

**EL DIÁLOGO DE MERCURIO Y LA VIRTUD, DE LEÓN BAUTISTA ALBERTI,  
TRADUCIDO POR BARTOLOMÉ LEONARDO DE ARGENSOLA,  
EN SU CONTEXTO HUMANÍSTICO**

Guillermo SERÉS\*

RESUMEN.— Argensola acomuna el diálogo *Virtud*, traducción del homónimo de León Bautista Alberti, con los otros tres de los que es autor (*Menipo litigante*, *Demócrito* y *Dédalo*), con los que forma un todo; es decir, no será una mera traducción o imitación servil, sino que, al dotarla de un nuevo contexto, flanqueada por los otros tres diálogos originales, le da un nuevo significado a la obra en sí y a la fuente albertiana. Por todo ello, Bartolomé Leonardo se muestra como un excelente cultivador de la sátira menipea, apoyada en dos de los modelos más conocidos de Luciano: el descenso al Hades del *Menipo*, en el homónimo *Menipo litigante*, y el vuelo del Icaromenipo en el *Dédalo*; pero con la particularidad de que, practicando la imitación compuesta (sin las *particelle* de los *collages* de Alberti), avvicina sus diálogos a las *Intercenales* de Alberti, que conoce bien, disponiendo el texto mediante contrastes funcionales entre la *pars construens* y la *destruens*. Argensola, así, recupera al mejor Luciano y al llamado *Lucianus Italicus*, Alberti, sin las moralinas de otros traductores, editores o continuadores españoles. Porque, recuerda, la sátira no es una mera “matraca”, sino una verdadera “philosophia”, que “castigat ridendo mores”, como diría

---

\* Universidad Autónoma de Barcelona.

Demócrito, aunque exige un “animus” estoico, que distinga el *logos* y el *pathos*, la verdad y la opinión.

ABSTRACT.— Argensola combines the *Virtud* dialogue, a translation by his homonym Leon Bautista Alberti, with another three that he is the author of (*Menipo litigante*, *Demócrito* and *Dédalo*), with which it forms a whole. In other words, it will not be a mere translation or servile imitation, but, on providing it with a new context, flanked by the other three original dialogues, it gives a new meaning to the work per se and to the Albertian source. Thus, Bartolomé Leonardo appears as an excellent cultivator of Menippean satire, based on the two better known models of Lucian: the descent to Hades of *Menipo*, in the homonym *Menipo litigante*, and the flight of the Icaromenippus in the *Dédalo*; but with the peculiarity that, by way of compound imitation (without the *particelle* of the Alberti’s *collages*), he establishes his dialogues in Alberti’s *Intercenales*, which he knows well, arranging the text by way of functional contrasts between the *pars construens* and the *destruens*. Argensola thus recovers the best Lucian and the so-called *Lucianus Italicus*, Alberti, without the false morality of other translators, publishers or Spanish continuers. Because, he recalls, satire is not a mere “nuisance”, but a real “philosophia”, which “castigat ridendo mores”, as Democritus would say, although it demands a stoic “animus”, which distinguishes the *logos* and the *pathos*, truth and opinion.

*In tristitia hilaris, in hilaritate tristis*  
(mote de Giordano Bruno)

#### LA IMITACIÓN INTELECTUAL COMPUESTA

En un opúsculo teórico muy conocido, recreaba Bartolomé Leonardo el celeberrimo tópico clásico que compara al escritor con la abeja, que, libando diversas flores, elabora su propia miel,<sup>1</sup> y del que los humanistas se apropiaron en seguida, patrocina-

<sup>1</sup> Lucrecio (“Floriferis ut apes in saltibus omnia libant / omnia nos itidem depascimur aurea dicta”; *De rerum natura*, III, 11-12); Horacio (*Odas*, IV, 2, 27-32) confiesa proceder como ella para componer sus “operosa carmina”; Séneca (“Apes, ut aiunt, debemus imitari”; *Epistolae*, 84) formula, incluso, un procedimiento: conviene coleccionar cuanto resulte atractivo en las lecturas y tratar luego de dar a lo recogido un único sabor; lo completa con la imagen de la digestión de alimentos diversos, “ut unum quiddam fiat ex multis”; así debe proceder el espíritu: ocultando los nutrientes y mostrando únicamente lo que ya ha convertido en sangre propia. ¿Hay riesgo con ello de que el imitador sea descalificado porque se descubre la imitación? No, si el escritor ha sabido fundir en un solo tono las voces que ha escuchado: “Talem animum esse nostrum uolo: multae in illo artes, multa praecepta sint multarum actatum exempla, sed in unum conspirata”. Véase Lázaro Carreter (1981).

do por Petrarca, fiel a la noción de Séneca.<sup>2</sup> Bartolomé, en su caso, parte de una cita de las *Saturnales*, de Macrobio,<sup>3</sup> que en algunos pasajes sigue literalmente; también está muy cerca de Séneca, subrayando la colaboración entre los sentidos interiores, pero dando la primacía al entendimiento, que se apropia de las ideas “ajenas” y, de este modo, supera a la eficiente pero poco creativa memoria:

Los manjares que comemos todo el tiempo, que en su calidad perseveran enteros, nadan en el estómago, le son mala y pesada carga. Mas, cuando el calor los muda de lo que antes eran, entonces pasan a convertirse en fuerzas y sangre. Hagamos lo mismo en aquellas cosas con las cuales se sustentan los ingenios: que todas las que en ellos recogimos no suframos que se estén enteras, porque no sean ajenas, sino que se cuezan y pasen a otra digestión, porque de otra manera podrían ir a la memoria y no al entendimiento. Recojamos de todas las cosas algo, para hacer una sola de todas, así como un número se forma de muchas unidades. Desta manera escribirá bien y con autoridad, [...] imitando en este punto al diestro pintor que hace un retrato hermoso de un original feo, y, con todo, se le parece al retrato, sin discrepancia alguna, por oculta virtud del arte. (*Sobre las cualidades que ha de tener un perfecto cronista*, pp. 274-275)

A continuación trae unos versos de Moretum sobre la mezcla de colores, incluidos en la *Appendix Vergiliana*, los cuales remachan la idea de la imitación compuesta,<sup>4</sup> que se puede aplicar a su entera e inteligente producción, en verso y en prosa. Esta imitación compuesta la aplicó, desde muy tempranas fechas, a Luciano y lo lucianesco, y bajo ese paraguas conceptual dio cabida tanto a la traducción de la *Virtus*, del llamado *Lucianus Italicus*, es decir, León Bautista Alberti (que aquí nos ocupa), como a la

---

<sup>2</sup> “Si fortasse inefficax experimento deprehenderis, Senecam culpabis” (*Familiares*, I, 8). Por supuesto, sería mejor que el escritor emulara a los gusanos que segregan seda de sus vísceras, creando con solo su ingenio los conceptos y el estilo; pero ello no está al alcance de cualquiera: “aut nulli [...] aut paucissimis datum est”.

<sup>3</sup> “Alimenta quae accipimus, quamdiu in sua qualitate perseverant et solida innant, male stomacho oneri sunt: at cum ex eo quod erant mutata sunt, tum demum in vires et sanguinem transeunt. Idem in his quibus aluntur ingenia praestemus, ut quaecumque hausimus non patiamur integra esse, ne aliena sint, sed in quandam digeriem concoquantur: alioquin in memoriam ire possunt, non in ingenium. Ex omnibus colligamus unde unum fiat ex omnibus, sicut unus numerus fit ex singulis. Hoc faciat noster animus” (*Saturnales*, I, 7-8); en el epígrafe 5 es donde se refiere a las abejas: “Apes enim quodammodo debemus imitari, quae vagantur et flores carpunt, deinde quicquid attulere disponunt ac per favos dividunt et sucum varium in unum saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant”.

<sup>4</sup> “Et laeva vestem saetosa sub inguina fulcit: / dextera pistillo primum fragantia mollit / alia, tum pariter mixto terit omnia suco: / it manus in gyrum: paulatim singula vires / deperdunt proprias, color est e pluribus unus: / nec totus viridis, quia lactea frustra repugnant, / nec de lacte nitens, quia tot variatur ab herbis” (98-104). Pero no dice que estos siete versos los trae Macrobio en otro lugar (*Saturnales*, III, 18, 11), sino que apostilla que “este pensamiento es de Antonio Joviano, sobre el mismo lugar de Virgilio”.

estricta emulación del autor griego y de los humanistas que le imitaron (Erasmus o Lucianus Batavus, Rabelais o Lucien Français...),<sup>5</sup> a partir de unos tópicos centrales del humanismo, recogidos casi siempre por el citado Alberti o leídos en Cicerón, Horacio, Séneca, Marcial... e incluso Boecio.<sup>6</sup>

No es impensable que fuese otro humanista español, Pedro Simón Abril, quien introdujera a Bartolomé Leonardo en la lectura de Luciano, Andrés Scoto (1584), futuro editor de los *Adagia Graecorum*, u otros humanistas.<sup>7</sup> De aquellas lecturas y formación<sup>8</sup> derivan sus tres conocidos diálogos, *Menipo litigante*, *Demócrito* y *Dédalo*, que figuran en los noventa y cinco folios del manuscrito 6861 de la Biblioteca Nacional de España y que, desde los primeros artículos de Green, han sido muy estudiados. En su recopilación, el conde de la Viñaza incluye otro, el *Diálogo de Mercurio y la Virtud, de Luciano, traducido del griego*, pero en realidad el diálogo que traduce Argensola es la “intercenal” *Virtus*, de León Bautista Alberti,<sup>9</sup> que pasó por lucianesco al figurar, en tercer lugar, en la edición de Nicolò da Lonigo, *I dilettevoli dialoghi, le vere narrationi, le facete epistole di Luciano philosopho* (Nicolò di Zoppino, Venecia, 1525, reeditada en 1527, 1529, 1536, 1543, etcétera), basada, a su vez, en una obra latina escrita por un imitador de Luciano y que falsamente se atribuyó al satírico griego, presuponiendo un originario diálogo en esa lengua que nunca existió.<sup>10</sup> Y, a pesar de que a mediados del siglo XVI casi todo el *corpus Lucianeum* podía leerse en latín,<sup>11</sup> que conocía Bartolomé

<sup>5</sup> Véase el estado de la cuestión que trae Coroleu (1994). Vives (1959: 41) enumera hasta ocho traductores de Luciano en el Siglo de Oro.

<sup>6</sup> Este extremo lo ilustra muy bien Cuevas (1984).

<sup>7</sup> Como recuerda Zappala (1990: 192-193). Complétese con Morreale (1949: 57-59) y Vian (2002: 319-326).

<sup>8</sup> Green (1952: 32-47), Lorente (1990: 23).

<sup>9</sup> Como ya vio Green (1935: 275-276). En su *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*, de 1778, Pellicer aún sostiene que el diálogo es de Luciano; tampoco el conde de la Viñaza (en Leonardo de Argensola, 1889a: 115) lo desmiente; sí Vives (1959: 137). También en Italia, en muchos testimonios el diálogo *Virtus* fue atribuido a Carlo Marsuppini o considerado anónimo; hay quien incluso lo atribuye al Aurispa; Cardini (2003: 103-106) ha señalado cuatro grupos de manuscritos, con otras tantas atribuciones; raras veces se atribuye a Alberti.

<sup>10</sup> De la traducción de Lonigo, que “non è altri che il più famoso, soprattutto come medico, Niccolò Leonicensi, vicentino” (Vescovo, 2000: 251), se ocupan el propio Vescovo (1999 y 2000) y Acocella (2007: 85-86). También se incluyó la obra de Alberti en la edición que de las obras de Luciano hicieron Erasmo y Moro (Rallo, 2006: 111-112). Además del de Alberti, entre las obras de Luciano Lonigo incluye otro diálogo ajeno, el *Philalithe*, de Mafeo Vegio.

