

ACTAS DEL  
VIII CONGRESO INTERNACIONAL  
DE LA  
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE  
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

22-26 de septiembre de 1999

PALACIO DE LA MAGDALENA

*Universidad Internacional*

*Menéndez Pelayo*

Al cuidado de

MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO

con la colaboración de Laura Fernández

CONSEJERÍA DE CULTURA  
DEL GOBIERNO DE CANTABRIA  
AÑO JUBILAR LEBANIEGO  
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL  
SANTANDER

•MM•

ACTAS DEL  
VIII CONGRESO INTERNACIONAL  
DE LA  
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE  
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN  
FACULTAD DE LA MAGISTERIA  
UNIVERSIDAD DE CANTABRIA  
41013 Santander, España

Al cuidado de

MARGARITA BRIBAS Y SILVIA BRISO  
con la colaboración de Laura Rodríguez

© Asociación Hispánica de Literatura Medieval

Depósito legal: SA-734/2000

Carolina Valcárcel

*Tratamiento de textos*

Gráficas Delfos 2000, S.L.

Carretera de Cornellá, 140

08950 Esplugues de Llobregat

Impresión

## HÉRCULES EN LA ENCRUCIJADA ENTRE ITALIA Y ESPAÑA

GUIDO M. CAPPELLI

Universidad Autónoma de Barcelona

Para Fulvio Delle Donne

ENTRE LOS DIOS (o semidioses) que la Antigüedad dejó en herencia a la civilización occidental, sin duda Hércules ocupa un lugar de honor. Desde la época arcaica, los griegos habían forjado el mito del héroe que –nacido del semen de Júpiter– pone su fuerza y su ingenio (la *ratio* y la *vis*) al servicio de la humanidad, hasta alcanzar la inmortalidad. Los griegos mismos proporcionaron la exégesis alegórica y moral que, a través de la mediación latina, pasó a la Edad Media cristiana, no sin contradicciones, y perdiendo poco a poco su significación «humana», hasta convertirse en pura alegoría escriturística.<sup>1</sup> Para nuestro propósito, no hará falta más que simplemente recordar la transcendencia que, para el lector hispano, tenía la figura del héroe griego en su calidad de mítico fundador de España, «padre de la patria», cargado de tintes nacionalistas y significados políticos, desde los tiempos lejanos de la *Primera crónica general* y del Tudense,<sup>2</sup> hasta la elaboración literaria de Enrique de Villena en sus *Doce trabajos*.

Pero antes de convertirse en divinidad, Hércules había tenido que escoger, en el umbral de la adolescencia, entre los dos caminos que se ofrecen al hombre, el de la Virtud y el del Vicio, áspero y dificultoso el primero, fácil y atractivo el segundo. Jenofonte, en sus *Memorabilia* (II, I, 21-22), cuenta en detalle la ardua elección, remitiendo a la autoridad del sofista Pródico de Ceos:

Quando Heracles estaba pasando de la niñez a la adolescencia, momento en el que los jóvenes al hacerse independientes revelan si se orientarán en la vida por el camino de la virtud o por el del vicio, cuentan que salió a un lugar tranquilo y se sentó sin saber por cuál de los

<sup>1</sup> Para todo ello, véase el excelente estudio de F. Gaeta, «L'avventura di Ercole», *Rinascimento*, V:2 (1954), pp. 227-260.

<sup>2</sup> Véase únicamente R.B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Gredos, Madrid, 1970, pp. 14-32 y *passim*; la mitificación en sentido nacionalista no es propia sólo de España: F. Gaeta, art. cit., pp. 250-251 y n. 1, menciona el caso de Borgoña.

dos caminos se dirigiría. Y que se le aparecieron dos mujeres altas que se acercaban a él, una de ellas de hermoso aspecto y de naturaleza noble, engalanado de pureza su cuerpo, la mirada púdica, su figura sobria, vestida de blanco. La otra estaba bien nutrida, metida en carnes y blanda, embellecida de color, de modo que parecía más blanca y roja de lo que era y su figura con apariencia de más esbelta de lo que en realidad era, tenía los ojos abiertos de par en par y llevaba un vestido que dejaba entrever sus encantos juveniles.<sup>3</sup>

La historia fue divulgada por Cicerón, en un pasaje famoso del *De officiis* (I, XXXII, 18):

Nam quod Herculem Prodicus dicit, ut est apud Xenophontem, cum primum pubesceret, quod tempus a natura ad deligendum, quam quisque viam vivendi sit ingressurus, datum est, exisse in solitudinem atque ibi sedentem diu secum multumque dubitasse, cum duas cerneret vias, unam Voluptatis, alteram Virtutis, utram ingredi melius esset.<sup>4</sup>

Se trataba de una de las grandes metáforas que la literatura doctrinal había creado para representar y pensar el drama ético del hombre, plasmándola en la imagen del *bivium* que se presenta al hombre al entrar en la madurez, simbolizado por la Y, la letra «pitagórica», porque su inventor fue, según una mitografía muy difundida, Pitágoras.<sup>5</sup> Las dos tradiciones, la de la Y por un lado, y la de Hércules en el *bivium*, por otro, a veces se solapan, pero no siempre coinciden. A partir de la Antigüedad tardía y a lo largo de toda la Edad Media, mientras Hércules seguía con sus «trabajos», e independientemente de él, la Y se convirtió en un *tópos* con una extensión amplísima, desde Lactancio y San Jerónimo, hasta Petrarca, pasando por multitud de eruditos y predicadores medievales.<sup>6</sup>

En cuanto a Hércules ante la encrucijada, su supervivencia es mucho más accidentada. La éxegesis cristiana era poco propensa, obviamente, a la deificación de los hé-

<sup>3</sup> Citamos de la traducción española de J. Zaragoza (Gredos, Madrid, 1993, pp. 66-67).

