

El exilio de la Virtud. Textos espurios en el corpus luciano de los siglos XV-XVI y su influencia literaria: Alberti, Vegio y sus derivados entre España e Italia¹

Ana Vian Herrero
(Instituto Universitario Menéndez Pidal
Universidad Complutense, Madrid)

La Europa moderna, hasta fechas tardías, leyó como originales lucianescos varios diálogos cuatrocentistas italianos, tres en especial: *Virtus Dea* de León Battista Alberti – una de las *Intercoenali*, su primera obra en imitación del samosatense–, el *Dialogus Veritatis et Philalethes ad Eustachium fratrem* y el *Palinurus* de Maffeo Vegio,² todos con compleja historia editorial y larga influencia paneuropea, sobre todo por haber ingresado a partir de cierto momento en el corpus luciano canónico.

Ni el estilo, ni el humor, ni los referentes culturales, ni la ideología permitirían confundir hoy a estos autores con el samosatense desde un análisis filológico sólido, como han mostrado varios estudiosos desde el lejano Mancini.³ Pero ese análisis llegó muy tarde, lo que ayuda a explicar algunas cuestiones. Posiblemente, para que pudieran tenerse por textos de Luciano, haya que ver a estos autores y sus obras como síntoma esencial y muy valioso de un momento de cambio en la consideración del samosatense: del Luciano más retórico y pedagógico, moral, de gusto bizantino, al satírico e incisivo, cínico, escéptico o filoepicúreo desde el punto de vista filosófico, que avanza en y durante el siglo XVI. Como textos puente, no olvidan al Luciano retórico y pedagógico, pero comienzan a apreciar al cínico, que poco a poco se convierte en herramienta heurística ante el conflicto con autoridades o con textos institucionales, abriendo entre los más ilustrados el camino a las crisis ya plenamente modernas.⁴

Desde el punto de vista literario, Luciano colmaba sin duda una laguna para la prosa satírica cuatrocentista: su producción era más fácil de imitar que el verso y completaba la vía, ya transitada por ellos, de Aristófanes y la tradición esópica. A principios del Cuatrocientos los humanistas asimilan que de las ficciones lucianescas puede desprenderse una lección moral sutil, pero las figuras asequibles de ese repertorio son aún limitadas;⁵ por eso, para crear sus personajes, recurren también a alegorías abstractas que conectaban mejor con la tradición latina de ficciones edificantes, ya bien conocida. Hacia 1470 hay versiones latinas de veintiséis obras distintas de Luciano, sólo cuatro de ellas traducidas más de una vez: *Calumnia*, *De sacrificiis*, *Charon* y *Vitarum auctio*. En 1500 son treinta y cuatro las obras vertidas al latín, sólo catorce impresas. En esa misma fecha hay veinte ediciones de trece obras diferentes de Luciano, en general una selección del canon moral, con excepción de *Vera Historia* por Lilius Castellanus y *Asinus* debida a Poggio. La *Virtus* de Alberti y el *Palinurus* de Vegio aparecen ya en varias ediciones (Avignon 1494; París 1505 y 1515). Se documenta, entre otros extremos,

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto I+D del MINECO de España FFI2012-33903, con sede en el Instituto Universitario Menéndez Pidal (UCM).

² Asimismo –y de otro modo– la *Disceptatio inter Terram, Solem et Aurum*, también de Vegio.

³ Imprimió y analizó la *Virtus dea* Mancini 1890, 132-35 y [1882] 1971², 45 y 160; Garin 1952, 640-645 la reimprime con traducción italiana, y Garin 1974; versión inglesa de Marsh y examen de mss. y ediciones en Alberti 1987, 21-22, 228-229. Para los textos de Vegio, de nuevo Mancini (1887).

⁴ Pueden verse ejemplos ilustrativos de la evolución del personaje de Caronte en Hemeryck.

⁵ Véase sobre todo el utilísimo catálogo final de Lauvergnot-Gagnière, y otras referencias adelante.

que la *Virtus* “traducida” por Aretino se adquiere en 1512.⁶ En la caracterización más aceptada del lucianismo cuatrocentista, realizada entre otros por Mattioli, Zappala (1990, 46, 51, 63 y *passim*) y Marsh (1998), se encuentran algunos rasgos significativos para comprender el caso: los imitadores unen al modelo del sirio otras fuentes como Cicerón, Plauto, Terencio o Esopo; incluyen el testimonio de la cultura contemporánea (a diferencia de la sátira universal y universalizadora de Luciano); la presencia de ideales positivos se hace visible, sobre todo en algunos autores, y con ella el alejamiento correlativo de la imparcialidad escéptica –o sólo negativa–, arreligiosa, de Luciano; la tendencia a la perorata ciceroniana y el tratadismo se enseñorean de los textos imitadores.

Pero la inclinación ideológica que se vislumbra es igualmente pertinente. Estos primeros humanistas anuncian en varios aspectos las controversias de la época de la Reforma, y por eso los reformadores los adoptaron para la historia de la pre-Reforma.⁷ La atribución a Luciano de los opúsculos de Alberti o Vegio no se entiende sin esa maniobra historiográfica de la Reforma, declarándolos precursores de sus anhelos y reivindicándolos, junto a otros, para su cultura con menos desconfianza que al mismo samosatense. Ocurre sobre todo con Vegio y Poggio, que levantaron menos suspicacias que otros. En el caso de Vegio la relación entre Luciano y Reforma era clara porque tras la lectura e imitación, el lombardo creaba, a la zaga de Alberti, el vínculo entre sátira filosófica y asuntos contemporáneos: así ocurría, por ejemplo, con su crítica al aspecto venerable exterior de los sacerdotes que, en cambio, expulsan a Veritas violentamente del templo en su *Veritas et Philalethes*. Con mayor motivo en el caso de las sátiras de Poggio y, sin duda, en el de Alberti, como se verá.

No es sorprendente. Los primeros lucianistas italianos (Aurispa, Poggio, Eneas Silvio, Alberti, Vegio, Valla, el Galateo, etc.) ya tuvieron cargos eclesiásticos en la administración vaticana y ya miraban críticamente a una iglesia simoníaca y corrupta;⁸ recuperarlos –a Poggio en particular, a Eneas Silvio, a Vegio– para la historia de la pre-Reforma era para los protestantes autorizarse en una operación cultural de largo alcance, y vital. Erasmo, por su parte, tuvo también un papel destacado como intermediario. Maduró su formación humanística en ese fermento italiano y en él comprendió el alcance del molde del diálogo, al que inoculó otras novedades. Profundizar, por tanto, en esa deuda de Erasmo –al que a su vez utilizarán otros lucianistas, varios de ellos luego convertidos en luteranos– es aún una vía de trabajo fructífera. Renaudet demostró desde antiguo (1954) la relación Valla-Erasmo. Y Alberti, Poggio, Eneas Silvio, Pontano y Galateo son puentes hacia el de Rotterdam (Robinson 1979, 96 o el conjunto del análisis de Mattioli). El canon lucianesco del siglo XV se prolonga de forma natural en el XVI, pero en pocos años se vislumbra una diferencia sustancial: entre los cuatrocentistas hay escasas referencias a las implicaciones que tienen para la cristiandad las actitudes del sirio hacia la filosofía y la religión; se lo considera un moralista ameno y con estilo divertido, no un anticristo; así lo lee y así lo imita el siglo XV. El siglo XVI, que hereda el mismo canon, se cree en parte más original de lo que es, hasta que se instala la visión del Luciano escéptico; por ejemplo, Petrus Mosellanus en la epístola dedicatoria de su traducción de *Cataplus*, insiste en que la lección moral debe introducirse con lenguaje hermoso, y que Cristo enseñó su doctrina por medio de parábolas y alegorías.⁹ Siguiendo

⁶ Robinson 1969 (ed. Erasmus 363-364); Hemeryck 130-135; Sidwell 1975, 1-45; Lauvergnet-Gagnière 340-421; Zappala 1990, 45 y 123; Marsh 1998, 10-11 y 15-41.