<sup>11</sup> Zappala (1982: 26), Grigoriadu (2008: 327). Marsh (1998: 83), por su parte, se ocupa fundamentalmente de las recreaciones de la obra de Luciano en Italia; del diálogo *Virtus* insiste en su “enormous success [...] because it was believed to be a translation from Lucian”.

Leonardo, este tradujo desde la versión italiana de Lonigo el *Diálogo de Mercurio y la Virtud*,<sup>12</sup> como ilustra, entre muchos otros, este breve fragmento:

Fortuna, dea insolens, audax, temulenta, procax, maxima armatorum turba consepata atque stipata, properans ad nos iactabunda: “En —inquit— plebea, tunc maioribus adventantibus non ultro cedis?”. (Alberti, *Virtus*)

Quella arrogante, temeraria, presumptuosa, imbriaica, impudente Fortuna, circumdata da gran turba de soldati, con uno altiero andare e gloriabunda sene viene verso me et dice: “¡Oh Dea plebeia! Tu non faristi honore alli gran Dei, quando tu li vedi venire?”. (Traducción de Lonigo)

Aquella arrogante, temeraria, presuntuosa, embriaga y disoluta Fortuna, rodeada de gran turba de soldados, con pasos soberbios y así pomposa llega para mí y me dice: “¡Oh diosa plebeya! ¿No harás tú desde lejos reverencia a los grandes dioses, cuando los ves venir?”. (Traducción de B. Leonardo de Argensola)

Fuese consciente del origen italiano, latino o griego, Argensola acomuna el diálogo *Virtud* con los otros tres, con los que forma un todo; o sea, no será una mera traducción o imitación servil, sino que, al dotarla de un nuevo contexto, flanqueada por los otros tres diálogos originales, le da un nuevo significado a la obra en sí y a la fuente albertiana.

#### ALGUNAS TRADUCCIONES DE LUCIANO

No era infrecuente su proceder, pero con muchos matices, pues asumir enteramente las propuestas de Luciano, o de Alberti, implicaba justificarlos largamente, aduciendo argumentos morales; o, al contrario (como Reguera, véase abajo), quedarse con la corteza del relato. Así, Francisco de Herrera Maldonado incluye el diálogo pseudoluciano en su *Luciano español: diálogos morales, útiles por sus documentos*, en cuya introducción general a la versión aporta las razones, siempre morales,<sup>13</sup> que le han movido a traducir al de Samosata, que redactó

<sup>12</sup> Y ya lo intuyó Green (1935: 276).

<sup>13</sup> Como apuntó Erasmo, “Luciano nihil fere triviale solet proficisci”; pero, ya antes, entre los primeros humanistas italianos se valoró a Luciano por su ejemplaridad, como apunta, ca. 1440, Rinuccio Tessalo d’Arezzo al frente de su traducción del *Caron*, señalando a Luciano como “philosophus” y recomendando su obra a lectores que buscan “bonos mores” e instrucción para bien vivir (ápuđ Zappala, 1982: 27).

discursos tan bien dispuestos y doctrina tan provechosa para la reformatión de las costumbres, detestación de los vicios y mayor importancia del bien público, porque ninguno de los antiguos le igualó en la agudeza y picante, donairoso decir y provechoso reprehender.

No creo que la versión de Lonigo sea la fuente, porque la de Herrera tiende a la *amplificatio* e incluso altera pasajes enteros,<sup>14</sup> como el de Marco Antonio y Cicerón. *La Virtud diosa, diálogo famoso de Luciano*, ocupa los folios 242r-248v, con una introducción del propio Herrera:

Atribuyeron los antiguos a la diosa Fortuna la disposición de los sucesos humanos (gran locura), dando tanto poder a la inestabilidad con que la juzgaban, que creían que de su providencia dependía todo suceso, malo o bueno, adverso o próspero. Grandiosos templos consagraron a su memoria, donde con diferentes sacrificios procuraban agradarla para tenerla propicia. Notable es su pintura en los auctores [...], pues ninguno dejó de burlarse della en sus escritos [...], *pues no hay hado ni hay fortuna, sino solo la disposición de Dios* [...]. Dos Fortunas imaginaron, próspera y adversa [...], y una y otra tuvieron por enemigas declaradas de la Virtud [...]. ¡Qué de monarquías acabaron por viciosas costumbres, qué de repúblicas por elecciones injustas, dando al indigno y al soberbio lo que se debía al virtuoso y al humilde! De aquí nació estimarse en poco la virtud conocida y verse perseguida de soberbias locas, de felicidades desvanecidas [...]. “Quid est virtus nisi mendicamentum?”. Y es sin duda, pues cura de todo vicio. Contra todos escribe Luciano este diálogo, moralizando a la Virtud perseguida de la Fortuna, para que se vea a lo que se atreve la felicidad humana, la soberbia de los hombres, desde puestos altos, desde grados superiores [...]. Y siendo así, ¿quién fia en su fortuna? Estímese la virtud, ámese y búsqese, pues, como dice Tulio, “sola virtus in sua potestate est, omnia praeter eam subiecta sunt fortunae dominationi”. (*La Virtud diosa, diálogo famoso de Luciano*; la cursiva es mía)<sup>15</sup>

También Aguilar Villaquirán incluye en *Las obras de Luciano Samosatense* el diálogo *La diosa Virtud*, a sabiendas de que “no es de Luciano, mas está entre sus diálogos”;<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Grigoriadu (2008: 333) va más allá al indicar que “la traducción es sumamente caprichosa y fantástica [...] notándose fácilmente la mano del sacerdote que convierte en sermones místico-ascéticos las concisas y precisas consideraciones de Luciano [...]; su trabajo constituye una traición al espíritu escéptico y satírico de Luciano”.

<sup>15</sup> Son palabras de la *Rhetorica ad Herennium*, IV, 24; el fragmento completo reza: “Omnes bene vivendi rationes in virtute sunt conlocandae, propterea quod sola virtus in sua potestate est, omnia praeterea subiecta sunt sub fortunae dominationem” (“todas las formas de vivir bien se han de basar en la virtud, porque solo la virtud se somete a su propio gobierno, todo lo demás está sometido al dominio de la fortuna”).

<sup>16</sup> Vives (1953: 31), Zappala (1982 y 1990: 53-55 y 143-147). En general, Menéndez Pelayo (1953), Tovar (1949), Robinson (1979) y Grigoriadu (2003).

pero su versión, y especialmente su interpretación global, difiere lo suficiente de la de Herrera, como lo prueban estas palabras:

*Impía es la persona de Luciano* —yo lo confieso—, pero en su libro se hallará, con gran perfección, elocuencia, donaire, gracia, variedad de cosas, mucha y grande ciencia, maciza doctrina, prontitud y facilidad. Riéndose, reprehende los vicios de otros; en apodar y morder es agro y pungente; agudamente juega de los vocablos, es sin frenillo para decir lisas las verdades y, con eso, sabe mezclar burlas con veras [...]. No sé yo comedia ni sátira que pueda compararse con estos diálogos, ora reparemos en el gusto, ora en el provecho. Pues si es lícito o no, por causa de algún solo vicio, dejar de gozar tantos dotes y virtudes, yo lo dejo al juicio de otros y —si entre tanto vale mi parecer— no lo tengo por acertado, si no es que también digan que porque Catón o Cicerón o Tucídides o Platón u otro autor de aquellos que, con buenos ejemplos y doctrina, pueden ayudar a la vida humana, no ha de ser leído no más de porque es gentil y apartado de nuestra religión cristiana. (*Las obras de Luciano Samosatense*, ff. iv<sup>b</sup>-v<sup>a</sup>; la cursiva es mía)

La impiedad, en efecto, no imposibilita su lectura, pero sí parece exigir a estos dos traductores un comentario previo, una suerte de *explanatio ad ignaros lectores*, o de *accessus ad auctorem*, que justifique la traducción del irreverente Luciano.

Lo mismo le ocurre al traductor, y único continuador en el Siglo de Oro,<sup>17</sup> de las también lucianescas *Historias verdaderas*, Francisco de la Reguera, que desde el prólogo se apresura a indicarnos que empezó simplemente a leer las *Historias* para “reparar el ánimo”, pero, “engañado del hechizo de la mentira”, se aficionó tanto que el libro se le hizo corto y, para alargar la diversión, decidió traducir la obra y continuarla. Considera las *Historias verdaderas* como una especie de burla “de las invenciones fantásticas de historiadores y poetas antiguos”, y las compara con el *Quijote* de Cervantes, escritor que, según él, quiso “fisgar y burlar de los libros de caballería de *Amadís de Gaula*”. Para rematar, recuerda que Luciano “no escribió más de dos libros de sus *Historias verdaderas*”; el tercero “es obra de don Francisco de la Reguera”.<sup>18</sup> O sea, que emuló a Luciano, sí, pero lo hizo tan superficialmente que se limitó a añadir una sarta de aventuras fantásticas rayanas en el disparate, situadas en la isla de los

<sup>17</sup> Zappala (1990: 221). Francisco de la Reguera (¿1599-1674?) trasladó las *Historias verdaderas* desde las *Opera omnia* (1538), recogidas por Micilo; Grigoriadu (2006) da las características del manuscrito de la BNE y otros detalles muy pertinentes.

<sup>18</sup> El *Libro tercero de las “Historias verdaderas”* ocupa los folios 42r-58v del citado manuscrito, desde “Al través dio la nave entre las peñas” hasta “las revivirás gustosas”.

Bienaventurados, por donde desfilan Diógenes, Demócrito, Radamanto, Sócrates, Platón, Penélope, Lucrecia, Aspasia, Aquiles, el propio Luciano y otros personajes característicos de sus diálogos.<sup>19</sup>

#### BARTOLOMÉ LEONARDO Y SU ALBERTI LUCIANESCO

A diferencia de los tres anteriores, Argensola nos presenta su versión del Alberti lucianesco exenta de introducción, ya “cocida” y “pasada a otra digestión”, para que pueda ir “al entendimiento” y no a la memoria, como él mismo recordaba arriba. Vale decir: se apropia del diálogo, no lo imita servilmente ni lo trae como un pretexto para moralizar, como Herrera o Villaquirán, ni para fantasear inanesmente, como Reguera, sino que lo prohija y asume en su integridad intelectual y moral, como hicieron los humanistas,<sup>20</sup> Alberti a la cabeza, que vieron en él un “philosophus”, un maestro de moral que “castigat ridendo mores”.<sup>21</sup> Lo “cuece” y lo hace “hijo de su entendimiento”, como diría Cervantes (parafraseando a Ovidio o Plinio)<sup>22</sup> y le quiere devolver la autoridad que le quitaron quienes confundieron sátira con “matraca”, o sea, con la mera burla:

¡Buena estuviera la sátira reducida a las pullas y apodos y a las injurias descortes de la matraca! Este fue su principio, y poco a poco, de la manera que un río nace pequeño, pero, en alejándose, “vires adquiret eundo” [*Eneida*, IV, 175], ha cobrado la sátira tanta autoridad, que por ser reprensión de costumbres es la poesía que más pro-

<sup>19</sup> Aquella retahíla de personajes virtuosos, incluido Radamanto, con la abundancia de placeres, se obnubilan e, inermes, comparecen ante la diosa Fortuna, que publica un edicto en el que promete compensar a todos los grandes ingenios (filósofos, poetas y oradores) de todas las edades y a todos los que se pudo llamar *insignes* y *famosos* invitándoles a vivir en su propia corte. Al principio todos desconfían, pero, una vez convencidos, pronto se dirigen a la isla de Fortuna, que les da la bienvenida y les reparte oficios, prebendas y riquezas. Antes de cerrarse la narración, Diógenes conduce al propio Luciano a presencia de la emperatriz Fortuna, habiéndole informado previamente de la existencia del vecino reino del Hado, “poderosísimo príncipe sobre todos los vivientes”, que, con algunos tratados y capitulaciones, ha concertado ya su boda con Fortuna. Grigoriadu (2006: 192) dice tener casi lista una edición crítica de la obra.