<sup>4</sup> Cf. también *De officiis* II, V, 25, para la idea de la fama en conexión con el mito de Hércules (rasgo fundamental de los desarrollos prerrenacentistas): «magis est secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis aut iuvandis maximos labores molestiasque suscipere imitantem Herculem illum, que hominum fama beneficiorum memor in concilio coelestium collocavit...».

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, la formulación de Isidoro, *Etymologiae* I, III, 7: «Y litteram Pythagoras Samius ad exemplum vitae humanae primus formavit; cuius virgula subterior primam aetatem significat, incertam quippe et quae adhuc se nec vitii nec virtutibus dedit. Bivium autem, quod superest, ab adolescentia incipit: cuius dextera pars ardua est, sed ad beatam vitam tendens; sinistra faciliior, sed ad labem interitumque deducens».

<sup>6</sup> Cabría, desde luego, añadir más, a partir de Virgilio, *Aeneida*, VI, 540 y ss. y del comentario *ad loc.* de Servio: un recorrido a través de las múltiples versiones de estas tradiciones en el documentado volumen de W. Harms, *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, Fink, Munich, 1970; cf. también C. Pascal, «Il bivio della vita e la "Littera Pythagorae"», en *Miscellanea Ceriani. Raccolta di scritti originali...*, Milán, 1910, pp. 59-67; F. Rico, *Vida u obra de Petrarca, I. Lectura del «Secretum»*, Antenore, Padua, 1974, pp. 304-305, y «Ubi puer, ibi senex». Un libro de Hans Baron y el *Secretum* de 1353», *Quaderni Petrarqueschi*, IX-X (1992-1993), pp. 204-206; véase también el comentario de E. Fenzi al pasaje pertinente del *Secretum* de Petrarca (III, 151-152), en su edición (Mursia, Milán, 1992), pp. 369-370.

roes paganos,<sup>7</sup> y menos aún a la de conceptos ahora ya religiosos, como virtud y vicio:<sup>8</sup> de hecho, las menciones de esta variante del mito hercúleo parecen muy escasas durante toda la Edad Media, hasta el punto que Theodor Mommsen habló de su «complete absence from the work of mediaeval writers and artists».<sup>9</sup>

Como en tantas otras ocasiones, es en Italia que revive nuestro mito, devuelto a su sentido ético y laico, donde Hércules recobra su valor como símbolo de la libre voluntad y de la gloria humanas; y, una vez más, el artífice es Petrarca. Un pasaje del *De vita solitaria* (II, IX, 4) es especialmente significativo, por poner el mito en relación (bajo influjo de Cicerón) con un concepto enteramente humanístico, la idea de fama, la gloria humana que se hace *opinio divinitatis*:

Ipsa Hercules in solitudine sanum illud consilium vitae coepit ..., quando velut in bivio diu multumque hesitans ad postremum spreta voluptatis via semitam virtutis arripuit, quam indefesse gradiens non ad humanae modo gloriae verticem, sed ad opinionem divinitatis evectus est.<sup>10</sup>

Petrarca citaba de Cicerón, concretamente del pasaje del *De officiis* que acabamos de leer. A partir de la cita petrarquesca, el *bivium* de Hércules vuelve a tener plena

<sup>7</sup> De hecho, el héroe griego sufre una cristianización que desnaturaliza completamente su significado: F. Gaeta, «L'avventura di Ercole», ha podido hablar de «muerte» del mito en su sentido humano, para transformarse en «figura Christi» o incluso ataviarse con prendas caballerescas, ya que «i padri della chiesa, impegnati nella lotta per la vera religione contro le falsità ingannevoli e diaboliche dei pagani trovavano in Ercole quasi il contraltare di Cristo: l'uomo divenuto iddio e il dio fattosi uomo» (p. 235).

<sup>8</sup> La larga y autorizada mención de Lactancio, por ejemplo, refuta explícitamente la significación «humana» del *bivium*: «Has igitur vias longe aliter inducimus, quam induci a philosophis solent, primum quod utriusque praepositum esse dicimus ducem utrumque immortalem, sed alterum honoratum, qui virtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum, qui vitiis ac malis» (*Divinae Institutiones* VI, III, 14; *vid.* también VI, III, 17 y I, 18), y es que los *pagani* «ad corpus ... et ad hanc vitam quam in terra ducimus, fines earum viarum rettulerunt» (VI, III, 9); Agustín arremete contra la idea de divinizar la virtud en *Civitate Dei* IV, xx: «Virtutem quoque deam fecerunt, quae quidem si dea esset, multis fuerit praeferenda. Et nunc quia dea non est, sed donum Dei est, ipsa ab illo impetretur, a quo solo dari potest, et omnis falsorum deorum turba vanescet»: para todo ello (y para el lugar central que tiene Petrarca en la cuestión), *cf.* Th. Mommsen, «Petrarch and the Story of Choise of Hercules» [1953], en *his Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca, Nueva York, 1966<sup>2</sup>, pp. 175-196, esp. pp. 175-180 y 193-195; el «rechazo» de Lactancio está bien comentado en C. Pascal, «Il bivio della vita», pp. 61-62.