⁷ Mattioli, en especial 180-190 y *passim*; Zappala 1990, 51-54, 56 y *passim*; Marsh 1998.

⁸ Mattioli 39-70, 72-73 y capítulos sucesivos; Marsh 1998, 1-40.

⁹ Robinson 1979, 96; Mattioli 140-144. No hay cesura entre los humanistas del Cuatrocientos, Erasmo y los erasmistas españoles del Quinientos; la continuidad es obvia y hace tiempo que se conoce. Para la

sin duda la misma huella cuatrocentista, los ejercicios oratorio y de inverosimilitud de Luciano se convierten en Erasmo y Moro –con diferencias entre ellos– en una gran maniobra de actualización para su momento histórico (Lauvergnat-Gagnière 197-201).

Los dos autores aquí examinados, Alberti y Vegio, tienen importancia en la historia del lucianismo occidental, pero es, vista en perspectiva histórica, incomparable la aportación del primero de ellos, en profundidad y en volumen. Como sintetizó Mattioli:

L'incontro fra Luciano e l'Alberti è il più importante forse dell'umanesimo, prima dell'incontro fra Luciano ed Erasmo. Luciano viene letto dall'umanista non come un classico distaccato e lontano, ma piuttosto come un contemporaneo; una lettura che non sarà storicamente ortodossa, ma che è estremamente vitale. L'Alberti trova così la via di esprimere i suoi ideali umanistici nella imitazione di un classico; ed è il fatto più importante; già altri avevano letto Luciano prima di lui, nessuno lo aveva interpretato. È l'Alberti, in realtà, che ricupera Luciano all'umanesimo. (Mattioli 100)¹⁰

Por todos estos motivos, ambos humanistas pertenecen a ese grupo de transición, tanto literaria como ideológica, que hace natural, comprensible y no falsamente antagónico el paso de una generación de lucianistas a la siguiente, floreciente en el siglo XVI ya dentro y sobre todo fuera de Italia, la de –y perdónese una enumeración caótica además de incompleta– los Erasmo, Moro, Rabelais, Des Périers, Dolet, Cordier, Vives, Sachs, Hutten, Melanchthon, Moltzer, Mosellanus, Hegendorff, Schottenius, Cognatus, Sambucus, Aretino, Gelli, Ochino, Lando, Franco, Doni, Ferreira de Vasconcelos, uno y otro Valdés, Jarava, Arce de Otálora, varios anónimos, etc., es decir, la de la Europa escindida y desgarrada por las guerras de religión.

1. Pequeña historia de una atribución

El destino apócrifo de estos textos, extensísimo en espacio y tiempo, tiene que ver, salvo una excepción, con la difusión del Luciano latino más que con el vertido del samosatense a las lenguas vernáculas. No sólo porque los originales sean italolatinos, sino porque los traslados a las lenguas vulgares son, salvo en Italia, más tardíos. A la altura de 1533 los opúsculos del samosatense traducidos al latín por diversos eruditos occidentales, notablemente en Alemania e Italia, era de sesenta y siete, y la versión latina de las *Opera omnia* por el helenista luterano Moltzer (Micyllus) en 1538, de enorme fortuna, amplía definitivamente el número de lectores cultos paneuropeos, marcando un antes y un después en la difusión y consideración de Luciano, sin duda al menos en la difusión latina.¹¹ Moltzer incorpora tanto las muy conocidas versiones previas de Erasmo y Moro como algunas italianas del siglo anterior, añade varias de humanistas del norte y realiza de nueva planta las que faltaban para completar el corpus. Su éxito es inmediato (con tres nuevas reediciones: 1543, 1546, 1549), se traslada a sus continuadores (Cognatus –el antiguo secretario de Erasmo– y Sambucus, 1563) y alcanza al siglo XVII

recepción de Italia por Erasmo véanse, entre otros, los trabajos clásicos de Renaudet, Garin (1971, 11), Cantimori (en especial 40-87) o Seidel Menchi.

¹⁰ Únase el panorama de Marsh 1988 y de Marsh (ed. Alberti 1987), que dedica muchas páginas al lucianismo de Alberti.

¹¹ Lauvergnat-Gagnière (50-51). “Le travail de Micyllus est devenu la source unique où l'on vient chercher les matériaux pour toutes les éditions qui lui seront postérieures, et qui seront en majorité bilingues” [griego-latín] (53). También, entre otros, Zappala 1990, 125-127.

con los importantes esfuerzos de Ioannes Bourdelotius (1615) y Ioannes Benedictus (1619) en prensas francesas.¹²

Limitándose aquí al estricto campo del corpus luciano, las imitaciones de Alberti y Vegio se consideraron casi inmediatamente como traducciones de obras originales de Luciano, con pocas reservas. La *Virtus dea* albertiana (c. 1434), que corrió manuscrita (a nombre de Luciano, y también de Aurispa, Marsupini, Erasmo...), ingresó en la antología lucianesca italiana de Leonicensis (ms. c. 1464, editada a partir de 1523) y, lo más significativo, en la versión latina de *Opera omnia* que editó Moltzer en 1538 y toda Europa consideró canónica, por tanto en sus herederas; incluso fue atribución aceptada por diversos imitadores e hicieron falta tres siglos largos para que Mancini identificara al verdadero autor.¹³ A fines del siglo XV *Virtus* reaparecía editada en compañía del *Palinurus* de Vegio (y otros textos) en la colección lucianesca de Venezia, Bevilacqua, 1494 (Lauvergnat-Gagnière n° 2002), hecho importante para el inicio de la carrera literaria paneuropea de los dos opúsculos apócrifos; volvieron a aparecer juntos en Leipzig, Lotter, 1513 (Lauvergnat-Gagnière n° 2012). El texto albertiano se presenta como traducción de Carolus Aretinus en la antología lucianesca de Strasbourg, Johann Schott, 1519 (Lauvergnat-Gagnière n° 2088); este baile de nombres es fenómeno frecuente entre las primeras traducciones.