<sup>20</sup> Schwartz (1993: 76) utiliza inteligentemente el concepto de *modelo*, y lo contrapone a *fuentes*, para referirse a la “sátira áurea”, caracterizada por “una marcada intertextualidad, es decir, por estar construida con fragmentos de discurso que imitan fuentes provenientes de diferentes obras del canon clásico de la *satura*, o de sátiras neolatinas o romances, contemporáneas al texto o del pasado inmediato”.

<sup>21</sup> Cf. Robinson (1979), Mattioli (1980: 74-100) y la introducción de Bacchelli y D’Ascia a la edición de las *Intercenales*, pp. XXIII-XXIX, esp. pp. LI-LXXVI.

<sup>22</sup> Ovidio, *Tristia*, I, 105-122 y 161-162; III, 73-74; etcétera; Plinio, *Naturalis historia*, XXV, x, 84-85.

vecho puede hacer en la república [...]. Todos los preceptos que a estos propósitos se traen son hijos de la autoridad, porque los observamos en los escritos de los autores sabios. (*Del estilo propio de la sátira*, pp. 296-297)<sup>23</sup>

El proceder de Bartolomé Leonardo, en lo referente a este extremo, no fue inusual, pues la inclusión del diálogo de Alberti entre los de Luciano fue la norma durante siglos, como hemos visto arriba y remachaba la dedicatoria del traductor italiano, destacando el objetivo, prioritariamente deleitable,<sup>24</sup> de su lectura:

me parso cosa convenevole dal florido et decantato studio delli greci, Luciano philosopho dignissimo alla memoria de li genti reccare, acciò che per me in parte s'ammendi i noiosi pensieri et le fatiche humane, et con nuovi ragionamenti gli animi, da varii fastidi et dolori occupati, rallegrare se possino, il che altramente fare non si può, se non con la lettione del nostro Luciano, il quale oltre ad ogni altro scrittore e piu piacevole et ridicolo, et quello che con i suoi delettevoli dialogi, con le vere narrationi, et argute epistole, a te, lettore, a grado et in piacere te sia. Et certamente tal degno auttore da huomini valorosi, da gioveni leggiadri, da donne gentili, da vecchi annosi, et parimenti da teneri fanciulli, può essere letto et studiato. Legge adunque, o lettore mio, tal opera novamente in luce venuta, perche estimo che tal diletto et piacere ritroverai, che quasi puoco o nulla di noia teco restare potrà. [...] Volendo hormai lasciare da parte il nostro longo favellare, pregoti candido mio lettore che con lieto volto il nostro Luciano non mai bastevolmente lodato, ricevere ti piaccia, percio che accuratamente leggendolo, sentirai l'animo tuo (come he detto di sopra) di maggior allegrezza, virtù et supere totalmente carico et pieno. Vale. (Dedicatoria de Zoppino)

Tampoco se preocupó demasiado Alberti de desmentir la falsa autoría, máxime porque la confusión era con el gran Luciano, cuya impronta en su obra es muy abundante: basta recordar la *Musca*; el *Canis*; las “intercenales” *Scriptor*, *Religio*, *Patientia*, *Oraculum*, etcétera; el mismo *Momo* o *Momus sive de principe*, o la descripción de la *Calumnia* en el *De pictura*.<sup>25</sup> Por si eso no bastara, es conocida la tendencia de

<sup>23</sup> Schwartz (1993: 91) subraya que Argensola “separa analógicamente la sátira popular de la literaria, reforzando con el proverbio virgiliano (*Eneida*, IV, 175) la trayectoria ascendente del género, que ilustra con ejemplos de Horacio, Persio, Juvenal, Ariosto y Ronsard”.

<sup>24</sup> Como divertida pretende ser la antología de Luciano, pues allí están el *Timón*, el *Parásito*, el *Carón*, el *Icaromenipo*, los *Diálogos de los muertos*, los *Diálogos de las cortesanas*, etcétera. Baste ver Garin (1975: 141-142) y Rinaldi (2002: 112-113).

<sup>25</sup> Véanse Mattioli (1980: 74-100) y la introducción de Bacchelli y D'Ascia a la edición de las *Intercenales*, pp. LI-LXXVI.

Alberti al apócrifo, al anónimo, al pseudoanónimo e incluso al falso, como la provocación que supone el exordio de la *Philodoxeos fabula*, a la que hizo pasar como comedia latina auténtica firmada por un tal Lepidus; una comedia, por cierto, que posiblemente conoció Fernando de Rojas.<sup>26</sup>

Es la posición extrema a la que lleva su escritura, cuyo lema podría ser “nihil dictum quin prius dictum”: ya en los *Profugiorum ab aerumna libri* había presentado una poética del mosaico para su *Momo*, que estaría compuesto por teselas de textos ajenos, de “cose litterarie usurpate da tanti e in tanti loro scritti adoperate e disseminate”.<sup>27</sup> No se trata, sin embargo, de una poética del clasicismo o de la imitación, en la medida en que los materiales no son enteramente nuevos e íntegros, sino que ya han sido utilizados, divididos “in più particelle” por otros mil escritores; materiales, en suma, ya degradados y de segunda mano, que autorizan solamente una literatura de recomposición, casi combinatoria (“assortirle e poi acopiarle insieme con qualche varietà dagli altri”).<sup>28</sup> Una literatura no ya de segundo, sino de tercer grado, pero de la que Alberti defiende su uniformidad o aparente homogeneidad, sin “niuna grave fessura, niuna deforme vacuità” entre los fragmentos, con todas las teselas “coattate e insite e ammarginate insieme”.<sup>29</sup> El mosaico resultante enmascara el clasicismo, como una suerte de pastiche,<sup>30</sup> o como un *collage* amplificado, cuyo resultado es una forma que no pertenece a ninguna forma, un género que es más bien una mezcla de géneros; un género franco, fuera de los confines de la gran tradición humanística, pero que la asume plenamente.

En muchas ocasiones imita Alberti a Luciano,<sup>31</sup> ya los diálogos, ya el llamado Olimpo lucianesco, ya los ataques a las falsedades con que se disfraza la búsqueda de la verdad, ya la primacía de la opinión (véase abajo). Nunca, con todo, había llegado

<sup>26</sup> Véase Serés (2000: LXXXVIII-XC).

<sup>27</sup> *Profugiorum ab aerumna libri III*, en *Opere volgari*, II, p. 161.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>30</sup> Cf. Klein (1980).

<sup>31</sup> Apunta certeramente Acocella (2007: 100) que se parece a Luciano, “con la differenza che la posizione di Luciano, pur sotto i vari pseudonimi, è sempre riconoscibile come quella dello scettico, del moralista satirico, del retore, dell’abile avvocato che si autodifende, mentre Alberti con nomi diversi esprime e personifica i molteplici tratti, contrastanti e non sempre sereni, della propria personalità”. Para su recepción en España, Coroleu (1994) y, muy especialmente, Egido (2000: 53-64).

a la impostura lucianesca tan clamorosamente como en el diálogo *Virtus dea*, incluido entre sus *Intercenales*, que ilustran perfectamente la condena del “servum pecus” de los imitadores formulada por Horacio y Séneca (como veíamos arriba) y retomada por Petrarca. Baste leer el sustancioso proemio que las precede:

Empecé a recoger nuestras intercenales en una serie de libritos para que se pudiesen leer más cómodamente en medio de la alegría del banquete. [...] Con estos escritos propongo una terapia para las enfermedades del alma, basada en el humorismo y la comicidad. Quisiera que de todas mis intercenales resultase claro mi objetivo: que los lectores me consideren un escritor brillante y encuentren en nuestra obra argumentos para aligerar las graves preocupaciones y ansiedades. Por lo tanto, este primer libro invita a familiarizarse desde la adolescencia con las vicisitudes de la fortuna. [...] Es preciso no alejarse nunca de la virtud, reconociendo, con todo, que la moralidad está siempre sujeta a la variedad de los casos de fortuna. Es necesario vivir con la convicción de que el afán cultural y la probidad moral pueden facilitar el curso de la vida. Si los hados son superiores a nuestras fuerzas de hombres mortales, es necesario reaccionar soportando con paciencia y tolerancia cuanto nos impone la necesidad. En cualquier circunstancia, sin embargo, debemos ser conscientes de que lo que aporta felicidad o infelicidad no tiene sus raíces en la realidad misma, sino en la idea engañosa que de ella nos hagamos.<sup>32</sup>

Si algo caracteriza el pensamiento de Alberti es la última frase, que resume la tesis estoica, explícitamente ciceroniana: “Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum” (“La causa de todos los trastornos del ánimo —y no solo de la aflicción— es, por lo tanto, una idea engañosa; *Tusculanae disputationes*, III, IX, 24).<sup>33</sup> Porque por *opinio* (la *doxa* platónica)

---

<sup>32</sup> “Cepi nostras intercenales redigere in parvos libellos, quo inter cenas et Pacula commodius possent perlegi. [...] Ego vero his meis scriptis genus levandi morbos animi affero, quod per risum atque hilaritatem suscipiatur. Ac meis quidem omnibus intercenalibus id potissimum a me videri quesitum cupio, ut qui legerint nos cum facetos fuisse sentiant, tum sibi ad graves curas animi levandas argumenta apud nos non inepta invenient. Eam ob rem hic primus liber intercenalium admonet, uti ab ineunte etate quibusque casibus fortune sit assuefaciendum. [...] A virtute tamen uspiam esse discedendum, verum ita vivendum, ut vite quidem cursum bonis artibus et simplici virtute reddi commodiorem putemus; at vero, si fato nostras mortalium vires superent, patientia et tolerantia, quoad ipsa necessitas postulet, esse nobis providendum; in omnique vita ita de rebus ipsis admodo censendum, ut nihil felicitatem aut infelicitatem afferre existimemus, quod ipsum non ab opinione nostra profectum sit”. Cito por la edición de Bacchelli y D’Ascia, pp. 4-5; la traducción es mía.

<sup>33</sup> Transcribo y traduzco el párrafo 24 completo: “Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum, quae sunt genere quattuor, partibus plures. Nam cum omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers vel rationem aspernans vel rationi non oboediens, isque motus aut

debemos entender, en el contexto ciceroniano, la idea engañosa (errónea, equivocada, falsa) que nos hacemos de las cosas, condicionada, como está, nuestra percepción por las pasiones o afectos, pues el *logos* y el *pathos* comparten, alternativa o simultáneamente, la misma sede, el alma.<sup>34</sup>

De las *Intercenales*, así, se desprende una defensa del *animus* autónomo, superior a todas las coerciones materiales y sociales, que dará sus mejores frutos a finales del siglo XVI y comienzos del XVII: la doctrina política y la sensibilidad moral que, precisamente, asumirá Bartolomé Leonardo. Porque objetivo prioritario de sus diálogos será discernir aquella opinión (o sea, la “idea engañosa”) de la Verdad y de la Virtud. Porque es “la virtù, madre della felicità, [que], tiene fra’ mortali luogo di Dio”, como afirma Alberti en las *Sentenze pitagoriche*.<sup>35</sup> De modo que el hombre virtuoso será el capaz de reconocer cómo la *opinio*, la *doxa*, mediatiza la percepción del mundo de una parte importante de los interlocutores de los diálogos; ciega parcialmente a la verdad; obtura el entendimiento (tan importante en Bartolomé, como vimos arriba), porque impide razonar objetivamente; nos ofrece una idea de la realidad, la historia o la moral muchas veces sesgada o deformada.