<sup>9</sup> «Petrarch and the Story», p. 175; los avatares antiguos y modernos de Hércules en la encrucijada han sido reconstruidos por E. Panofsky, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neuen Kunst*, Leipzig-Berlin, 1930; reimpr. Mann, Berlín, 1997. Los datos ulteriores aportados por H. Silvestre, «Pour le dossier de l'Y pythagoricien», *Le Moyen Age*, LXXXIV (1978), pp. 201-209, arrojan una única cita de nuestra variante, en un sermón del siglo XII, que la toma de Cicerón (p. 205).

<sup>10</sup> La señalación se debe al importante artículo de Th. Mommsen, «Petrarch and the Story» (esp. pp. 181-184), que trae también el otro lugar del *De vita solitaria* (I, IV, 2); en varios otros pasajes, Petrarca se refiere al *bivium*, sin citar a Hércules: véanse los textos mencionados por F. Rico, *Vida u obra de Petrarca*, en la n. 6, que discute su significado dentro de la ideología petrarquesca.

ciudadanía en el humanismo italiano, colocándose en el centro de una red de sugerencias culturales que pasan por la recuperación de un par de textos clásicos de importancia crucial. En su *De laboribus Herculis*, al narrar el segundo trabajo del héroe, Coluccio Salutati no se limita al conocido autor latino: refiere, desde luego, «teste Cicerone», la versión escueta de nuestra historia, mencionada ya por su maestro, pero, justo a continuación, apela a una nueva *maxima auctoritas*: «Hec ille. Quod an verum fuerit aliter compertum non habeo. Miror tamen, licet hoc idem testetur maxime auctoritatis Basiliius».<sup>11</sup>

En efecto, en su famosa alocución *A los adolescentes (De libris gentilium legendis)*, «manifiesto» en favor de los *studia humanitatis* sobre la utilidad y la necesidad de la literatura pagana, Basilio Magno relata el mito en cuestión, remitiendo él también a Pródico:

[Pródico] se expresaba así...: cuando Heracles era muy joven, con apenas la edad de vosotros ahora, y meditaba a cuál de los dos caminos dirigir sus pasos, el que conduce a través del esfuerzo a la virtud o el otro más fácil, se le acercaron dos mujeres, que eran Virtud y Malicia. Y que, aun sin pronunciar palabra, mostraban al punto por su apariencia exterior lo que las diferenciaba. Pues la una se procuraba belleza con el arte de la cosmética y, disipada en una vida muelle, llevaba suspendido tras de sí todo un enjambre de voluptuosidades: de todo aquello hacía exhibición pretendiendo atraer a Heracles hacia sí con promesas incluso mayores. La otra, en cambio, estaba consumida y reseca, tenía una mirada austera y le decía cosas bien diferentes: que no le prometía ningún libertinaje ni placer, sino innumerables esfuerzos, fatigas y peligros, por toda la tierra y el mar, y que el premio de todo aquello era llegar a ser dios, según el relato de aquél. Y que Heracles acabó por abrazar precisamente a esta última.<sup>12</sup>

En el Occidente de aquellos años, Basilio era una novedad editorial: el mismo Coluccio, escribiendo, probablemente en 1405-1406, a fray Giovanni de San Miniato una famosa epístola en defensa de las letras clásicas, alude a la versión de la obra llevada a cabo por Leonardo Bruni, versión que alcanzó una enorme difusión a lo largo del siglo XV.<sup>13</sup>

Desde entonces, el mito hercúleo tendrá cada vez más difusión en la Italia humanista,<sup>14</sup> pero a nosotros nos interesa ahora centrarnos únicamente en un episodio de

<sup>11</sup> III, VII, 1-2, ed. B.L. Ullman, *Thesaurus Mundi*, Zurich, 1951, I, p. 182 (Th. Mommsen, «Petraich and the Story», p. 191).

<sup>12</sup> Cito de la traducción de T. Martínez Manzano (Gredos, Madrid, 1998, pp. 42-43).

<sup>13</sup> Cf. *Epistolario* di Coluccio Salutati, ed. F. Novati, IV, Roma, 1905, p. 185: «vellem autem dialogum sanctissimi patris Basilii, quem nuper nobis transtulit in latinum ex greco vir peritissimus Leonardus Aretinus; vellem, imo volo, quod legas...». La versión fue llevada a cabo antes de 1403, según H. Baron, *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig, 1928, pp. 160-161 (el prólogo se publica en las pp. 99-100).