La historia editorial de los textos de Vegio es más enrevesada, sobre todo la del diálogo *Palinurus* (o *De felicitate et miseria*, ms. de 1445;¹⁴ ed. Roma, G. Lauer, 1470), que contamina a la transmisión de su previo *Dialogus Veritatis et Philalethes*.¹⁵ *Palinurus* aparece atribuido por error a Rinucius en esta edición romana de Lauer, igual que el *Charon* de Luciano (Lauvergnat-Gagnière n° 2001); salvo en otro caso en que se adjudica a Poggio,¹⁶ sí se imprime a nombre de Vegio –no de Rinuccio Aretino o de Poggio, ni tampoco de Luciano– y con su verdadero título –o subtítulo– en Köln, William Caxton, 1473.¹⁷ También en 1497 se incluye en una antología de escritos de Vegio (Milano, Guillaume Le Signerre), aunque en el mismo año y ciudad el impresor Ulrich Scinzenzeler lo ponía a nombre de Luciano.¹⁸ *Palinurus* se edita en otras compañías en Avignon, Pierre Rohault, 1497 y en su reedición de Paris, Gaspard Philippe, 1505

¹² Lauvergnat-Gagnière (378-403, núms. 2038 a 2154); Zappala 1990, 127-137.

¹³ Véase arriba, n. 3. Para *Virtus dea* incorporada por Moltzer cito por el ejemplar BH FLL28257 de la Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla” (UCM), 347r.-349r. Para el diálogo de Alberti: Robinson 1979, 86-95; Mattioli 74-100; Lauvergnat-Gagnière 27, 34-35, 45; Dezzi Bardeschi *et. al.* 36; Zappala 1990, 123, 131, 141, 143, 147, 192-197; Marsh 1998, ix, 19, 33-35, 83-85; Coroleu 179; Grigoriadu 2003, 253 y 258 y Grigoriadu 2010, 35, 110-112.

¹⁴ Cód. Riccardiano 671, f. 86 (Mancini 1887, 209n.); sobrevive en más de doce mss. y se incluyó en seis incunables de obras de Luciano en latín desde la edición romana de 1470 (Sidwell 1975, 58 y 217 y Sidwell 1986, 241-253; Mattioli 149-150; Zappala 1990, 131; Marsh 1998, 67-71).

¹⁵ Para los diálogos de Vegio, relación de sus obras en Raffaele (83 y ss., 116-118); estudios en especial Sidwell 1975, 217-222 y 222-226, y Sidwell (1986); Robinson 1979, 84-85; Mattioli 148-152 [*Palinurus*], 152-157 [*Philalethes*]; Lauvergnat-Gagnière 43-45; Zappala 1990, 52-55; Marsh 1998, xi, 67-71 [*Palinurus*], xi, 19, 67, 110-114 [*Philalethes*], y 67, 160, 162-167, 177 [*Disceptatio*, aunque sin problemas de atribución en este caso]. Referencia a la atribución lucianesca del *Palinurus* también en Goldschmidt 7-8 y Thompson 4.

¹⁶ Raffaele 116; Goldschmidt 14; Mattioli 149; Zappala 1990, 55.

¹⁷ El subtítulo, *De felicitate et miseria* (Lauvergnat-Gagnière 43, donde consta por inadvertencia *De festivitate et miseria*) es aquí su título, dentro de un volumen de *Dialogi decem*: Mattioli 150.

¹⁸ Goldschmidt 14 y Mattioli 150, quien añade la explicación al hecho: Scinzenzeler reproduce la edición antes citada de Venecia, Simone Bevilacqua da Pavia, 1494, que se reeditó mucho (Milán 1497; Venecia 1500; Bolonia 1502; Milán 1504, Venecia 1517) y aún llega, por ejemplo, en una edición de *OC*, a Amsterdam 1743.

(Lauvergnat-Gagnière nºs 2004 y 2008).¹⁹ En el siglo XVI apareció en la traducción italiana de Luciano por Leonicensino (desde 1525) y en las ediciones latinas de Luciano desde Moltzer (1538). También fue Mancini (1887) quien identificó al verdadero autor.

En la edición de *Opera omnia* de Moltzer (Frankfurt 1538) se contenía ya la advertencia siguiente:

Duo hi dialogi sequentes [es decir, *Virtus dea* de Alberti y *Palinurus* de Vegio], Luciani non sunt, neque graece scripti etiam, sed quia a doctis Italiae, cum Lucianicis eodem titulo coniunctos accepimus: ne horum quidem lectione fraudare quenquam uoluimus, praesertim cum ad exemplum Lucianicorum aliquo modo effecti et ipsi essent...²⁰

Es decir, Moltzer, aunque claro que esta vez no encuentra originales griegos, reconocía la *Virtus* y el *Palinurus* —los en efecto por él incluidos—²¹ más bien como imitaciones latinas al estilo de Luciano, pero obra de italianos doctos. Recuerda que estos textos parecieron apócrifos al olfato filológico de Aldo (Lauvergnat-Gagnière 53), pero señala que él opta por no decepcionar a sus lectores, lo que nos da idea de que ambos diálogos cuatrocentistas han consolidado ya entonces su fama y cuentan con el aprecio letrado. Otro tanto harán las traducciones derivadas de Micyllus. *Palinurus* de Vegio y *Virtus dea* de Alberti se encuentran aún en ediciones seiscientistas latinas de *Opera omnia* de Luciano, pese a la advertencia de inautenticidad, que se repite en idénticos términos hasta tiempos tardíos.²² *Palinurus* (o *De felicitate et miseria*), como diálogo entre Charon y Palinurus, tiene alguna analogía con el *Dialogus Veritatis et Philalethes ad Eustachium fratrem*, ms. que lo antecede en un año (c. 1444). La fortuna de los dos fue enorme, aparte otras obras que dieron más fama a su autor.

Sin embargo, el *Dialogus Veritatis et Philalethes* tuvo una historia editorial menos compleja,²³ porque sí llegó a ser impreso a nombre de Vegio con más constancia (desde la ed. Köln, William Caxton, 1473), aunque ingresa en varias ediciones de obras completas del samosatense desde 1619. De aquí arranca el equívoco si atendemos a Goldschmidt: una edición de Cracovia 1512 (Florian Ungler) lo atribuye a Luciano;²⁴ pero medio siglo antes la versión italiana muy reformada, aún cuatrocentista y manuscrita (c. 1464), de Niccolò da Lonigo o Leonicensino, introducía el texto como “Demarato per

¹⁹ Han de tenerse asimismo en cuenta las ediciones conjuntas con *Virtus* de Alberti desde finales del siglo XV antes reseñadas.

²⁰ Luciano de Samósata 1538, 339v.-346r. [*Palinurus*] y 347r.-349r. [*Virtus*] respectivamente; cito de nuevo por el ejemplar BH FLL28257 de la Biblioteca Histórica “Marqués de Valdecilla” (UCM) y he consultado también el ejemplar BNE 3-6.570. Mattioli 149; Zappala 1990, 131.

²¹ No editaba el *Veritas et Philalethes*, con el que *Palinurus* también se asoció y confundió. Grigoriadu (2009, 110, n. 240) corrige a Zappala (1990, 146), que afirma la inclusión de *Palinurus* y *Philalethes* en Moltzer y Cognatus, pero ellos sólo incorporan el *Palinurus*, no el *Philalethes*, seguramente porque el primero, como diálogo con Caronte, tenía un aura más lucianesca y comprometida que el segundo.

²² Por ejemplo, en la ed. Basilea 1619, IV, 531, 563, en Saumur 1619 y en muchas otras posteriores (entre ellas Amsterdam 1687, 846): cf. Mattioli 149-150; éste corrige oportunamente a Raffaele (116), que no percibe que *Palinurus* y *De felicitate et miseria* son dos títulos de la misma obra (el segundo propiamente el subtítulo), lo que ha arrastrado diversos errores críticos.