---

boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt. Nam duae sunt ex opinione boni; quarum altera, voluptas gestiens, id est praeter modum elata laetitia, opinione praesentis magni alicuius boni altera, cupiditas, quae recte vel libido dici potest, quae est immoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans” (“La causa de todos los trastornos del ánimo —y no solo de la aflicción— es, por lo tanto, una idea engañosa. Las pasiones se dividen en cuatro especies fundamentales y en varias subespecies. Cada una de estas es un movimiento del alma, irracional o contra la razón o que no la obedece, y este movimiento puede tener dos orígenes distintos: una idea equivocada del bien o una idea equivocada del mal. Por lo tanto, tenemos cuatro pasiones simétricamente distribuidas. Dos provienen de la idea del bien: una es el placer desaforado, o alegría sin medida, que deriva de la idea del gran bien presente; la otra, que es el deseo, desmesurado y rebelde a la razón, deriva de un gran bien imaginado’). El párrafo 25 concluye la descripción con las otras dos pasiones: el temor, que deriva de la amenaza de un mal imaginado, y el dolor, de un mal real. Lo cierra afirmando que “his autem perturbationibus, quas in vitam hominum stultitia quasi quasdam Furias inmittit atque incitat, omnibus viribus atque opibus repugnandum est, si volumus hoc, quod datum est vitae, tranquille placideque traducere” (‘estos son los desórdenes que la estupidez suscita e incita contra la existencia humana como si fuesen Furias; pero nosotros debemos hacerles frente con todas nuestras fuerzas y todos nuestros medios, si queremos pasar tranquilos y serenos por esta breve vida que se nos ha concedido’).

<sup>34</sup> “El *pathos* no es distinto del *logos*; es esencialmente el mismo órgano del alma el que desea o se arrepiente, se aíra o teme. De hecho, el deseo, la ira, el temor y otras emociones parecidas son opiniones (*doxai*) y juicios erróneos, que no provienen de una facultad del alma específica, sino que son movimientos, afectos, pasiones e instintos del *hegemonikon* en su conjunto” (*SVF*, III, 459; ápuđ Pohlenz, 1967: 289-290).

<sup>35</sup> En *Opere volgari*, II, p. 300. Véase Ponte (1995-1996).

## LAS PARTES CONSTRUENS Y DESTRUENS EN ALBERTI Y ARGENSOLA

Desde la perspectiva de aquel *animus* estoico hemos de acercarnos a los grandes temas que se debaten en los respectivos diálogos. Teniendo en cuenta el determinante papel de la *opinio*, aquellos temas reciben un tratamiento específico en Alberti, y en Argensola, que se podría denominar *contraste funcional*. Me refiero a que los protagonistas de los diálogos e “intercenales” o entremeses (Verdad, Virtud, Justicia...) y sus respectivos antagonistas (Opinión, Amor propio, Fortuna, Razón de Estado...) suelen trocar, eventualmente, sus papeles habituales. Porque si, por una parte, la apelación a la paciencia y tolerancia recorre la mayor parte de la prosa albertiana,<sup>36</sup> resultan ser virtudes que funcionan como una suerte de contrapunto del ingenio (“vis ingenii”) y del “humorismo y comicidad” (“risum atque hilaritatem”).<sup>37</sup> Es el mismo mecanismo de los diálogos de Argensola: suelen representarlo, como en *Virtus*, personajes emblemáticos, dioses olímpicos o personificaciones morales.<sup>38</sup> Un contraste, como arriba anunciaba, en que la *pars construens* se enlaza con la *pars destruens*, de modo que las páginas de moralidad constructiva y las páginas cargadas de amargura e ironía se iluminan y completan recíprocamente, como indicaba el traductor del *Momo* (en 1553), Agustín de Almazán (“los cuatro libros del *Momo* debajo de poesía juglar tratan alta filosofía moral”), para lo cual Alberti echaba mano de un “mofador exento y libre”. Al modo de Luciano, se cumple la función satírica,<sup>39</sup> el desplazamiento del didacticismo serio por su ineficacia y por su falta de comicidad; supone usar la literatura como la otra cara de la filosofía: la que persigue y muestra la verdad útil, la moral. Así, las “intercenales” de Alberti y los diálogos de Argensola buscan y exponen la verdad, pero, como no puede presentarse desnuda, debe convertirse en historietas y fábulas

---

<sup>36</sup> “Ferte fortiter; hoc est quo Deum anteceditis; ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam” (‘soportad con firmeza: en esto sois superiores a la misma divinidad. Ella, de hecho, es extraña a soportar pacientemente los males; vosotros transcendéis esta misma paciencia’); lo retoma en el *Momus* (p. 19): “sin vero certari iuvat, o inconsulte Iuppiter, qua te et iratum et armatum deorum principem superent, homunculis non ademisti patientiam” (‘si quieres competir, ¡oh precipitado y poco prudente Júpiter!, has dejado a los hombres una cualidad gracias a la cual son superiores a ti, que estás armado y eres príncipe de los dioses: la paciencia’).

<sup>37</sup> Sobre el significado del humor de Alberti, Cardini (1993).

<sup>38</sup> “Alberti sembra affascinato dalla mitologia classica come vasto teatro delle forze naturali e umane (potenze dell’anima, ‘temperamenti’...) che determinano l’accadere sociale e politico [...]. Nel *Momus*, la *respublica deorum* è uno specchio, in positivo e in negativo, degli ‘umori’ psicologici e politici operanti nella *respublica terrena*” (introd. de Bacchelli y D’Ascia a las *Intercenales*, pp. LXXI-LXXIII).

<sup>39</sup> Valdés (2006) describe estupendamente las variedades de la sátira del Siglo de Oro español.

para conseguir el efecto provechoso, con una intención satírica central: la diversión y el humor para el aprendizaje moral.<sup>40</sup>

Asimismo, y a diferencia del traductor italiano Lonigo, que se aferra a lo deleitable, Argensola, insistiendo en dicho contraste, quiere trasladar el aspecto más grave del proemio de Alberti a sus propios diálogos “intercenales”, seguramente movido por el estoico pesimismo con que habitualmente Alberti lamenta la extrema futilidad de la misión de la Virtud en la tierra. Así, en el *Demócrito*, recuerda, con su *pars construens*, el descrédito de la virtud:

DEMÓCRITO Verás allí mendigando infinitos ingenios y sus estudios acobardados, y las virtudes morales y naturales desamparadas y aun aborrecidas. [...] ¿No quieres que se me rasguen los pulmones de risa viendo que todos esos premios que reparten entre sus amigos y vernáculos se los dan a título de sus virtudes y méritos, siendo en la verdad el mismo vicio y desvalor? De manera que roban a la virtud aquello mismo que le dan, y veo que la alaban y vocean que es justo abrirla, y la pobreta se está helando sin que la ampare nadie. (Bartolomé, *Demócrito*, p. 151)

También la *pars destruens* del *Momo* de Alberti es análoga a la del *Demócrito* de Argensola, que está lejos de la consideración de la sátira como “matraca” y encara los principales temas tópicos, motivos y preocupaciones que embargaron a varias generaciones de humanistas. Su “desconcertado humor”, su “amarga” risa democritea se explicaban “naturalmente”, científicamente, como sabía Huarte.<sup>41</sup> Pero, un poco antes, el médico navarro se ha referido a la actitud del filósofo en términos que, además, recuerdan mucho el *Elogio de la locura* de Erasmo u otras obras similares:

---

<sup>40</sup> En la línea del “parlero” que define López de Villalobos (1950: 450 a): “el estímulo o aguijón que les está picando [a los parleros] dentro del corazón es una locura mezclada con sotileza de ingenio [...], unas veces vence la locura y otras vence el agudeza [...], porque locos y locuazos viene de locuaces, que en lengua latina quiere decir parleros. El humor que hace este desconcierto es melancólico, hecho por adustión de sangre colérica dentro en las venas. [...] Y así, se ve que los grandes parleros, por la mayor parte, hablan cosas de que ellos están quejosos y enojados, y de cosas de miedos y de sospechas y de cosas en que quieren ganar honra, y dicen mal de los que gobiernan y precianse de lo que hablan, y tienen por punto de honra que ellos solos hablen y que todos los otros escuchen”.

<sup>41</sup> Según Huarte de San Juan (1989: 369-370), porque “los hombres de grande entendimiento son muy risueños por ser faltos de imaginativa, como se lee de aquel gran Demócrito, y de otros muchos que yo he visto y notado. Luego por la risa conoceremos si es entendimiento o imaginativa la que tienen los hombres”.

En este argumento [constatar por las obras la enfermedad humana] se fundó aquel gran filósofo Demócrito abderita cuando le probó a Hipócrates que el hombre dende que nace hasta que se muere no es otra cosa más que una perpetua enfermedad según las obras racionales; y así le dijo: “Totus homo ex nativitate morbus est: dum educatur, inutilis est et alienum auxilium implorat; dum crescit, protervus...”. (Huarte de San Juan, 1989: 174)

El texto pertenece a la carta duodécima, “Hippocrates Philopaeneni gaudium”, y en ella alaba al abderita al mismo tiempo que rechaza la acusación de locura de sus contemporáneos.<sup>42</sup> Conforme ahonda en la enfermedad, se acerca, a sabiendas o no, al concepto central de la *Moria* erasmiana.<sup>43</sup>

Estas mismas cartas son la fuente de Argensola, como ya vio Green, que las combina con Luciano y Alberti. Este, especialmente, le enseñó cómo la Verdad, que se aparece a Hipócrates en sueños las vísperas de su entrevista con Demócrito,<sup>44</sup> adquiere un rango de personaje central en el diálogo homónimo de Bartolomé Leonardo de Argensola. Como en las *Intercenales* de Alberti, contrapone su discurso al de la Opinión:

DAMAGETO [...] “Mañana te hallaré con Demócrito”. Y queriendo ya partir, “suplícote, le dije, señora, que me digas quién eres y con qué nombre quieres ser llamada”. “Yo soy, dijo ella, la Verdad, y esa otra que llega agora (y pareció de improviso otra mujer, no fea, pero de aspecto atrevido y lleno de solicitud) se llama Opinión y habita entre los abderitas”. Yo recordé en

<sup>42</sup> “Non insaniam, sed quandam excellentem menti sanitatem vir ille declaret, dum neque liberorum, neque uxoris... sed et diu et noctu seipsum consistit, et privatim vitam degit, plerumque in antris et solitudinibus, aut sub arborum umbris, aut in mollibus herbis, aut apud frequentia aquarum fluentia” (Pseudo Hipócrates, *Epistulae*, p. 570). En Serés (1997) analicé las fuentes de que se sirvió Cervantes para la figura de Vidriera, remedo parcial de Demócrito: las pseudoepístolas que se cruzaron los abderitas e Hipócrates; son las mismas que tuvieron en cuenta Huarte de San Juan (1989: 175-176, 208-209 y 369-370) y, por supuesto, Bartolomé Leonardo de Argensola.