<sup>14</sup> Sólo a título de indicación, piénsese en el *Commento* de Francesco Filelfo al soneto XIII del *Canzoniere*

su trayectoria. Algunos decenios más tarde, en torno a 1442, en Florencia, el cardenal Bessarion, en una de sus primeras labores como traductor del griego, había vertido al latín precisamente la fuente tanto de Cicerón como de Basilio, los *Memorabilia* o *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, dedicándoselos al cardenal Giuliano Cesarini, poderoso expresidente del Concilio de Basilea.<sup>15</sup> Teniendo en cuenta la importante recuperación de Jenofonte que se produjo en la Italia del Cuatrocientos,<sup>16</sup> es posible suponer que la traducción alcanzó cierta difusión (aunque muchísimo menos que la pieza de Basilio), sobre todo en medios eclesiásticos, como lo demuestra la presencia de algunos manuscritos de la época, entre los que destacan el Vat. Lat. 1.806, copia en limpio para el dedicatario, y el oxoniense, Bodleian, canon. class. lat. 131, escrito en 1453 para el cardenal Colonna;<sup>17</sup> por otra parte, poseemos testimonios de la acogida del texto entre los contemporáneos, como los elogios de Guarino o la valoración, a decir verdad no muy positiva, expresada por Pío II.<sup>18</sup>

de Petrarca: véase F. Tateo, «Francesco Filelfo tra latino e volgare», en R. Avesani, G. Billanovich et alii, *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte, Atti del XVII Convegno di Studi Maceratesi (Tolentino, 27-30 settembre 1981)*, Padua, 1986, p. 81. Siempre a la zaga de Th. Mommsen, «Petrarch and the Story» (pp. 179-180), importa aquí recordar las palabras de Antonio Averlino, el Filarete, que en su *Trattato di Architettura*, escrito entre 1461 y 1464, así se expresa a propósito de la elección de Hércules: «Vero è che Seneca [sic: se trata ciertamente de un error de autor por Senofonte] le discrive [las virtudes] in forma di donna vestita di bianco, e'l vizio pure in forma di donna molto adornata di begli vestimenti e figure che in sonno venissono dinanzi a Ercole, e a dimostrarli che ciascheduno dovesse seguitare le sue vestigie, così il Vizio come la Virtù ognuno gli profferiva de' suoi frutti, e chi dolci e chi bruschi. E lui, come savio, prese più presto i li bruschi che» dolci. Sí che ... mi missi a fantasticare e pensare, tanto che pure mi venne nella mente di figurare il Vizio e la Virtù in una figura sola, ciascuna di per sé...» (II, ed. A.M. Finoli y L. Grassi, *Il polifilo*, Milán, 1972, pp. 532-533). Ulteriores amplias indicaciones de fuentes literarias e iconográficas en Panofsky, *Hercules am Scheidewege*, E. Tietze-Conrat, «Notes on "Hércules at the Crossroad"», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XIV (1951), pp. 305-309.

<sup>15</sup> Cf. J. Monfasani, «Still more on "Bessarion Latinus"», *Rinascimento*, serie II, XXIII (1983), p. 224; también, *Idem*, «Bessarion Latinus», *Rinascimento*, serie II, XXI (1981), p. 166, n. 6; un perfil biográfico de Bessarion (y también de Cesarini) en *Dizionario Biografico degli italiani*, s.v.; el cardenal y erudito griego, por otra parte, estuvo en relación con la corte de Castilla, al dedicar a Juan II la versión latina de una homilía de san Basilio (no la *ad adulescentes*, vid. n. 25); J. Monfasani, art. cit., pp. 224-228 (con el texto del prólogo a Juan II, pp. 226-228).

<sup>16</sup> Para los manuscritos griegos de los *Memorabilia* (cerca de una treintena), cf. M. Bandini, «Osservazioni sulla storia del testo dei *Memorabili* di Senofonte in età umanistica», *Studi Classici e Orientali*, XXXVIII (1988), pp. 271-291.

<sup>17</sup> Cf. C. Bianca, «La formazione della biblioteca latina del Bessarione», en *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento*, I, Scuola vaticana di paleografia, diplomatica e archivística, Ciudad del Vaticano, 1980, pp. 119-120: a mediados del Cuatrocientos, los dos se encontraban en Roma. Otros códices cuatrocenistas importantes son el de la Stadtbibliothek de Nürnberg (Colección Solger, Ms. 54 2º), escrito en Italia, y el de Basel, Öffentliche Bibliothek der Universität, que, además de la versión de Bessarion, en el fol. 77 contiene un *excerptum* de los *Memorabilia* que habla precisamente de *Hercule Prodicus*, testimonio, pues, de la difusión independiente de nuestro mito: cf., respectivamente, P.O. Kristeller, *Iter italicum*, III (The Warburg Institute, Londres-Leiden, 1983, p. 674a), y V (*ibid.*, 1990, p. 54a). Sobre las versiones de los *Memorabilia*, vid. V. Brown, P.O. Kristeller, F.E. Kranz, *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, VII, Catholic University of America Press, Washington, 1992, pp. 164 y ss.

<sup>18</sup> El juicio de Guarino, en su *Epistolario*, II, ed. R. Sabbadini, Venecia, 1916; reimpr. Turín 1967, pp.