²³ El *Dialogus Veritatis et Philalethes* se conserva en el códice Laurenziano 53 (pluteo XXXIV, 137; Mancini 1887, 209n; Mattioli 149, 154) y otros numerosos mss., índice de su popularidad (Berger 84, 89-90). Sólo en el siglo XV tuvo nueve ediciones, que varían en el texto, ocho de ellas en imprentas europeas septentrionales: Köln 1467 y 1473; Nürenberg 1473; Brescia 1496; Strasbourg 1480; Deventer 1486; Leipzig 1490 y 1499; Basel 1490; Milano 1497 (Raffaele 113-115; Goldschmidt 14; Sidwell 1975, 217-222; Mattioli 149-150, 152-156; Zappala 1990, 54; Marsh 1998, 110-114).

²⁴ Raffaele xvii; Goldschmidt 14; Mattioli 152.

sopranome Philalithe, nobile lacedemonio...etc.” en su antología luciana, impresa en (y a partir de) 1525.²⁵ En España hubo al menos una edición independiente de ambos diálogos de Vegio, *Veritas et Philalethes* y *Palinurus*.²⁶

Los tres textos italolatinos, *Virtus dea*, *Veritas et Philalethes* y *Palinurus*, mantienen un tono intemporal o ucrónico diferente del de otros imitadores cuatrocentistas, lo que facilitó en parte la atribución de acarreo al samosatense, amigo de alegorías turbulentas; sin embargo los tres se alejan de su modelo por muchos conceptos, principalmente por la firmeza de su posición moral, frente a la desenvoltura, agilidad y escepticismo lucianescos. Ello trae una risa distinta: por perturbadora que en Luciano sea, hay risa más allá del tiempo; en Alberti el sentimiento dramático ante los males del mundo impone la seriedad amarga de la moralidad intelectualizada, y en Vegio, con menor carga de profundidad, domina igualmente la moral severa más que el humor o la sátira juguetona. La sátira de todos ellos es comprometida, posee cierta seriedad metafísica; no es solo *piacevole*, sino *santa e grave*.

***Virtus dea* de G. B. Alberti (c. 1434)**

No hay nada fortuito en este caso. Alberti fue alumno de Aurispa en Bolonia, quien lo introdujo al lucianismo, y no sorprende que se atribuyan a Luciano algunas de sus obras porque imita muy bien su forma de bromear con cosas serias y, al contrario, de hablar con gravedad impostada de asuntos fútiles; sabe abordar la realidad desde lugares fantásticos inesperados y cultiva la mirada distante e inconformista, libre e íntima en materia religiosa.²⁷ Quizás esto explica la selección de Moltzer a sabiendas de su inautenticidad. Sin siquiera ir a las *magna opera* de Alberti, en *Religio* cultiva una espiritualidad interior que tuvo que cautivar a Erasmo y otros reformistas posteriores adeptos de Luciano –algunos protestantes incluidos–, que se apresuraron a recuperar su tradición, y a autorizarse con ella.

La *Virtus dea* de Alberti pone a dialogar a Mercurio y la diosa Virtud, a solicitud de ésta al dios; y nada más encontrarse, Virtus le refiere sus lamentaciones: su vida en los Campos Elíseos fue feliz y ordenada porque era honrada por los humanos, especialmente por los filósofos (Platón, Sócrates, Demóstenes, Cicerón, Arquímedes, Policeto y Praxiteles), hasta que, acosada por el poder de Fortuna, que la insulta, asalta y ahuyenta incluso a sus mismos partidarios, se siente borrada de la memoria, de la consideración de hombres y dioses, y huye. Es significativa esa gestación de hostilidades, común a la mayor parte de los desarrollos del tópico del exilio de Astrea: en el diálogo de Alberti, los

²⁵ Cf. *I dilettevoli dialogi...*, 1525, como “Dialogo secondo”. Manejo la ed. rev. de Vinegia: Francesco Bindoni, 1535 [pero 1536] (BNE R/38148). Para Leonicensino cf. abajo, n. 55.

²⁶ En el año 1585, 26 de enero, se concede licencia de impresión “al Doctor Abellán, capellán de S. M., para Dialogus veritate et felalites y para De felicitate et miseria” (es decir, *Palinurus*); en A.G.S., Cámara de Castilla-Libro de Relaciones 22, 204vto., según información de Anastasio Rojo Vega, “Licencias de impresión de libros”, 57-58 en (www.anastasio.rojo.com) [fecha de consulta: 13-IX-2013]. Rojo no los identifica, pero es evidente que se trata de los dos diálogos de Vegio, y tiene interés que esta versión confirme el título *De felicitate et miseria* para *Palinurus*.

²⁷ Véase arriba nota 13, para la bibliografía muy específica que me ha sido más útil. Ya que Alberti no representa sólo al lucianismo traductorio sino, en más amplio contexto literario, al creador e imitador, hay que destacar, además de *Intercoenali* (1532-1539 y 1443^{rev.}), el *Momus* (c. 1546-1450) –su obra más lucianesca y muy influyente–, la *Musca* y el *Canis*, principalmente, entre un lucianismo extendido en el conjunto de su producción. Véanse, en apretadísima selección de una bibliografía muy amplia: Zappala (1990, 45-46, 51, 53-55, 63-66, 123, 131, 141, 143-4, 149, 160, 192-193, 146-147 y 266 [sobre *Intercoenales*]; 66-71 [*Musca* y *Momus*]; Borsi; Marsh (ed. Alberti 1987) y Marsh 1998 *passim*; Rinaldi; Cardini.

filósofos no consiguen amparar suficientemente a Virtus; ni Policleto, ni Fidias, ni Arquímedes, ni ningún otro pueden, desarmados, defenderse siquiera a sí mismos, y cuando [Marco] Antonio contrataca violentamente con sus huestes de soldados y agrede a Tulio, todos se ponen en fuga y Virtus queda vencida y abandonada. La Virtus albertiana busca la audiencia de Zeus, pero el padre de los dioses, sordo a sus demandas, le da largas, por lo que recurre a Mercurio como intercesor para ser recibida; esa es la queja del principio del diálogo. Virtus lamenta que los dioses se ocupen más de los animales y plantas que de una diosa amiga de los hombres; si su maltrato queda impune, la Fortuna causará peores males a la Humanidad. Mercurio, en la línea de los impotentes dioses lucianescos, escucha a su interlocutora y promete intentar ayudarla, pero reconoce ante Virtus la dificultad de oponerse a la poderosa y temida Fortuna, a la que todos, hasta Júpiter, deben demasiado, por lo que a su juicio lograr la entrevista es poco probable. En efecto, el diálogo acaba con una diosa Virtus que sigue expulsada del concilio celeste y escondida, por lo que el mensaje es claro y melancólico (quizás también autobiográfico): dioses y hombres prefieren la Fortuna a la Virtud, consideran más importante entretenerse en hacer florecer las calabazas o pintar las alas de las mariposas, en amargo guiño irónico a un mundo abandonado por un Júpiter improvidente, impotente, frívolo y holgazán; se corrobora asimismo la meditación triste sobre la pésima condición humana. La demolición de la providencia frente a la idea de destino y la denuncia de la justicia inmanente acercan este texto al *Cynicus* de Poggio.²⁸ La polémica con la realidad vigente puede vislumbrarse, pero en cualquier caso se hace presente desde la seriedad moral más que desde el ejercicio retórico o el juego burlón.