<sup>43</sup> “De la cual sentencia [la humanidad enferma] se admiró Hipócrates [...]. Y tornándolo a visitar (gustando de su sabiduría) dice que le preguntó la razón y causa de su continua risa (viéndole reír y burlar de todos los hombres del mundo) [...]. Y, así, procedió muy a larga contando los varios apetitos de los hombres y las locuras que hacen y dicen por razón de estar enfermos. Y concluyendo, le dijo que este mundo no era más que una casa de locos, cuya vida era una comedia graciosa representada para hacer reír a los hombres; y que esta era la causa de que se reía tanto. Lo cual oído por Hipócrates, dijo públicamente a los abderitas: ‘Non insanit Democritus, sed super omnia sapit et nos sapientiores efficit’” (Huarte de San Juan, 1989: 175-176). Véase también Rallo (2006).

<sup>44</sup> En la obra dialogan Damageto, gobernador de Abdera, e Hipócrates sobre la salud mental de Demócrito: el médico de Cos concluye, después de una entrevista con el sabio abderita, que no está loco, sino que es el más inteligente; al contrario, los locos son los demás habitantes de la isla y el resto de la humanidad en su conjunto.

esto, y como no desprecio los sueños cuando guardan alguna orden, porque entonces tienen algo de vaticinio, púseme a interpretar este y hallé que el desaparecérseme Esculapio significaba no tener Demócrito necesidad de medicinas y que la verdad estaba en él y la opinión en sus ciudadanos. (*Demócrito*, p. 136)

La Verdad está con Demócrito,<sup>45</sup> que se ríe (su *pars destruens*), precisamente, de los ciudadanos de Abdera, del hombre en general, que se deja llevar “sobre las alas de la opinión”:

- DAMÓCRITO [...] porque lo veo [al hombre] lleno de locura y vacío de acciones justas, gobernándose puerilmente en todos sus consejos, tomando sobre sí trabajos inútiles. [...] Desprecian lo conocido, desean lo oculto, porque aman lo que ignoran en el mismo grado que ignoran lo que aman. Todo esto, ¿no es digno de risa? Pues los que son llevados sobre las alas de la opinión se llaman príncipes. [...] Y finalmente, ¿quién se acomoda a la sencillez de la naturaleza? Ninguno. [...] Ríome igualmente cuando veo sus buenas dichas y cuando veo sus desdichas; [...] así las dichas y desdichas de los mortales, la buena o mala calidad la cobran de la opinión humana que las pondera, y no de los principios de su esencia, que son muy diferentes.
- DAMAGETO Todo eso, Demócrito, es como tú lo dices; tanto, que de ninguna manera se puede tan bien declarar la miseria de los mortales. (*Demócrito*, pp. 143-145)

Dejarse arrastrar por la opinión que pondera, y no por la esencia, es el principal error. Por ello Demócrito se dirige al médico Hipócrates, como Alberti a su amigo médico Paolo Toscanelli, en el proemio a las *Intercenales*, cotejando sus recetas y medicinas, su lucidez:

Tú, querido Paolo, como hacen los demás médicos para curar los cuerpos de los enfermos, recetas medicinas amargas; tanto, que provocan el vómito; yo, con estos escritos míos, busco el modo de curar las enfermedades del ánimo, pero mediante la risa y la hilaridad.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Y la prudencia, como recuerda Egido (1998: 89).

<sup>46</sup> “Tu quidem, ut ceteri physici, Paule mi suavissime, amaras, et quae usque nauseam moveant, aegrotis corporibus medicinas exhibes; ego vero his meis scriptis genus lavandi morbos animi affero, quod per risum atque hilaritatem suscipiatur” (p. 3).

El paralelismo oximórico del contraste, de las *partes construens* y *destruens* (*curae/risus, morbi/hilaritas*), se aplica a los principales temas (la locura del mundo, el sueño, la justicia, la razón de Estado, etcétera) que recogerá Argensola en sus diálogos.<sup>47</sup>

#### LA VIRTUD, LA FORTUNA Y LA JUSTICIA

Aunque sea una traducción de Alberti, el diálogo *Virtud* se acompasa, como decía, con los diálogos originales de Bartolomé, porque todos giran alrededor de unas nociones centrales de la tradición humanística: el ya citado doblete compuesto por Verdad y la Opinión y los que conforman la Virtud y el Vicio, la Fortuna y la Prudencia, la Justicia (Astrea), que ha huido del mundo, donde impera la injusticia, y afines. Dichas oposiciones se dejan rastrear, una y otra vez, en las *Intercenales* de Alberti, cuya técnica consiente alternar argumentos y registros: las piezas que se articulan como diálogos tienden a reagruparse en torno a solo dos interlocutores: el “prudente” y el “pasional”, el “frío” y el “caliente”, el “racional” y el “irracional”; en suma, el *sapiens* y el *stultus*.<sup>48</sup> Son, de nuevo, aquellos contrastes funcionales, indiferentes al estatus de los interlocutores, que suelen ser personajes emblemáticos (los más frecuentes), personificaciones morales o dioses olímpicos, porque

he comprendido que los autores antiguos, cuando filosofaban, habitualmente designaban con el nombre de una divinidad a aquellas facultades y fuerzas del alma que nos inducen a comportarnos de un modo u otro.<sup>49</sup>

Cuando no, se sirve de personajes colectivos: el *stultus* puede ser, en concreto, un gentío de composición muy diversa pero que actúa como una unidad (las “intercenales”

---

<sup>47</sup> Schwartz (1990) y Azaustre (e. p.). Aplicado a la novelística contemporánea, véase el estupendo estudio de Close (2006).

<sup>48</sup> “La controversia si ha considerando le parole chiave, così frequenti nel riferirsi alle virtù ai vizi, alle doti dello spirito. A loro volta esse si contrappongono. Da un lato troviamo *ratio, humanitas, consilium, ingenium, virtus, veritas, pietas, spes, prudentia, doctrina, officium, studium, sapientia, industria, perspicacia, modestia, benivolentia, iucunditas, patientia, tranquillitas, libertas, ocium, opera, artes*; dall’altro *fortuna, immanitas, furor, opinio, impietas, durities, iracundia, invidia, fraus, ambitio, calumnia, insania, dementia, iniuria, cupiditas, libido, ignominia, contumacia, pervicacia, insolentia, suspitio, superbia, erumna, paupertas*”. Ponte (1995-1996: 46), que al pie indica que “*necessitas* ha un significato più complesso”.

<sup>49</sup> “Nam veteres quidem scriptores ita philosophari solitos admadverti, ut deorum nominibus eas animi vires intelligi voluerint, quibus in hanc aut in alteram institutorum partem agimur” (*Momus*, p. 6).

*Oraculum, Vaticinium, Cynicus y Corolle*). Siempre central, con todo, es el conflicto entre Virtud y Fortuna, al que se vincula la conducta muchas veces irracional de los hombres que ceden a las propias pasiones, de modo que la locura domina en el mundo;<sup>50</sup> añádanse la condena de la *opinio* (véase arriba) y de los excesos; la preferencia por la posesión de riquezas; la tiranía y la demagogia. Análogamente, “la sátira de Argensola se organiza, en el plano semántico, en oposiciones binarias, características del género, de Horacio a Luciano: el sabio frente al vulgo, la vida retirada frente a la corte, los cuerdos frente a los locos, el dominio de los afectos frente a la desmesura del deseo, que revelan perspectivas ideológicas estoicas”.<sup>51</sup>

El papel antagónico de la Opinión y el Amor propio en el diálogo *Virtud* lo representa la Fortuna, pues allí se expone la vana espera de la Virtud, maltratada por aquella diosa, su principal rival y enemiga, y desterrada de los Campos Elíseos —con la ropa desgarrada y sucia de barro—, delante de la puerta del Olimpo. Se dirige en vano a Mercurio como único interlocutor posible, quien, en su calidad de portero, la invita, finalmente, a irse, ya que los dioses están distraídos y entretenidos con frivolidades, porque incluso el poder de Júpiter depende de la benevolencia de la Fortuna, que también ha conseguido que los amigos que la defendían tengan que abandonarla, perdiendo así la estimación que le guardaban los hombres cuando “estaba en paz en los Campos Elisios, bien acomodada con mis [...] doctos y excelentes varones”:

VIRTUD [...] Ya tú ves cuán destrozada vengo y llena de lodo; sabe que la causa dello ha sido la presunción y poca verdad de la Fortuna. Yo me estaba en paz en los Campos Elisios, bien acomodada con mis viejos Platón, Sócrates, Demóstenes, Cicerón, Arquímedes, Policreto, Praxíteles y otros doctos y excelentes varones que, viviendo, me reverenciaron sobre todas las cosas y hicieron de mí la debida estimación. Y estando con todos estos y con otras insignes personas que venían a mí a saludarme, llega hacia nosotros aquella arrogante, temeraria, presuntuosa, embriaga y disoluta Fortuna, rodeada de gran turba de soldados con pasos soberbios; y así pomposa, llega para mí y me dice: “¡Oh diosa plebeya! ¿No harás tú desde lejos reverencia a los grandes dioses, cuando los ves venir?”. Sentí vivamente estas palabras y así, algo turbada, le respondí: “No podrías tú jamás hacer, ¡oh gran diosa!, que yo sea plebeya, y en caso que yo haya de ceder a los mayores, no se estenderá tu poder tanto que yo me humille

<sup>50</sup> Cf. *Cynicus, Corolle* y, en parte, *Somnium*; véase Ponte (1995-1996: 44-45).

<sup>51</sup> Schwartz (1993: 80).

a ti”. [...] Comenzó en esto aquel gran filósofo Platón a tratar del conveniente oficio con que se había de reverenciar a las personas de los dioses; mas ella, enfadada, “quita allá”, le dijo, “esos tus disparates, que no está bien a los siervos meterse en defender las causas y diferencias de los dioses”. Quiso también Cicerón decir algunas buenas razones para persuadir lo mismo que Platón, pero salió de aquella compañía de gente armada Marco Antonio, que parecía un valeroso gladiador, y, alzando el brazo en alto, plantó un mojicón en la cara a Marco Tulio, el cual y todos aquellos amigos míos, amedrentados de esto, volvieron las espaldas y dieron a huir. Porque ya tú ves que ni Policleto con el pincel ni Fidias con su escoplo ni Arquímedes con el cuadrante, ni todos los demás sin armas se podían defender contra aquellos hombres atrevidos y armados y prácticos en la guerra y acostumbrados a hacer homicidios. Por esta ocasión, hallándome yo, mezquina, abandonada de todos, aquellos hombres feroces cargaron sobre mí con mojicones y coces, y me despojaron de mis vestiduras y me arrojaron en el lodo, y dejándome de esta manera, se fueron riendo tan ufanos, que parece triunfaban de mí y de todas mis cosas. Pero yo, acoceada y acosada de aquella manera, cuando pude volver un poco en mí determiné de subir acá arriba para quejarme al potentísimo y rectísimo Júpiter. He subido, como ves, y, sea Dios alabado, ya ha un mes entero que estoy esperando que alguno me introduzca allá dentro, y no he dejado de rogar a cuantos van y vienen que me negocien una breve audiencia, y siempre me dan alguna nueva excusa por repuesta. Dícenme algunas veces que los dioses están ocupados cómo las calabazas florezcan en tiempo conveniente y otras que están trazando que todas las mariposas nazcan con las alas bien pintadas [...]. Por tanto, ¡oh Mercurio!, pues eres tú el principal mensajero de los dioses, yo te ruego y te suplico, no una vez sino muchas, que quieras abrazar esta mi causa justísima y honestísima; yo te hago cabeza y patrón della. Suplícote que la aceptes; en ti solo está puesta mi esperanza; no me desprecies, porque, si me ven tan ignominiosamente despreciada de vosotros los dioses, los hombres me perderán el respeto y aun al colegio de los dioses será poco honor consentir que estos hombrecillos, aunque yo fuese la más infame de las deidades, me estimen tan poco, que hagan de mí la mofa que te he contado. (*Diálogo de Mercurio y la Virtud*, p. 116)