Como es bien sabido, la situación de los estudios literarios en Castilla era hartamente distinta. En este lado del Mediterráneo, durante el siglo XV, los *studia humanitatis* se abrieron paso con fatiga y con rasgos bastante peculiares. Sin tener que retomar la *vexata quaestio* sobre el mayor o menor grado de «humanismo» de la cultura literaria anterior a Nebrija,<sup>19</sup> será suficiente recordar que en el articulado panorama castellano, una vertiente se caracterizó por el esfuerzo de introducir en la Península algunas de las novedades que se estaban produciendo en la cultura italiana coetánea: un «talante» innovador, una postura «vanguardista» que, entre contradicciones y limitaciones, intentó realizar la asunción progresiva de toda una serie de tópicos, ideas, elementos ideológicos y literarios, y sobre todo textos, clásicos, humanísticos o las dos cosas a la vez: baste sólo la mención de nombres como el de Santillana y Juan de Mena, suficientes de por sí a evocar todo un ambiente intelectual.<sup>20</sup> Es a este ambiente al que hay que atribuir el mérito de introducir en Castilla el mito de Hércules en la encrucijada, gracias también a la versión de la fundamental epístola de San Basilio, que constituye precisamente uno de esos episodios de intercambio cultural dirigido a tal renovación del panorama literario y doctrinal. No hará falta insistir en su importancia en la formación del ideal humanístico de esta vanguardia de la cultura castellana cuatrocentista, una importancia que prescinde de la difusión cuantitativamente reducida de la obra con anterioridad a los últimos años del siglo, cuando se multiplican las ediciones (cuatro, antes de que se acabe el siglo XV), en concomitancia, por lo demás, con el difundirse de la tradición del *bivium* en la Península.<sup>21</sup> Sólo cabe recordar que ya Al-

614-615 (carta 875, de 1453); la valoración de Piccolomini en G. Voigt, *Il risorgimento dell'antichità classica, ovvero Il primo secolo dell'Umanismo*, II, trad. it. D. Valbusa, Florencia, 1888, p. 158: «Quanto ai «Detti memorabili di Socrate» di Senofonte, egli [Pío II] s'asteneva da ogni giudizio, perché non era in grado di leggere l'originale; ma nella traduzione latina li trovava ben poco piacevoli».

<sup>19</sup> Bastará remitir, por un lado a las contribuciones de K. Kohut, «El humanismo castellano del siglo XV. Replanteamiento de la problemática», en *Actas del VII Congreso Internacional de Hispanistas*, II, ed. G. Bellini, Roma, 1982, pp. 639-647, y O. Di Camillo (véase la nota siguiente), ambos vueltos a ensalzar los caracteres «humanistas»; por otro lado, a las poderosas matizaciones, que articulan y hacen más complejo el cuadro, de F. Rico, *Nebrija frente a los bárbaros*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978; y «Petrarca y el «humanismo catalán»», en *Actes del Sisè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Roma, 28 set.-2 oct. 1982), Montserrat, 1982, pp. 257-291.

<sup>20</sup> Dentro de la amplia literatura sobre el tema, una síntesis, tan rápida como eficaz, ofrece G. Serés en el *Estudio preliminar* a Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna y otros poemas*, ed. C. De Nigris, Crítica, Barcelona, 1994, pp. IX-XXXI; véanse, además, O. Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV*, Fernando Torres, Valencia, 1975; J.N.H. Lawrance, «Nuevos lectores y nuevos géneros. La epistolografía en los albores del Renacimiento español», en *Idea del Renacimiento español. Concepto y periodos*, ed. V. de la Concha, VII Academia Renacentista, Salamanca, 1988, pp. 81-99, y «Humanism in the Iberian Peninsula», en *The Impact of Humanism in Western Europe*, ed. A.E. Goodman y A. Mackay, Longman, Londres, 1990, pp. 220-258.

<sup>21</sup> Cf. L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus «ad adolescentes». Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Librairie Droz, Ginebra, 1973, pp. 204-209; J.N.H. Lawrence, «La traducción española del «De libris gentium legendis» de Saint Basile, dédiée au Marquis de Santillane (Paris, BN Ms. esp. 458)», *Atalaya*, I (1991), pp. 81-99, esp. pp. 86-98; texto de la traducción, pp. 100-115.

fonso de Cartagena, en los años veinte, había mencionado la versión bruniana de esta obra: «libellum quendam Basiliï, quem e Graeco in Latinum pro Coluccio amico suo idem Leonardus converterat».<sup>22</sup>

Antes, sin embargo, y con independencia tanto de Basilio como, *a fortiori*, de Jenofonte, Enrique de Villena se revelaba como el intelectual más consciente de la Castilla de su tiempo, al utilizar el mito hercúleo en su sentido más «humanístico», y con ello revelaba haber captado perfectamente su significado ético y cultural. En los *Doce trabajos de Hércules*, al narrar la lucha del héroe contra el gigante «Ateleo» (Ache-lous), Villena así «declara» el significado del mito:

Por Ércules se entiende el buen propósito del omne virtuoso que por propio trabajo elije e escoge vida en la qual pueda conservar virtud ... [el gigante] toma primero figura de sierpe de muchas pintadas colores trayendo en la boca venino. Esto faze el mundo mostrando las sus prosperidades e placeres siquiere bienandancia ... E de otra parte trae en la boca el peli-groso escondido venino de vicios e penalidades que procura a los que se reposan o confían en los sus delites. El omne virtuoso comete afogar esta sierpe engañosa por menospreçio del mundo e conosciamiento de su miseria.<sup>23</sup>

Creemos que el meollo significativo de la imagen de la encrucijada ya está todo aquí. Villena se nos presenta, una vez más, como el intelectual que trae a las letras españolas la novedad en forma de elementos innovadores tomados de las literaturas clásicas.<sup>24</sup> Porque si la fuente del Marqués es, como él mismo declara, Ovidio (*Metamorfoseon* IX, I-LXXXVIII), también es posible que la sugerencia de su «declaración» en el sentido de la encrucijada le procediera del pasaje de Cicerón que vamos manejando.