A veces Alberti permitió que sus obras se tuvieran por antiguas; por ejemplo el prólogo de su *Philodoxeos*, adscrito a un Lepidus, hizo que el texto pasara por obra antigua en su momento, y una colección de máximas suyas, las *Sentenze pitagoriche*, que circularon manuscritas y anónimas, se le atribuyeron hasta el siglo XIX. La asignación errónea de *Virtus dea* a Luciano es producto de la interacción entre autor y lector en el primer Renacimiento, ávidos ambos de inventar textos tanto como de encontrarlos.²⁹

La *Virtus* no alcanza la profundidad del lucianismo de otros diálogos albertianos, como por ejemplo *Cynicus*. Superficialmente emplea temas, personajes y escenarios familiares a cualquier lector de Luciano: la petición de ayuda de una diosa expulsada de la tierra a Mercurio, mensajero de los dioses, para acceder a Júpiter; un intercambio dramático entre dos dioses es la quintaesencia de un ‘diálogo de los dioses’, los que dieron más reputación a Luciano. También es típica la elección de interlocutores, pues Virtus aparece en *Piscator* y los maltratos que recibe recuerdan a los de Filosofía en *Fugitivi*; Hermes (o Mercurio) aparece en varios diálogos de Luciano y en varias imitaciones de Alberti. Hoy sin embargo no podrían confundirse, porque Alberti introduce un error cultural al hacer aparecer a Cicerón golpeado por Marco Antonio. Como sofista helenizado, Luciano no simpatizaba con Roma ni con sus héroes –a los que ignora en sus escritos–, y en *Nigrinos* declara a Atenas superior a Roma. La importancia que Alberti concede a Cicerón debería haber alertado a sus contemporáneos de la anomalía o la incongruencia, pero los lectores cuatrocentistas se ofuscaron por su latín, de

²⁸ Sobre éste, Hemeryck 135-136. Con el nombre de *Cynicus* (*Iuppiter tragoedus* de hecho) se conserva una traducción fragmentaria de Poggio, de fecha incierta (Città del Vaticano, Vat. Lat. 3082, f. 82 y ss.; Lauvergnet-Gagnière 349; Marsh (1998, 39 y 84) sugiere que la impotencia de Júpiter venga del *Iuppiter tragoedus* traducido por Poggio.

²⁹ “Il Alberti valued Lucian as a model worthy of imitation, his readers eagerly searched for new works conforming to their notions of Lucianic literature” (Marsh 1998, 34).

acuerdo con Marsh.³⁰ Más que con Luciano tiene que ver con el libro I de la alegoría menipea tardolatina *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capella, prosimetro de amplia influencia desde el renacimiento carolingio, que también inspiró su *Fatum et Fortuna*.³¹ En los *Fugitivi* lucianescos la diosa Filosofía se queja a Zeus y otros olímpicos del daño recibido a la reputación de los filósofos; lo peor de todo es que Ignorancia y Justicia se ríen de ellos, pero Zeus manda a la tierra a Hermes y Heracles para castigar a los ofensores. El diálogo de Alberti es más pesimista en el relato de Virtus a Mercurio, y la peor ofensa es el ser expulsada de la compañía de los otros dioses, que viven sometidos a Fortuna. La huida de Virtus es, pues, eterna, expulsada para siempre de los Eliseos. Revela la desilusión de Alberti con una sociedad hostil a los éxitos del intelecto y, como en *Philodoxeos*, evita la satisfacción de la venganza que sí obtiene la Filosofía en *Fugitivi* de Luciano.

Los diálogos de Maffeo Vegio

Vegio (1407-1458), nacido en la lombarda Lodi, fue excelente poeta latino, secretario papal de Eugenio IV y muy conocido por escribir un suplemento –el libro XIII– a la *Eneida* de Virgilio (1428), impreso muchas veces en el siglo XVI e incluido como apéndice al texto de Virgilio en las ediciones del XVII.³² Otras obras le dieron fama: *De educatione liberorum et eorum claris moribus* (1443), obras devocionales de vidas de santos en verso y prosa, y *De religionis perseverantia* (1448). Sus tres diálogos de inspiración lucianesca en latín, probablemente se escriben a partir de la influencia de Alberti. Como han señalado una mayoría de sus estudiosos, el lucianismo de Vegio es, en términos generales, más bien derivado, un ejemplo de cómo no todos los cuatrocentistas captaron las principales novedades del samosatense, su escepticismo, hedonismo y gusto por la paradoja. Algunos de los escritores más característicos imitan sólo escenarios mitológicos o interlocutores, que a menudo descienden más de las traducciones de Guarino o de las imitaciones de Alberti.

A. *Dialogus Veritatis et Philalethes* (Florencia 1444)

El *Dialogus Veritatis et Philalethes* de Vegio se escribió un año antes que el *Palinurus* y es más extenso que él; pone en conversación a la alegoría de Virtus y a un personaje de nombre parlante, Philalethes –el ‘amigo de la Verdad’– “in asperis atque desertis locis”.³³ Los dos interlocutores están contentos de encontrarse en ese paraje deshabitado y se espantan de sus propias condiciones miserables en heridas y atuendo, en eco de la apertura de *Virtus dea* de Alberti y de otros desarrollos de la leyenda de Astrea. Philalethes ha huído de los hombres por el trato recibido: se ha exiliado en el reinado de Jerjes, rey de Persia, a Asia, malquisto por los cortesanos por decir la verdad, retirado a los montes apartados. Veritas cuenta también sus desventuras entre los humanos: su padre Zeus, después de que Pax, Concordia, Iustitia, Pudicitia y otras vírgenes tuvieran que huir de los hombres, la envió a la tierra pensando que a ella la honrarían, pero se equivocó

³⁰ Marsh 1998, 35. El mismo estudioso señala (19-20) cómo el *Timón* de Luciano influye en varios diálogos cuatrocentistas que ponen a un yo autobiográfico a lamentar los malos tratos recibidos de los hombres. Ocurre en varias obras de Alberti –cita varias veces el *Timón* en sus *Intercoenales*, y en especial en la *Virtus*–, junto al *Philalethes* de Vegio.

³¹ Es propuesta de Marsh 1998, 83-85. Insiste en la misma dirección Serés 83.

³² Raffaelle 87-88; Cox; Berger 86-87; Schneider; Zappala 1990, 146; Cristóbal; Marsh 1998, 67.

³³ Maffeo Vegio, *Dialogus Veritatis et Philalethes*, Strasbourg: Heinrich Knoblochzer, c. 1480, s.n.[3]; cito por esta ed. incunable, con folios sin numerar (sólo numeración a lápiz moderna).

(s.n. [4]). Las preguntas son obligadas en el desarrollo del tópico, así como la situación de desvalimiento en la que los dialogantes entran en contacto, heridos, agredidos, empobrecidos, abandonados y solitarios en un lugar apartado, muy en especial Veritas, de hermosura sobrehumana igualmente tópica.