En este diálogo, como en el *Menipo*, se niega la providencia de Júpiter, que ni siquiera garantiza una solemne *consolatio* ética a la injusticia de la Fortuna, y se muestran las debilidades de los dioses paganos, que, lejos de defenderla, ni siquiera reciben a la Virtud, ocupados en sus triviales quehaceres. La alusión a la impotencia de Júpiter deriva del diálogo de Luciano *Zeus confundido*, que había sido traducido

por Poggio Bracciolini, colega de Alberti en la curia papal, en la década de 1440. También concuerda con uno de los motivos del diálogo *Menipo litigante*,<sup>52</sup> donde se queja a los dioses paganos del desamparo en que quedan los mortales, personalizándolos en Radamanto:

MENIPO [...] ¿Por qué vosotros, los dioses, consentís que solo los que proceden por tan abominables medios alcancen su intento, y no salga jamás la prosperidad de sus casas, y los buenos sean desvalidos y desdichados? ¿Es buen modo ese de acreditar vuestro poder: dar ocasión para que los hombres desamen a la virtud y se burlen della y la tengan por invención ridícula? [...] ¡Oh lástima de los humanos, que solamente abrazan la inocencia para poseer con ella a la fortuna, convirtiendo el objeto en instrumento! (*Menipo litigante*, p. 124)

Son preguntas relacionadas con el *De providentia*, como señaló muy acertadamente Lía Schwart,<sup>53</sup> recordando que el filósofo hispano defiende la causa de los dioses, precisamente por lo dicho por Menipo: los humanos “abrazan la inocencia” para instrumentalizarla y alcanzar la fortuna; si no lo logran, culpan a los dioses. Por lo mismo responde Radamanto afeándoles que achaquen todos sus males a la Providencia:

RADAMANTO Demás, que si vosotros estimásedes las cosas de la vida mortal no en más de cómo ellas son, y no les atribuyédes deidad, no de los sucesos dellas sacaríedes argumento contra la virtud; pero como las adoráis y juntamente medís los juicios divinos en vuestra opinión cada vez que veis perseguido algún justo o que en las lites prevalece la causa injusta, culpáis la

---

<sup>52</sup> El diálogo tiene lugar entre dos personajes, Arsitas y el litigante Menipo: aquel le pregunta por qué defiende el caso de Eróstrato, que desheredó a sus hijos; este explica entonces por qué dio ese consejo a Eróstrato, y para ello le narra su propia experiencia. El relato del caso de Menipo se erige, así, en el núcleo del diálogo: cuenta cómo la herencia de su bisabuelo le fue arrebatada a él también por leguleyos y que, desesperado por su indefensión, bajó al infierno en busca de su bisabuelo Atilio, para fijar por escrito lo que había querido decir en su testamento. Lo encuentra, confirma sus palabras y se dirige al tribunal de Radamanto para sellar la declaración y llevársela a la tierra. Radamanto pronostica su fracaso, pues, aunque su abuelo mismo compareciera en el mundo, los abogados tergiversarían sus palabras; así fue: Menipo perdió la causa. La moraleja ratifica su consejo inicial de que, para que Eróstrato desherede a sus hijos, es mejor desheredar a los hijos y dar el dinero a los abogados antes de que estos se lo quiten, con sufrimiento añadido, en un pleito por el cobro de la herencia.

<sup>53</sup> Schwartz (2006: 440), que abunda al indicar que el subtítulo, precisamente, del diálogo es “Quare aliqua incommoda bonis viris accident, cum providentia sit”.

divina Providencia. [...] Esta respuesta te bastará por ahora, y así deja esta cuestión, porque solo Júpiter la sabe en su verdadera fuente, y tú, no porque no la alcances, dejes de respetar sus preceptos. (*Menipo litigante*, pp. 124-125)

*Virtus*, con todo, es fundamentalmente una batalla alegórica entre virtudes y vicios, entre las armas y las letras (los sabios vencidos por el guerrero Marco Antonio), una modalidad literaria que se remonta a la *Psicomaquia* de Prudencio y, después de numerosas imitaciones medievales, entre las que destaca el *Anticlaudianus* de Alano de Lille, ya en el siglo xv habría alcanzado una representación “heroica” y monumental; la fuente más probable del diálogo de Virtud y Mercurio es posible que sea el libro primero de *Las bodas de Mercurio y Filología*, de Marciano Capella. Con todo, el alto género moral fue alterado en la forma y en los contenidos, convirtiéndose en un grotesco “triumfo de la Fortuna”. Pero no es poco lucianesco reforzar la tendencia a la creación de personificaciones alegóricas; basta ver las protagonistas homónimas de las respectivas *Intercenales*.<sup>54</sup> Por otra parte, la descripción paródica del más allá hace posible un singular enlace entre la tradición “elevada” de la visión, y consecuente revelación de verdades metafísicas y religiosas, y la “mediana” (o, más bien, “baja”) de la invención fantástica, que funciona como pretexto para mostrar la “locura” de los hombres,<sup>55</sup> que enlaza perfectamente con la tradición lucianesca.<sup>56</sup> De hecho, “la recreación lúdica o paródica de motivos mitológicos o filosóficos era ya característica de la sátira menipea en la Antigüedad [...] las traducciones de Luciano que circularon profusamente [...] habían impuesto una visión secular de la mitología clásica”.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> De la citada *Virtus* (con su antagonista *Fortuna*) y de *Patientia* (que dialoga con *Necessitas*); en *Pictura*, las cuatro filiaciones de vicios y virtudes (*Invidia*, *Calumnia*, *Indignatio*, *Inimicitia* y *Miseria*; *Ambitio*, *Contentio*, *Iniuria*, *Vindicta* y *Calamitas*; *Modestia*, *Securitas animi*, *Cura virtutis*, *Laus* e *Immortalitas*; *Humanitas*, *Beneficentia*, *Benivolentia*, *Pax* y *Felicitas*). En *Discordia*: *Iustitia*, *Discordia*, *Termen*, *Voluptas* y *Honos*. En *Suspitio*: *Fama*, *Mnimia*, *Ratio* y *Veritas*. En *Corolle*: *Invidia* y *Laus*. En *Fama*: *Occasio*, *Divitiae*, *Potentia* y *Facinus*. En *Erumna*: *Fortuna*. En *Anuli*: *Consilium*, *Spes* y *Fiducia*.

<sup>55</sup> Klein (1980).

<sup>56</sup> Valdés (2008: 137-140) ilustra y documenta cómo “Luciano, como Séneca, hace dialogar en sus sátiras a personajes históricos y mitológicos [...], personajes históricos de distintas épocas y oficios hablan con otros personajes ficticios, mitológicos, alegóricos o incluso con animales. Menipo, Diógenes, Escipión [...] entre sí o también con personajes mitológicos o alegóricos” (pp. 137-138).

<sup>57</sup> Schwartz (2006: 434).

La historia de Virtud se adecua o combina, en Alberti y Argensola, con otras historias paralelas como la de la Verdad y la de Justicia o Astrea.<sup>58</sup> El alejamiento de la tierra, su suplantación o postergación las acomunan; también su ausencia: la de la Verdad deja al mundo sumido en las apariencias, la falsedad, el engaño a los ojos; la de la Justicia se asume con pesimismo y comporta la preponderancia de gobiernos ineficaces y la infelicidad o desgracia de los gobernados.<sup>59</sup> En el arranque de la “intercenal” *Discordia* y en una posición elevada, Mercurio pregunta a Argos si la ha encontrado; ni siquiera los habitantes de la *Roma triumphans* se acuerdan de ella:

- MERCURIO [...] ¿Has encontrado a la diosa Justicia? Te había ordenado, de parte de Júpiter, que nos informases de su paradero.
- ARGOS La he buscado por todas partes, investigando, mirando por todas partes, preguntando a cada paso e interrogando a cuantos he encontrado. Finalmente, he llegado a la magnífica ciudad que ves a los pies de estas colinas, creyendo que la Justicia querría residir en un lugar particularmente rico y prestigioso; pero ni siquiera su sombra he visto. Al contrario: lo cierto es que ningún mortal se ha atrevido a decir que la ha visto, salvo algunos viejos delirantes de la región en que vivía Evandro [...]: la Justicia solía encontrarse en su grande y antiquísima ciudad, hoy abandonada y en ruinas.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Del mito de Astrea la versión más conocida es la de Ovidio: “victa iacet pietas, et virgo caede madentis / ultima caelestrum terras Astrea reliquit” (*Metamorfosis*, I, 149-150); pero también es conocida la versión de Juvenal: “multa Pudicitiae ueteris uestigia forsan / aut aliqua exstiterint et sub Ioue, sed Ioue nondum / barbato, nondum Gracis iurare paratis / per caput alterius, cum furem nemo timeret / caulibus ac pomis et apero uiueret horto. / Paulatim deinde ad superos Astraea recessit / hac comite, atque duae pariter fugere sopores” (*Sátiras*, VI, 14-20, esp. 19-20). Emparejada con la Verdad aparecerá también en *El alguacil endemoniado*: “—¿Y cómo que no hay justicia! ¿Pues no has sabido lo de Astrea, que es la Justicia, cuando huyendo de la tierra se subió al cielo? Pues por si no lo sabes te lo quiero contar. Vinieron la Verdad y la Justicia a la tierra; la una no halló comodidad por desnuda, ni la otra por rigurosa. Anduvieron mucho tiempo así, hasta que la Verdad, de puro necesitada, asentó con un mudo. La Justicia, desacomodada, anduvo por la tierra rogando a todos, y viendo que no hacían caso della y que le usurpaban su nombre para honrar tiranías, determinó volverse huyendo al cielo. Saliose de las grandes ciudades y cortés, y fuese a las aldeas de villanos, donde por algunos días, escondida en su pobreza, fue hospedada de la Simplicidad, hasta que envió contra ella requisitorias la Malicia. Huyó entonces de todo punto y fue de casa en casa pidiendo que la recogiesen. Preguntaban todos quién era, y ella, que no sabe mentir, decía que la Justicia; respondíanle todos: ‘¿Justicia y por mi casa? Vaya por otra’. Y así no estuvo en ninguna. Subiose al cielo y apenas dejó acá pisadas” (Quevedo, 1991: 162-163).

<sup>59</sup> En Serés (1998: 336-337) traigo algunos paralelos.