Ahora podemos volver a la obra de Basilio. Unos treinta años después, hacia 1445, probablemente por mediación del jurista converso Pero Díaz de Toledo, miembro del *entourage* del Marqués de Santillana, ésta había sido vertida al castellano precisamente para el Marqués.<sup>25</sup> En la traducción castellana no falta el episo-

<sup>22</sup> *Declinationes*, ed. A. Birkenmajer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XX (1917-1922), pp. 163-164; se trata de «la première mention de cette oeuvre que nous ayons pu trouver dans les lettres ibériques» en palabras de J.N.H. Lawrence, «La traduction espagnole», p. 84. Cartagena, por otro lado, se había encontrado con Hércules en la encrucijada al traducir, en los primeros años veinte, el *De officiis* de Cicerón: cf. *Libro de Tulio: De Senetute, De los Ofiçios*, ed. M. Morrás, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1996, pp. 258-259 y n. 272.

<sup>23</sup> Ed. M. Morreale, Real Academia Española, Madrid, 1958, pp. 74-75 (cap. VIII. «Como Ateleo el gigante fue vencido e sobrado. Estado de menestral»).

<sup>24</sup> Para una opinión parecida, cf. V. Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique de les états de la société dans l'Espagne médiévale*, ELLUG, Grenoble, 1997, p. 261, n. 46.

<sup>25</sup> Cf. Schiff, *La Bibliothèque*, pp. 71 y 81-82 (texto del prólogo); la datación en J.N.H. Lawrence, «La traduction espagnole», p. 89; el autor también insiste, oportunamente, en que el traductor estuvo animado por «le même propos apologétique et protreptique en faveur des *studia humanitatis* qui avait animé le jeune Bruni» con que, en la dedicatoria, se lanzaba «le gant aux ennemis de l'humanisme qui insultaient la poésie et l'éloquence» (pp. 86-87; por lo visto, aquí también se emplea por vez primera en castellano el

dio de Hércules: merece la pena volver a escuchar las palabras de Basilio con la voz de un castellano del pleno siglo XV:

Este [Pródico sophista] dixo así ...: Hércules, quando era mançebo quasi desta vuestra he-dat, mucho e lunga mente aver pensado entresý quál vía tomaría, por quanto veía dos caminos, uno ala delectaçión e otro ala virtud; e dubdando assi, que llegaran a él dos matro-nas, las quales eran la Virtud e la Malicia. E como quier que ellas callavan, luego como las vido le fue conosçida la differença dellas. Ca paresçióle la una dellas con gran cura ornada, abundante en deleytes e que de todos los viçios traýa gran conpañia en pos de sí, e mostrán-dole todas aquellas cosas e offreciéndole otras muchas más, tentava de levar consigo a Hér-cules. La otra enpero áspera e dura e oteando con gran rigor dixo tales cosas, que ella non offresçía deleyte ninguno nin folgura, mas trabajos, sudores, e peligros infinitos quele cunplía passar en mar e en tierra; pero quel galardón de aquello sería (según aquel dezía) que sería fecho dios. E final mente dize que esta siguió Hércules.<sup>26</sup>

Alrededor de aquellos mismos años, Hércules aparecía en otra pieza profunda-mente significativa entre las que se hicieron por impulso del culto mecenas: en el prólogo a su traducción de las *Genealogie deorum gentilium* de Boccaccio, Martín de Ávila, otro allegado del Marqués, exalta a Santillana como dechado del nuevo caballe-ro, capaz de conjugar perfectamente el *ocium litteratum* con las habilidades munda-nas («en campo como en campo, siguiendo los fechos de la insigne miliçia, e en casa como en casa, dándose al estudio de notables cosas...»): dentro de tal marco ideológi-co, evocando la gloria que toca a aquellos que así saben conducir su vida, el *exemplum* que más le parece adecuado a Martín es precisamente el de nuestro Hércules:

Alaba a Hércoles la antyguridad, e cuentan dél las fablas e poéticas fiçiones, que, como él se viesse un día en medio de dos caminos de los quales el uno hera el de la virtud, el otro el de la delectaçión, e considerase consigo mesmo quál de aquellos devía elegir e seguir, como el uno, es a saber el de la virtud, se mostrase muy áspero e muy grave e muy difiçile de caminar, e el otro, conbiene a saber el de la delectaçión, se le mostrase muy llano e muy espaçioso e muy plazentero, que él deliberó de seguir el camino de la virtud.<sup>27</sup>

término «estudios de humanidad»). A. Gómez Moreno (*España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Gredos, Madrid, 1994, p. 89) comete una imprecisión al confundir esta traducción con la de la otra homilia de Basilio, llevada a cabo por Bessarion (véase arriba, n. 15).