Vegio usa la estructura dialógica para fundirla con otros géneros del momento, como la revisión de *officia*. No hace que la lastimada Veritas cuente de primeras su historia, sino que tras la técnica de Luciano deduce la razón de sus heridas y la identidad de los sujetos de la agresión, proponiendo varias posibilidades de hombres malquistos. Como resultado, se contempla un panorama de profesiones y oficios común al del *Cynicus* albertiano, aunque menos cáustico. Philalethes supone y aduce que la habrán ofendido los charlatanes, mimos, histriones, alquimistas, arúspices o astrólogos, filósofos, lógicos y poetas. Pero Veritas niega esas ofensas como inocuas y propias de bufones –lo que seguramente disgustó a los profesores de filosofía y lógica–, y en un pasaje de interés, y menos banal, exonera en particular a los poetas, a los que elogia, probable proyección del autor, que ganó crédito con la *Eneida* (s.n. [5-7vto.]).³⁴ En mi opinión este salvamento de los poetas recuerda a los primeros intercambios de *Philopseudes* 1-2 de Luciano, donde Filocles disculpa ante Tiquiades las mentiras de los poetas porque usan las fábulas para cautivar a sus lectores, como quiere Luciano. Acabado el juego de adivinanzas, Veritas cuenta por fin todas sus desdichas. Tras huir de los hombres, la diosa se dirige al infierno, donde Caronte y otros la reciben con honores (s.n. [7vto.]); es este el pasaje más lucianesco, ya que se afirma de modo inquietante que el reino de Veritas es la ultratumba, pero el lucianismo queda rebajado porque ese más allá no se representa al estilo de Luciano, sino que sólo se argumenta en términos intelectuales y de forma breve.

Vegio practica siempre una deliberada ambigüedad, o una contradicción no resuelta, entre las deidades paganas y el mundo cristiano, entre esfera ética y estética. Lleva el peso del diálogo Veritas, contando en primera persona sus desventuras en una condena de la hipocresía social y corrupción generalizada de todos los oficios. En la tierra es ofendida por todos (aunque es sintomático que los primeros soldados de los ejércitos no la agredan, pese a su ferocidad); sí lo hacen los marineros (cuando va a subir a un barco; y nombra las armas de la tripulación en un alarde erudito); los campesinos (donde esperaba mejor trato, pero la atacan igualmente con sus herramientas, que Vegio cataloga de nuevo) y los habitantes de la ciudad; en el templo de los dioses, encuentra a sacerdotes rezando, pero pronto descubre que son palabras huecas recitadas sin sentido, porque no se corresponden con la corrupción de sus vidas privadas. Desilusionada va por las calles, donde recibe los embites del populacho (s. n. [8vto. y ss.]): las mujeres con sus instrumentos de costura y accesorios de moda, los niños con palos y piedras, los artesanos con sus herramientas (carniceros y pescadores, cocineros y horneadores, taberneros, pintores, sastres, herreros y médicos, todos con sus instrumentos de trabajo, que nombra en detalle). Intenta refugiarse con los abogados y administradores de justicia, jueces y pretores, pero ocurre lo mismo; con cortesanos, habitantes de los palacios de los príncipes y gobernantes, pero recibe el mismo maltrato que las víctimas inocentes del *Palinurus*, huérfanos, viudas y pobres. El relato de los ultrajes que Veritas recibe procede de la *Virtus* de Alberti, que Vegio amplifica con intensidad y energía. Los humanos agresores y las injurias específicas causadas asocian, como es general, el instrumento agresor al oficio del que agrede, y por tanto son igualmente tópicos, con léxico limitado en cualquier lengua. Herida y ensangrentada, es perseguida y arrojada hasta las afueras de la ciudad para que la coman las bestias, pero son estas las únicas que la ayudan, alimentan y

³⁴ En tanto el pasaje tiene interés para Mattioli (155), Marsh (1998, 113) lo considera poco adecuado al tono pesimista del resto del diálogo.

curan (s.n. [11vto.-12]), de modo que, en nuevo eco teriofílico de Luciano, se decide a vivir con los animales y así se refugia en la región en la que la halla Philaethes. Su deseo es volver al cielo para explicar a su padre la impiedad de los hombres. Philaethes le propone entonces (s.n. [12vto.-13]) que se quede con él unos días para recuperarse antes de volver con su padre; sólo puede ofrecerle los bienes rústicos que posee, a cambio de una vida apacible, simple y en paz. Veritas accede. La acusación culmina con la decisión de los interlocutores de vivir en compañía en casa de Philaethes en tanto los hombres no busquen la verdad. El texto acaba (s.n. [13-13vto.]) con unos párrafos de virgilianismo común, exaltando las pieles de animales, manzanas, nueces, leche y miel que harán más dulce su existencia compartida y el final retórico del atardecer convencional en la poesía virgiliana, que termina tópicamente con la conversación.

Vegio explica en la carta dedicatoria a su hermano Eustaquio que el diálogo nace de la reflexión sobre la corrupción de los hombres “non iucundam ingenii lucubrationem” (s.n. [1]), y así es: no es un diálogo de extrema originalidad; lo resuelve con austero estoicismo y lamentaciones sobre la tristeza de los tiempos en torno a una situación tópica –la Verdad ofendida por los hombres– actualizada en parte; no se representa el mundo sino una serie de afirmaciones morales que no llegan a traducirse en invención fantástica. Es Veritas la que habla de sus desventuras a Philaethes. En *Veritas et Philaethes* Vegio imita a la vez, como en *Palinurus*, a Luciano y la *Virtus* de Alberti.³⁵

Aunque su originalidad no es extraordinaria, la obra tiene interés como primera producción en prosa. En la dedicatoria también explica que, tras haberse dedicado a la poesía, esta es su primera obra en prosa con elementos satíricos: “... si quibusdam fortasse videbitur oratio nostra mordacior quam vel ego soleam vel delicata multorum ingenia paciantur, rogatos eos velim ut romem animi nostri equanimius suscipientes existiment non tam me omnium hominum quam humanorum omnium statuum vitam coarguisse” (s.n. [1-1vto.]). Entiende, por tanto, su obra como una sátira de todos los estados, pero no como invectiva personal, igual que se previno de advertir Erasmo en su *Moria*. Los interlocutores son abstracciones con, en este caso, baja caracterización literaria (Philaethes no tiene siquiera historia que contar apenas), pero su encuentro posee algo de dramático y el relato de Veritas tiene, con la revisión de *officia* y profesiones, alcance satírico. La amplificación de los malos tratos heredada de la *Virtus* albertiana incluye un catálogo de las armas profesionales de cada uno de los asaltantes que reviste interés.³⁶ Comparte Veritas su ostracismo con el *Timón* de Luciano –que pudo haber leído en la versión de Bertoldo– y con el huérfano de Alberti, que contrasta su miseria y abandono con la felicidad de varios grandes hombres de la antigüedad; pero el contraataque retórico de la Veritas de Vegio revela un interés por el léxico latino más recóndito que recuerda al afán del samosatense por el vocabulario arcaico e idiomático, mirado con ojos de retórico antes que de anticuario y caricaturizado en su preciosismo en *Lexiphanes*. Su principal modelo es Alberti –la región montañosa de *Patientia*–, con nombres alegóricos parlantes como los suyos (Philaethes y Aletheia); su apertura es asimismo análoga a la de la *Virtus* de Alberti.³⁷ Quizás el pesimismo y la crítica social delatan autobiográficamente una búsqueda de paz interior y el desencanto de las instituciones político-religiosas (Zappala 1990, 7).