<sup>60</sup> “MERCURIUS. [...] Deamne, quam Iovis verbis edixi ut compertam dares, Iustitiam adinvenisti? ARGOS. Nulla a me uspiam gens, dum deam ipsam perquiro indagando, pervestigando, sciscitando percunctandoque, pretermissa est. Postremo hanc sub his montibus, quam vides, pulcherrimam urbem adivi, quod eam arbitrar

La referencia virgiliana a Evandro (*Eneida*, VIII, 96-100) es particularmente irónica, pues Roma fue la cuna de todos los *iura*. En el diálogo *Dédalo*,<sup>61</sup> Bartolomé nos presenta al padre de Ícaro volando. Esta vez, a diferencia de la obra de Alberti, aunque con idéntico punto de vista, Dédalo encuentra a Astrea:

DÉDALO [...] Allí, pues, con vista tan poderosa que pudiera sostener los rayos del sol, vi (pero más resplandeciente que él) a la verdadera Justicia. [...] “Esta diosa, me dijeron, es Astrea, la que vosotros desterrasteis con toda su familia; no se ha querido alejar más de los hombres por acudirles más presto, abriéndoles la puerta, porque, aunque ellos la desterraron, no por eso deja de atender a su enmienda. [...] Díjele que, pues era tan grande su poder, por qué no lo ejercitaba desde allí contra los que la habían desterrado. “¿No te parece, respondió ella, que lo ejercito a toda furia, pues los dejo perseverar en sus errores? ¿Qué mayor justicia tengo de hacer en ellos que dejarlos vivir sin justicia? [...] Ese es el mayor castigo a la malicia humana: bien veo yo que ocupan mis sillas aquellos dos tiranos que me desterraron: es villano el uno y noble el otro; ambos cubiertos con mis vestiduras y adornados con nuestras insignias. (*Dédalo*, pp. 184-185)

El tirano “villano” es el amor propio; el “que se precia de noble del mismo linaje osa llamarse razón de estado”; tal como la definía Botero en 1589, “el estado es un dominio establecido sobre los pueblos y razón de estado es el conocimiento de los medios para fundar, conservar y ampliar tal dominio”.<sup>62</sup> En realidad, planteaba el antiguo conflicto suscitado entre la virtud y la praxis política, porque su esencia

---

lautissimis et ornatissimis sedibus delectari. At dea nusquam minus. Quin vero ne mortalium quidem homo uspiam est, qui se illam vidisse audeat affirmare, preterquam quod apud Evandri sedes Pauli admodum deliri senes [...]: sua quidam sane ampla ete pervetusta, sed admodum diruta atque deserta in urbe, Iustitiam ipsam diversari solitam comminiscuntur”.

<sup>61</sup> Como en el *Menipo*, inserta en su interior un relato muy lucianesco: el vuelo de Dédalo, que recuerda el *Icaromenipo* de Luciano. Dédalo inicia abruptamente el diálogo, explicando a Polites su fuga de Creta, perseguido por los ministros del fisco del rey Minos. Pero Polites le propone disputar sobre su inocencia; es una disputa que sirve para que Dédalo exponga las acusaciones contra el monarca Minos, recordando que este no tenía interés en hacer justicia, pues le encarceló años sin que fuera juzgado. Dédalo se exculpa e inculpa a Minos de haber facilitado los amores ilícitos de Pasifae que engendraron el Minotauro. Ante una nueva objeción de Polites, Dédalo descubre la verdadera causa de su persecución y, con ella, el núcleo temático del diálogo: la imposición de la razón de Estado (que debe subordinarse a la Providencia divina) y la ilustración de los principios básicos del gobierno de un tirano.

<sup>62</sup> Botero (1962: 91).

radicaba en si era o no lícito contravenir la moral y la justicia, Astrea, para lograr los fines políticos adecuados a los intereses del Estado. En su nombre se cometen tropelías innúmeras, como denuncia Dédalo:

DÉDALO [...] la que llaman razón de estado, y por otro nombre buen gobierno, es una policía soberbia que suele atropellar altivamente estas trabazones proporcionales y santas de la justicia y las fieles correspondencias della [...]. Si con propiedad hemos de hablar, justicia libre no la hay en la tierra [...]. Para los reyes, la verdadera justicia es lo mismo que los vestidos viles para los mecánicos, y la razón de estado viene a ser aquel otro vestido reservado y precioso, y deste usan en sus negocios como en honor de alguna deidad. Pero esto desean que se haga tan encubierto, que parezca a los ojos de quien lo mira que solamente corre la justicia escrita, no movida de otro soplo sino del suyo mismo, de su pureza y sencillez; mas el que lo especula con más atención luego descubre la violencia del movedor encubierto. Yo fui tan gran maestro desta ciencia, que descubrí presto el manantial de mi daño, y supe hurtarme a los golpes de él, aunque todo lo que yo entonces sabía no era nada comparado con lo que después aprendí en mejor escuela. (*Dédalo*, pp. 167-169)

Las “trabazones” o reglas de la justicia son obstáculos insignificantes para la “razón de estado”, cuyo objetivo, es, según un Dédalo antimaquiavélico, “reformular la ley de Dios y poner tacha en su sabiduría y en su providencia” (p. 171). Pero a esta debe subordinarse, y no desafiarla,<sup>63</sup> como tampoco lo hace Bartolomé, que plantea, así, uno de los dilemas políticos que informará este pensamiento en el siglo XVII:

DÉDALO Yo, para mí, por certísimo tengo que no hay razón de estado amiga de la virtud si excede los límites en que se incluye la justicia natural, y esta es la que Dios conoce por hija suya, y así queda él obligado al resguardo de todos los daños que a los mortales se les siguieren (si esto puede ser), de administrar con fiel ejercicio los preceptos de esta su purísima justicia. (*Dédalo*, p. 171)

Con todo, no es estrictamente providencialista, pues cree Dédalo que el príncipe debería preocuparse, prioritariamente, del *ius naturale*:

---

<sup>63</sup> Sobre el providencialismo de Bartolomé, el estupendo trabajo de Cuevas (1984).

- POLITES      Todavía pienso que ningún súbdito tiene derecho para huir de su legítimo príncipe, aunque no le guarde justicia, pues tal cual fuere, se lo dio el cielo por superior.
- DÉDALO      ¿Cuándo será, Polites, el día que yo te vea reír de esas finezas fantásticas? Sabe que, en dejando un príncipe de hacer justicia, lo deja de ser; demás, que a nadie en la tierra se le dio poder ni jurisdicción sobre la ley natural que obliga a cada uno a su defensa. Antes el poder de los reyes se debe emplear (y para eso se les dio) en la conservación del derecho natural, y tanto son ellos injustos cuanto se desvían deste fin. (*Dédalo*, p. 176)

Presenta curiosas concomitancias con la intercenal *Cynicus*, donde el protagonista juzga a ciertos gobernantes y administradores de justicia inicuos:

- CÍNICO      [...] Aprendieron a ser prepotentes protegiéndose completamente con el escudo de la ley [...]. En el ejercicio de las magistraturas ciudadanas y en la administración de justicia robaron a las viudas, a los huérfanos y a cualquier ciudadano indefenso. Como hombres políticos, no defendieron la libertad, sino que siguieron los peores instintos; les odiaron todos los ciudadanos que se mostraban atacados en las instituciones libres,<sup>64</sup>

que tiene su contrapartida en el cínico Demócrito:

- DEMÓCRITO      [...] ¿Qué te diré de los jueces? Pensar que entre aquellos doseles y adornos soberbios de los tronos [...] tienen entrada la causa de la viuda ni la de los huérfanos, ni que se encamina su justicia ni que son allí de consideración lágrimas [...]. Verás en esto desquiciada la justicia y parece que está asentada, porque todo esto puede la violencia vestida con la túnica de la suavidad.

A la vista de estos textos y otros muchos que podrían aducirse, Bartolomé Leonardo se muestra como un excelente cultivador de la sátira menipea, apoyada en dos de los modelos más conocidos de Luciano: el descenso al Hades del *Menipo*, en el homónimo *Menipo litigante*, y el vuelo del Icaromenipo en el *Dédalo*; pero con la

---

<sup>64</sup> “CYNICUS. [...] Et didicere in inferenda iniuria id agere, ut legibus ipsi tutissimi sint [...]. Domesticum in magistratu considerando dicendoque iure pupillos, viduas imbecillioresque quosque cives expilarunt. In officio gerendo non libértatem tutati, sed pro intoleranda libidine Omnia suo arbitrio gessere; cives cunctos, qui libertatis cupidus videbantur, odere”.

particularidad de que, practicando la imitación compuesta (sin las *particelle* de los *collages* de Alberti), avvicina sus diálogos a las *Intercenales* de Alberti, que conoce bien, disponiendo el texto mediante contrastes funcionales entre la *pars construens* y la *destruens*. Ya nos lo indicaba el principal de aquellos contrastes, el que se plantea entre la Verdad y la Opinión y que vimos en el iluminador prólogo a las *Intercenales*, o en *Discordia* y *Cynicus*, por no hablar del *Momo*.<sup>65</sup> Baste recordar también los cargos públicos y los jurisconsultos del *Demócrito*, satíricamente cercanos a los del *Cynicus* y a los del *Momo*, que también aparecen en las *intercenales Corolle* y *Nebule*: en ambas se nos ofrece un punto de vista elevado; o sea, *visiones* desde arriba. De Alberti es la “intercenal” *Virtud*, pero también leería las citadas, especialmente *Discordia*, donde se plantea la huida de la Justicia del mundo, de la que ni en Roma, madre del derecho, se deja rastrear su huella.

Argensola recupera al mejor Luciano y al llamado *Lucianus Italicus*, Alberti, sin las moralinas de otros traductores, editores o continuadores españoles. Porque, recuerda, la sátira no es una mera “matraca”, sino una verdadera “philosophia”, que “castigat ridendo mores”, como diría Demócrito, aunque exige un “animus” estoico, que distinga el *logos* y el *pathos*, la verdad y la opinión.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACOCELLA, Mariantonietta (2007), “Appunti sulla presenza di Luciano nelle *Intercenales*”, en Roberto CARDINI y Mariangela REGOLIOSI (eds.), *Alberti e la tradizione. Per lo “smontaggio” dei “mosaici” albertiani*, 2 vols., Prato, Centro di Studi sul Classicismo, vol. 1, pp. 81-139.
- AGUILAR VILLAQUIRÁN, Juan de (trad.), *Las obras de Luciano Samosatense*, Santander, ms. 55 de la Biblioteca Menéndez Pelayo.
- ALBERTI, León Bautista (1890), *Opera inedita et pauca separatim impressa*, ed. de H. Mancini, Florencia, Sansoni.
- (1942), *Momus*, Bolonia, Nicola Zanichelli.
- (1960), *Opere vulgari*, ed. de C. Grayson, 2 vols., Bari, Laterza.
- (2003), *Intercenales*, ed. de Franco Bacchelli y Luca D’Ascia, Bolonia, Pendragon.
- AZAUSTRE, Antonio (e. p.), *Luciano de Samosata y la prosa española de los Siglos de Oro*.
- BOTERO, Giovanni (1962), *La razón de estado y otros escritos*, trad. y ed. de Luciana de Stefano, sel. y est. prel. de Manuel García-Pelayo, Caracas, Universidad Central de Venezuela.

<sup>65</sup> Cf. Cardini (1990: 36-40).