<sup>26</sup> Basilio, *De la reformación dela ánima* V, XV, traducción atribuida a Pero Díaz de Toledo (ed. J.N.H. Lawrence, «La traduction espagnole», pp. 106-107).

<sup>27</sup> En la primera línea, rechazó la enmienda del editor *de las* y mantengo el *del* del manuscrito; asimismo, en la penúltima línea, recupero e *el otro* del manuscrito, enmendado, incomprensiblemente, *ell otro*. El editor es J. Piccus, «El traductor español de *De genealogia deorum*», en *Homenaje a Rodríguez-Moñino*, II, Castalia, Madrid, 1966, pp. 59-75 (texto en las pp. 64-71, nuestra cita en la p. 67), quien descubrió el manuscrito (Madrid, Biblioteca Lázaro, Ms. 657) que contiene el prólogo íntegro de Martín y el nombre de Santillana, a quien se dedica la obra; corregía así a Schiff (*La bibliothèque*, pp. 333-339), quien, al describir un códice, acéfalo, de la misma obra, pertenecido al Marqués, supuso que el autor de la traducción fuese

En este caso, parece que el autor se ciñe, más que a la versión detallada ofrecida por Basilio, a la más sintética que relata Cicerón, a pesar de las ampliaciones estilísticas que alargan el texto; aunque, la mención del distinto grado de dificultad de los caminos, ausente en Cicerón, podría hacer pensar también en un eco basiliano, siendo, de todas formas, imposible (al menos de momento) establecer la prioridad cronológica entre la traducción de Pero y la de Martín de Ávila, lo que permitiría, lógicamente, poder suponer una relación de filiación o cuando menos un contacto.<sup>28</sup> Con todo, lo importante es, a todas luces, la procedencia de la cita del mismo ambiente cultural santillanesco, como un elemento innovador más entre los que ese ambiente introdujo en la literatura de la época.

En tal contexto, no sorprende que la primera mención original de nuestro Hércules en las letras castellanas se deba a Juan de Lucena, uno de los intelectuales más empeñados en el esfuerzo renovador, hombre estrechamente vinculado con los planteamientos del «humanismo romancista» de corte italianizante; y, como se sabe, él mismo influido por el humanismo italiano en su versión «romana», dada su estancia en la curia entre 1458-1464, aproximadamente.<sup>29</sup> En su *De vita felici*, rematando una amplia digresión sobre la excelencia de la fama, el protonotario inserta el mito de Hércules en la encrucijada. Lo hace en una forma sintética, pero lo suficientemente extensa como para calificarse de esencialmente «basiliana», aunque bastante personal, acaso no exenta, como veremos, del estímulo de la *auctoritas* jenofonteas. Éste es el pasaje:

Encontrado con dos deas Hércules, la una llamada *Vicio*, cortesana garrida, muy oliente y delicada: le hizo grandes blandicias; la otra, *Virtud*, deforme, silvestre, maniculosa y faldicinta, se le mostró muy áspera. A ésta siguió, pero —por su premio, que era ser al fin deificada— mira cuánto los graios celebran su nombre: qui dellos perjura por Hércules, face verdat su mentira.<sup>30</sup>

Merece la pena subrayar el marco en que se sitúa la cita. Hemos aludido al significado del concepto de *fama* en el programa humanístico; es sabido, por otro lado, su

Pero Díaz (p. 334); el autor francés también publica nuestro prólogo (pp. 334-339), aunque en la versión incompleta.

<sup>28</sup> Piccus no parece preocuparse por el problema de la datación; lo único que se puede conjeturar es que, al igual que en el caso de la *Ad adolescentes*, entre los títulos con que se nombra a Santillana en la dedicatoria, no se incluye el de Marqués, con lo cual el *terminus ante* tiene que ser el 8 de agosto de 1445.

<sup>29</sup> Utilizo la edición de A. Paz y Melia, *Libro de vida beata por Juan de Lucena*, en *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892, pp. 103-205, esp. p. 136. La figura de Lucena está recibiendo en estos últimos años una atención renovada por parte de la crítica, con sendas intervenciones de valor, a decir verdad, desigual: para un análisis de su perfil cultural, con especial referencia al *De vita felici* y a sus relaciones con la literatura coetánea, cf. G.M. Cappelli, *El «De vita felici» de Juan de Lucena en su contexto literario*, proyecto de investigación inédito, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1999.

<sup>30</sup> *De vita felici*, ed. cit., p. 136.

valor crucial en la cultura castellana de esta época. Pues bien, nos encontramos precisamente en la amplia digresión que en el *De vita felici* se dedica a la fama que puede y debe ornar la vida de un gran caballero, allí en el cénit del *climax* de *laus* cantada a la «gloria divina de fama inmortal, que los mortales más deseamos», después de una galería de figuras ejemplares, antiguas y modernas, en plena exaltación de la dignidad de la vida pública, cuando, por un momento, parece que los interlocutores hayan hallado un punto de acuerdo. Es como culminación de tal construcción retórico-ideológica cuando aparece Hércules, como para resaltar el valor enteramente humano —al tiempo que lo novedoso— del antiguo mito recuperado.