³⁵ Mattioli 152-156, y para su análisis como diálogo de dioses Marsh 1998, 67 y cap. 4, 110-114.

³⁶ “This combination of moral indignation and verbal profusion is common in the Lucianic tradition” (Marsh 1998, 113; también 114, n. 24 y 115): Vegio publica en 1433 su *De verborum significatione* para poner de relieve el glosario latino del gramático Sexto Pompeyo Festo, del s. II (*De verborum significatione*), que a juicio de Marsh usó claramente en el parlamento de Veritas para convertirlo en letanía anunciadora de la exuberancia rabelaisiana.

³⁷ Raffaele 113-115; Marsh 1998, 19, 33- 35, 67, 83-85 y 110-114 (sobre la inspiración en la *Virtus*, 111).

B. *Palinurus aut De felicitate et miseria* (Florencia 1445)

Por su parte, *Palinurus* se escribió también en Florencia un año después (y en cualquier caso post 1439), dirigido al cardenal de Como, Bernardino Landriani.³⁸ Es un diálogo de muertos con doble título: *Palinurus aut De felicitate et miseria*, que reúne nombre del personaje y tema, quizás imitando el procedimiento de denominar utilizado en los diálogos clásicos (Marsh 1998, 67). Los interlocutores son Palinurus, que llega al inframundo para cruzar la Estigia, y Caronte, el personaje proverbial de la literatura catabática de los gentiles que cautiva a la Europa moderna; en buena parte discurren sobre la vida feliz.³⁹ El recién llegado pide al barquero infernal que lo acepte en su barca, lo que éste, que aprecia a Palinurus, hace gustoso. El mortal fue en vida timonel de Eneas en Troya (*Eneida* 5. 833-71), por tanto se saludan como cofrades, pero su discusión recuerda la del *Defunctus* de Alberti (Marsh 1990, 68). Palinurus deplora, a diferencia de Charon, los peligros de la vida del mar; según el barquero su queja es la de todos los hombres: la insatisfacción con el propio estado (en eco sempiterno de la *Sátira* I de Horacio), pues es mejor oficio que otros.⁴⁰ Cuando intenta demostrar que la vida marinera es la más infeliz, Charon, para contrarrestarlo, le refiere con tintes estoicos –igualando vicio y miseria– los sufrimientos de otros tipos de vida, abriendo la obra a la mezcla lucianesca de géneros (revisión de *officia*) y a la sátira contemporánea (Zappala 1990, 123, 131, 146). Entonces no hay hombres felices –dice Palinurus–, y Charon replica que sólo lo son los que han amado la virtud y el saber, desprecian los bienes materiales del mundo y contemplan la divinidad, muy pocos por la general corrupción de las opiniones: el sufrimiento y miseria de la humanidad nacen de su mala conducta. Convince al fin a Palinurus de que el único camino a la felicidad es la vida virtuosa, honesta y serena, en la que nada excesivo se desea; el timonel troyano desearía aún, melancólicamente, volver al mundo para exhortar a los hombres a vivir esa vida de virtud. Al cruzar la Estigia, ambos interlocutores se despiden.

El ambiente de más allá no sirve en este caso a la tesis central, es un marco externo, y Palinurus se muestra como ignorante del mundo sólo para dar ocasión a Charon de discutir sobre las miserias humanas. Frente a un Palinurus irritable se recrea a un Charon filósofo. Esto y el marco infernal son las únicas deudas más concretas a Luciano. Tampoco las ideas son originales, sino lugares comunes en forma de discursos largos carentes de la viveza lingüística y crítica del modelo.⁴¹ Es decir –y juicios de valor aparte–, el más allá no sirve realmente como ocasión para hablar del más acá con libertad desprejuiciada. En los diálogos de muertos no importa únicamente el escenario de ultratumba, sino el que ese marco dramático sirve a la idea de que sólo la muerte revela el

³⁸ “Ad reverendissimum in Cristo patrem D. Bernardinum Landrianum, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalem Commensem, Mapheus Vegius Laudensis, Salutem” (Mattioli 150). Landriani había sido obispo de Lodi en 1419-1435, y después obispo de Como (1437-1455); como coleccionista había descubierto un códice ciceroniano conteniendo el *De oratore*, el *Brutus* y el *Orator* (Marsh 1998, 68).

³⁹ Para el *Palinurus*, añádase a la bibliografía citada en nota 15, Hemeryck 137, 140, 143, 150 (también *Veritas et Philalethes*), 161 (también *Disceptatio*) y 166.

⁴⁰ También insiste Solana Pujalte (1994, 191) en el tema satírico horaciano del descontento innato a la especie humana, y en la conclusión del diálogo igualmente horaciana.

⁴¹ “Ma il limite maggiore del Vegio è quello di non aver capito l’essenza del dialogo luciano, che pure tanti imitatori avevano saputo cogliere: la funzionalità cioè dell’ambientazione” (Mattioli 152). Robinson (1979, 84-85) piensa igualmente que *Palinurus*, aunque impreso –como *Philalethes*– tantas veces a la vez que las obras del samosatense, o de otros de sus traductores como Rinuccio, es un Luciano moralizado sin su calidad literaria. Y lo mismo sucede para Marsh (1990, 70-71): “Although Vegio has employed Virgilian mythology in the setting of *Palinurus*, the dialogic itself is colourless because it lacks the vivid allusions that typify Lucian’s best work”.

sentido –o la verdad– de la vida, e invita a decirla sin recelos. Vegio, más que explotar todas las valencias a que el escenario se prestaba, opta por el academicismo o por el tratamiento moralizado, abstracto y ‘antilucianesco’ de algunos temas lucianescos, como la hipocresía; la inspiración principal le viene de la tradición literaria latina, la poesía y mitología de Virgilio, la prosa de Cicerón y los diálogos coetáneos de Alberti, aunque éste sí mantenía el elemento dramático lucianesco y lo adaptaba a sus nuevos propósitos (Robinson 1979, 85; Marsh 1990, 70). El objetivo sólo moral del bienpensante Vegio es buen indicador de lo que ese momento preciso valoraba en Luciano, ya que acogió con tanto entusiasmo este texto como parte de la tradición lucianesca (Hemeryck 140).⁴²