- BUCK, A. (1968), “Democritus ridens et Heraclitus flens”, en *Die humanistische Tradition in der Romania*, Berlín / Zúrich, G. B. Homburg, pp. 101-116.
- CARDINI, Roberto (1990), *Mosaici. Il “nemico” dell’Alberti*, Roma, Bulzoni.
- (1993), “Alberti o della nascita del humorismo moderno”, *Schede Umanistiche*, I, pp. 31-85.
- (2003), “Le *Intercenales* di Leon Battista Alberti. Preliminari all’edizione critica”, *Antichi e Moderni*, I, pp. 98-142.
- CLOSE, Anthony (1990), “Algunas reflexiones sobre la sátira en Cervantes”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXVIII, pp. 493-524.
- (2006), “La dicotomía burlas/veras como principio estructurante de las novelas cómicas del Siglo de Oro”, en Ignacio ARELLANO y Victoriano RONCERO (eds.), *Demócrito áureo: los códigos de la risa en el Siglo de Oro*, Sevilla, Renacimiento, pp. 113-142.
- COROLEU, Alexandre (1994), “El *Momus* de Leon Battista Alberti: una contribución al estudio de la fortuna de Luciano en España”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, VII, pp. 177-183.
- CUEVAS, Cristóbal (1984), “Boecio, fuente de Bartolomé Leonardo de Argensola”, en *Homenaje al profesor Francisco Induráin*, Madrid, Editora Nacional, pp. 183-207.
- EGIDO, Aurora (1998), “Heráclito y Demócrito. Imágenes de la mezcla tragicómica”, en Cristoph STROSETZKI (ed.), *Teatro español del Siglo de Oro: teoría y práctica*, Fráncfort / Madrid, Vervuert / Iberoamericana, pp. 68-101.
- (2000), “La historia del momo y la ventana en el pecho”, en *Las caras de la prudencia y Baltasar Gracián*, Madrid, Castalia, pp. 48-90.
- EZPELETA, Fermín (1993), “Los diálogos lucianescos de Bartolomé Leonardo de Argensola y la tradición del género dialogal clásico”, en José M<sup>a</sup> MAESTRE MAESTRE y Joaquín PASCUAL BAREA (coords.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, 2 vols., Teruel / Cádiz, IET / Universidad de Cádiz, vol. I, pp. 441-449.
- GARCÍA GÓMEZ, Ángel M. (1984), *The legend of the laughing philosopher and its presence in Spanish Literature (1500-1700)*, Universidad de Córdoba.
- GARIN, Eugenio (1975), “Studi su Leon Battista Alberti”, en *Rinascite e Rivoluzioni*, Bari, Laterza, pp. 137-154.
- GRAFTON, Anthony (2009), “A Humanist crosses Boundaries. Alberti on ‘Historia’ and ‘Historia’”, en *Worlds made by words*, Cambridge / Londres, Harvard UP, pp. 35-55.
- GREEN, Otis H. (1935), “Notes on the lucianesque dialogues of Bartolomé Leonardo de Argensola”, *Hispanic Review*, III, pp. 275-294.
- (1952), “Bartolomé Leonardo de Argensola y el Reino de Aragón”, *Archivo de Filología Aragonesa*, IV, pp. 7-112.
- GRIGORIADU, Teodora (2003), “Situación actual de Luciano de Samosata en las bibliotecas españolas (manuscritos, incunables e impresos de los siglos XIII-XVII)”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, XIII, pp. 239-272.

- GRIGORIADU, Teodora (2006), “Francisco de la Reguera: un traductor más y único continuador de Luciano de Samosata en el Siglo de Oro”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, XVI, pp. 181-193.
- (2008), “La traducción castellana de Juan de Aguilar Villaquirán en su contexto de versiones del *corpus Lucianeum: Las obras de Luciano Samosatense...*”, en Ana VIAN y Consolación BARANDA (eds.), *Letras humanas y conflictos del saber: la filología como instrumento a través de las edades*, Madrid, UCM, pp. 325-344.
- HERRERA MALDONADO, Francisco de (trad.) (1621), *Luciano español: diálogos morales, útiles por sus documentos*, Madrid, viuda de Cosme Delgado.
- HIPÓCRATES (1990), *Pseudepigraphic writings*, ed. de Wesley D. Smith, Leiden / Nueva York / Colonia, Brill.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan (1989), *Examen de ingenios*, ed. de Guillermo Serés, Madrid, Cátedra.
- KLEIN, Robert (1980), “El tema del loco y la ironía humanista”, en *La forma y lo inteligible*, Madrid, Taurus, pp. 393-408.
- LÁZARO CARRETER, Fernando (1981), “Imitación compuesta y diseño retórico en la *Oda a Juan de Grial*”, en Víctor GARCÍA DE LA CONCHA (ed.), *Fray Luis de León. Actas de la I Academia Literaria Renacentista (Salamanca, 10-12 de diciembre de 1979)*, Universidad de Salamanca, pp. 193-224.
- LEONARDO DE ARGENSOLA, Bartolomé (1889a), *Menipo litigante, Demócrito, Dédalo, Diálogo de Mercurio y la Virtud*, en Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola (1889), vol. II, pp. 107-188.
- (1889b), *De cómo se remediarán los vicios de la corte y que no acuda a ella tanta gente inútil*, en Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola (1889), vol. II, pp. 241-253.
- (1889c), *Del estilo propio de la sátira*, epístola al conde de Lemos, en Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola (1889), vol. II, pp. 295-301.
- (1889d), *Sobre las cualidades que ha de tener un perfecto cronista*, en Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola (1889), vol. II, pp. 255-277.
- (1974), *Rimas*, ed. de José Manuel Blecua, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe.
- (e. p.), *Dédalo. Demócrito. Menipo litigante. Carta sobre el estilo de la sátira*, ed. de Lía Schwartz, en colaboración con Isabel Pérez Cuenca.
- LEONARDO DE ARGENSOLA, Lupercio y Bartolomé (1889), *Obras sueltas de Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola, coleccionadas e ilustradas por el conde de la Viñaza*, 2 vols., Madrid, M. Tello.
- LÓPEZ DE VILLALOBOS, Francisco (1950), “Tractado de las tres grandes, conviene a saber: de la gran parlería, de la gran porfía y de la gran risa”, en *Los problemas de Villalobos*, en *Curiosidades bibliográficas*, Madrid, Atlas (“BAAEE”, xxxvi), pp. 449-455.
- LORENTE USÁN, Francisca (1990), *Bartolomé Leonardo de Argensola, literato e historiador*, tesis doctoral inédita, Universidad de Zaragoza.
- MARINA SÁEZ, Rosa M<sup>a</sup>, Pedro PEIRÉ SANTAS, Juan Carlos PUEO DOMÍNGUEZ y Estela PUYUELO ORTIZ (2002), *El horacianismo en Bartolomé Leonardo de Argensola*, Madrid, Huerga & Fierro.
- MARSH, David (1998), *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor, Michigan UP.

- MATTIOLI, Emilio (1980), *Luciano e l'Umanesimo*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1953), *Biblioteca de traductores españoles*, vol. IV, Madrid, CSIC.
- MICYLLUS, Jacobus (1538), *Luciani Samosatensi opera, quae quidem extant omnia*, Fráncfort, Christianus.
- MORREALE, Margherita (1949), *Pedro Simón Abril*, Madrid, CSIC.
- NIDER, Valentina, y Clizia CARMINATI (eds.) (2007), *Narrazione e storia tra Italia e Spagna nel Seicento*, Trento, Università degli Studi.
- PELLICER Y SAFORCADA, Juan Antonio (1778), *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*, Madrid, Antonio de Sancha.
- POHLENZ, Max (1967), *La stoa: storia di un movimento spirituale [1948-1949]*, pres. de V. E. Alfieri, 2 vols., Florencia, La Nuova Italia.
- PONTE, Giovanni (1995-1996), “La visione morale di Leon Battista Alberti e i chiaroscuri delle sue *Intercenali*”, *Interpres*, xv, pp. 37-55.
- PSEUDO HIPÓCRATES (1564), *Epistulae [1545]*, Lyon, trad. de Juan Cornario.
- QUEVEDO, Francisco de (1991), *El alguacil endemoniado*, en *Sueños y discursos*, ed. de Ignacio Arellano, Madrid, Cátedra, pp. 134-169.
- RALLO, Asunción (2006), “La sátira lucianesca. El *Cróton* entre los lucianistas italianos y la sátira erasmista”, en Carlos VAILLO y Ramón VALDÉS (eds.), *Estudios sobre la sátira española en el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, pp. 105-127.
- REGUERA, Francisco de la (trad. y cont.), *Las historias verdaderas de Luciano*, ms. 17729 de la BNE.
- RINALDI, Rinaldo (2002), “Parodia come allegoria. Il *Momus* e la parodia classica”, en “*Melancholia christiana*”. *Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*, Florencia, Leo S. Olschki, pp. 111-140.
- ROBINSON, Charles (1979), *Lucian and his influence in Europe*, Chapell Hill, University of North Carolina Press.
- SCHWARTZ, Lía (1990), “Golden Age Satire: transformations of genre”, *Modern Language Notes*, CLV, pp. 260-287.
- (1993), “Modelos clásicos y modelos del mundo en la sátira áurea: los *Diálogos* de Bartolomé Leonardo de Argensola”, en Manuel GARCÍA MARTÍN (ed.), *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro. Actas del II Congreso de la AISO*, Universidad de Salamanca, vol. 1, pp. 75-93.
- (2000), “La representación del poder en la sátira áurea: del rey y sus ministros en el *Dédalo* de Argensola y en los *Sueños* de Quevedo”, en Augustin REDONDO (ed.), *Le pouvoir au miroir de la littérature en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, París, Université de la Sorbonne Nouvelle, pp. 33-48.
- (2002), “Bartolomé Leonardo de Argensola: las voces satíricas de un humanista aragonés”, *Caliope*, VIII, pp. 51-73.
- (2006), “Fábula mitológica y sátira: *Menipo litigante* de Bartolomé Leonardo de Argensola”, en Melchora ROMANOS et álíi (coords.), *Homenaje a Ana María Barrenechea*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 431- 442.

- SERÉS, Guillermo (1997), “Comentario retórico de *El licenciado Vidriera*”, en Manuel CRESPILO y José LARA GARRIDO (eds.), *Comentario de textos literarios*, anejo IX de *Analecta Malacitana*, pp. 109-125.
- (1998), “‘A mis soledades voy...’: fuentes y motivos principales”, *Anuario Lope de Vega*, IV, pp. 329-339.
- (2000), “La obra y los autores. De la ‘comedia’ a la ‘tragicomedia’”, en Fernando de ROJAS (y “antiguo autor”), *La Celestina*, ed. de Francisco Lobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Carlos Mota e Íñigo Ruiz Arzálluz, est. prel. de Francisco Rico, Barcelona, Crítica, pp. LI-XCI.
- TOVAR, Antonio (1949), *Luciano*, Barcelona, Labor.
- VALDÉS, Ramón (2006), “Rasgos distintivos y *corpus* de la sátira menipea española en su Siglo de Oro”, en Carlos VAILLO y Ramón VALDÉS (eds.), *Estudios sobre la sátira española en el Siglo de Oro*, Madrid, Castalia, pp. 179-207.
- (2008), “La historia en la sátira menipea: de Séneca y Luciano a Alfonso de Valdés y los modelos humanistas”, en Ana VIAN y Consolación BARANDA (eds.), *Letras humanas y conflictos del saber: la filología como instrumento a través de las edades*, Madrid, UCM, pp. 127-181.
- VESCOVO, Piermario (1999), “La Virtù e i parpaglioni. Dosso Dossi e lo pseudo Luciano (Leon Battista Alberti)”, *Lettere Italiane*, LI, pp. 417-433.
- (2000), “La Virtù dea nel volgarizzamento di Niccolò da Lonigo”, *Albertiana*, III, pp. 249-255.
- VIAN, Ana (2002), “El Scholástico de Cristóbal de Villalón. Un manifiesto por el humanismo en la hora de los especialistas”, *Boletín de la Real Academia Española*, LXXXII, pp. 309-351.
- VIVES COLL, Antonio (1959), *Luciano de Samosata en España (1500-1700)*, Valladolid, Sever-Cuesta.
- WIND, Edgard (1937), “The Christian Democritus”, *Bulletin of the Warburg Institute*, I, pp. 180-182.
- ZAPPALA, Michael O. (1982), “Luciano español”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXI, pp. 25-43.
- (1990), *Lucian of Samosata in the Two Hesperias*, Potomac, Scripta Humanistica.