Porque el caso es que, a estas alturas cronológicas, en Castilla, la formulación de Juan de Lucena tiene un indudable aspecto de novedad. En efecto, a pesar del prestigio de Hércules en la literatura castellana de esta época, ni los lugares donde uno podría esperárselo —el *Favor de Hércules contra fortuna* de Santillana o el *Inventionario* de Alfonso de Toledo (por poner algún ejemplo entre muchos que hemos rastreado)—, ni, en general, el resto del panorama literario, parecen hacerse eco de nuestra tradición.<sup>31</sup>

Es fácil, pues, que Lucena —relacionado, vale repetirlo, por tantos aspectos con el entorno del Marqués de Santillana— haya querido resucitar la antigua tradición, estimulado por la sugestión italiana, quizá incluso movido por la lectura directa del texto de los *Memorabilia*, puesto que en Roma había tenido que estar en contacto con los ambientes intelectuales vinculados a la curia, pero acordándose en primer término del texto de Basilio, venerado y sobre todo novedoso en la literatura castellana de su época. Porque, como en otros casos documentados en el *De vita felici*,<sup>32</sup> se trataba de lanzar un tópico inusual en su ambiente literario, recalcar, a través de una antigua tradición recuperada, la nueva atmósfera «humanística» que Lucena quiere infundir en su diálogo, y, en definitiva, tomar posición en el debate cultural.

En realidad, parece claro que la reviviscencia del mito de Hércules en la encrucijada (o, mejor dicho, ante la elección entre virtud y vicio) es un indicio de un nuevo gusto, una señal de identidad «humanista» más, entre las tantas que el humanismo —el italia-

<sup>31</sup> El *bivium* —sin Hércules— reaparece, significativamente, con Nebrija: «Laetatus sum, ita me Deus bene amet, pervenisse vos iam ad bivium, quemadmodum [quae ad modum ed.] ait Poeta, partes ubi se via findit in ambas. Non dico illas quarum altera tendit ad Elisios, altera ad pallentes umbras Erebi noctemque profundam, sed ad illas quibus insistent latini sermonis studiosi...»: *Vocabulario latín en romance*, ed. J. McDonald, Madrid, 1981, p. 199; para los desarrollos posteriores, *vid.* F. Bouza, «Vida moral del alfabeto», *Fragmentos*, XVII-XIX (1991), pp. 17-29, con interesantes consideraciones sobre la mezcla de «las cuatro tradiciones» vinculadas con la Y, Hércules y el *bivium* —bíblica, virgiliana, prodicia y pitagórica» (p. 24) — y alguna indicación sobre los ecos hispánicos en los siglos XVI-XVII, esp. pp. 17-19; y es que el mito se sigue empleando, por ejemplo en el *Sueño del Infierno* de Quevedo: A. Rothe, *Quevedo und Seneca. Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*, Librairie Droz, Ginebra-París, 1965, pp. 35-36.

<sup>32</sup> El de la «introducción» en las letras castellanas del glorioso tópico de la *translatio studii* no es el único, pero es de los más llamativos: *cf.* G.M. Cappelli, El «De vita felici», pp. 21-22; de entre la abundante bibliografía allí citada, léanse especialmente las consideraciones (pioneras, y no es el único caso) de J.A. Maravall, *Antiguos y modernos*, Alianza, Madrid, 1998<sup>3</sup>, pp. 217-220.

no de una forma, el castellano de otra distinta— iba difundiendo en forma de tópicos, mitos, consignas —las «favole antiche», en definitiva. Todo ello fue una aportación genuina del humanismo italiano, a partir de Petrarca, y a lo largo de todo el siglo XV, la época que, con diferencia, lleva más honda que cualquier otra la huella de la cultura italiana. En el terreno concreto de la influencia en la cultura castellana, el mito, con toda su significación, representa una pieza, de importancia y belleza no secundaria, en el conjunto de ideas que fueron trasplantadas de un sistema cultural a otro y, en definitiva, vinieron a conformar la renovación del «humanismo vernáculo». Que Lucena así lo entendiera, y que así quisiera transmitirlo a su entorno intelectual y literario, parecen indicarlo, dentro de su texto, al menos dos factores: en primer lugar, el contexto, esa larga exaltación de la fama en que se inserta la alusión luceniana a Hércules, exaltación que, presente originalmente en la formulación petrarquesca, hace de contorno a todos los testimonios que hemos ojeado, y que de alguna manera sugiere que el premio por los *trabajos* del hombre para alcanzar la virtud está dentro de un horizonte exclusivamente humano, y no transcendente. Pero hay más: la calificación de *deas* aplicada a *Virtud* y *Vicio* —que no está en Basilio— parece desafiar abiertamente la prohibición agustiniana, que Lucena, desde luego, no puede ignorar, y al mismo tiempo casa perfectamente con toda una práctica discreta y sutilmente crítica hacia los valores de la sociedad cristiana que, entre líneas, se percibe en más de un momento a lo largo de todo el tratado luceniano, como también en otras piezas cuyos autores son judíos conversos. Así que Hércules puede acabar planteándonos una pregunta inesperada, pero no por ello menos ineludible: ¿realmente será casualidad el que esa palabra, puesta en boca de un converso, esté escrita por un converso?