Del subtítulo le interesa más la miseria que la felicidad, en relación con los temas homiléticos de los sermones medievales y con su propia tratadística piadosa, pero probablemente haya un recuerdo del tema de la miseria tratado por Alberti (*Defunctus*) y por Poggio (*De miseria hominis*).⁴³ Vegio debe más a Alberti, miembro como él de la curia, y las andanadas de este contra mercaderes, legistas, injusticia del mundo, etc. en *Cynicus* son casi textuales; la vida doméstica de amos burlados por sus criados, hijos y mujeres, el repaso que realiza Caronte a las diversas infamias, recuerdan los episodios básicos de *Defunctus*: Neophronus espiando a sus criados, hijos y sirvientes, y a los súbditos que envilecen su memoria y destruyen su propiedad. A la vez, cuando Palinurus cree que los poderosos son felices porque gozan de muchos placeres, Charon le replica que los placeres físicos engendran saciedad y también ansiedad; con ello sigue igualmente el modelo albertiano en los desarrollos argumentativos de Neophronus y Polytropus que, en *Defunctus* de Alberti, son un eco jenofonteo (*Hieron o el tirano* es texto famoso en el momento gracias a la traducción muy difundida de Leonardo Bruni, de 1403). Tampoco las victorias militares, que le parecen a Palinurus vía a la felicidad, lo son para Charon, pues se consiguen a costa del bienestar general. El poder aisla a los gobernantes por miedo y sospecha, y sólo atrae lo peor de sus consejeros; la tiranía corrompe al más virtuoso y un tirano no puede encontrar placer en el elogio cuando lo reconoce como adulación; la avaricia impide a los ricos gozar de sus posesiones. Charon concluye que no cambiaría su lugar por el de cualquier tirano, y que realiza con satisfacción sus modestas tareas mientras Plutón vive preocupado por los cuidados de su reino. Palinurus acepta sus razonamientos y añade observaciones sobre la tarea de guiar la nave del estado. Bajo el eco del *Hieron* de Jenofonte, el barquero elogia la vida privada en los términos del Tiresias de *Menippus*. Palinurus pide a Charon que le cuente las miserias humanas: el barquero le refiere el descenso de Hércules al infierno y Palinurus narra la caída de Troya y la muerte de Príamo, de la que Charon ha oído hablar a las almas de los troyanos. Charon explica que las penas de los tiranos son nada comparadas con las que les esperan en el infierno, donde cada pecado encuentra su tormento específico. Dado que el único pecado de Palinurus era no dormir, el barquero infernal le predice que aquí dormirá para siempre. Palinurus oye los sufrimientos de los tiranos encadenados y su descripción recapitula la conclusión del *Defunctus* de Alberti, donde el tema se trata más por extenso tras la sombra de Cicerón. Pero Vegio, para atenerse al subtítulo, termina el diálogo con un elogio de la felicidad en boca de Charon, y ante la pregunta de Palinurus sobre si hay mortales felices, la respuesta es que pocos, los que aman la virtud y el saber y desprecian los bienes materiales del mundo; Vegio vuelve a tomar de Alberti el discurso final de Polytropus en *Defunctus* (que a su vez se basaba en

⁴² En los mismos términos se pronuncia Marsh (1990, 71): “Nevertheless, Vegio’s adaptation demonstrates how Lucianic dialogue, reworked according to more traditional Latin models, could serve as a popular vehicle for traditional ethical discourse”.

⁴³ Es Marsh (1990, 68-70), a quien resumo a continuación, quien más se ha detenido en la deuda del *Palinurus* a sus modelos latinos contemporáneos, y en especial a Alberti.

el *De legibus* de Cicerón). Hay, pues, cierta unanimidad crítica en considerar este texto vegiano como un indicador del aprecio principalmente moral que el siglo XV tiene por Luciano.

C. *Declamatio, seu Disputatio inter Solem, Terram et Aurum* (1452)

El otro diálogo de Vegio, *Declamatio, seu Disputatio inter Solem, Terram et Aurum*, no estuvo rodeado de los mismos problemas de atribución, aunque los coetáneos sí lo asociaron a Luciano.⁴⁴ Por ejemplo, aunque su parecido con la traducción de Aurispa de *Dial. Mort.* XII es sólo estructural, en el prólogo de la ed. de París 1511 el editor ve la obra como la de un nuevo Luciano; las críticas a la Iglesia lo acercan a su amigo Valla o a Poggio; el parlamento de Aurum, concebido como encomio paradójico, recuerda a la técnica de *Musca* y de *Parasitus*, y la comparación del poder de Aurum con la falta de él en Júpiter se acerca a las situaciones de *Iup. tragoedus* (Zappala 1990, 55). La *Disceptatio* adopta predominantemente la perspectiva virgiliana (Marsh 1998, 160). El diálogo no usa en este caso la fórmula de intercambio conversacional sino la estructura de disputa, sucesión de tres discursos por obtener la primacía ante Dios como árbitro de la victoria. Cada orador, como es norma en la estructura dialógica erística, puja por su superioridad, lo que a Mattioli (156) parece, quizás indebidamente, poco lucianesco. La primera oradora, Terra, exalta la belleza de todo lo animado e inanimado y sobre todo al hombre; sus argumentos son los comunes de la filosofía griega y la patrística, e incluyen un elogio de las abejas (Plinio XI: 11-70) como rival de la sociedad humana que prepara al lector para el parlamento de Aurum. Luego es el turno de Sol, el que interviene más brevemente, quien reconoce las prendas de Terra pero afirma que sin él, sin su esplendor y magestad, no podrían manifestarse y desarrollarse los seres ni existiría el universo. Por fin y más extensamente, Aurum refuta a ambos y canta en términos cómicos y paradójicos su influencia y poder sobre los hombres con ecos del *Plutus* de Aristófanes (traducido por Bruni al latín c. 1440) y del *De avaritia* de Poggio, con el que coincide en defender que las grandes acciones humanas sólo se han acometido por interés y por dinero; cuando Aurum confuta a Terra achacándole que produce insectos variados y molestos recuerda, también, el *Momus* de Alberti. Los argumentos de Aurum se circunscriben a la esfera de la ética social, tema predilecto de los cuatrocentistas seguidores de Cicerón. Se extiende sobre su dominio en todas las profesiones y artes, hasta sobre los filósofos, profesores, lógicos, músicos o poetas, abogados, cortesanos o sacerdotes, campesinos, mercaderes y soldados, en vívidos cuadros satíricos. Es el discurso más fuerte sin necesidad de que el juez se pronuncie, y cuando desafía a sus opositores ya ha ganado, tanto por el tiempo de uso de la palabra como por la colocación estratégica en tercer lugar.⁴⁵ Es curioso retener que Vegio fue el poeta escogido por Valla en *De vero bono* (1433) como mantenedor del epicureísmo, que incluye un elogio de la prostitución. Unos veinte años después Vegio compone esta *Disceptatio* con elementos

⁴⁴ Para la *Disceptatio* véanse: Hemeryck 161; Sidwell 1975, 28-29; Mattioli 156-157; Zappala 1990, 55, 146-147, 250 y 254; Solana Pujalte 1994, 180, n. 15; Marsh 1998, 19, 162-167, cap. 5, 167 n. 57, 177. El último de ellos es quien más se extiende sobre las intertextualidades vegianas, que resumo más adelante salvo indicación en contrario.

⁴⁵ Reservar la tercera parte como la más importante, en la que el tercer interlocutor confuta –en el tercer parlamento y desde la ironía– a sus contrincantes es expediente común en el diálogo italiano cuatrocentista (*De avaritia* de Poggio, *De vero falsoque bono* de Valla, *Uxoriam* de Alberti [1438]) (Marsh 1998, 165-166).

de encomio paradójico y criterios hedonistas que coinciden con los argumentos de Vegio-personaje en el *De vero bono* (Marsh 1998, 162).⁴⁶

A la vez, el lombardo conocía el estilo epidíctico y lo había practicado desde joven en su *Eneida* de 1428 con discursos de alabanza y vituperio, pero ahora introduce la ironía en la retórica laudatoria. La sátira anticlerical es virulenta y alcanza a los administradores de las iglesias y a las jerarquías eclesiásticas. Aurum confiesa incluso ser artífice de lo malo, de las querellas mortales entre los hombres (como Poggio en *De avaritia* de 1428, e invirtiendo la afirmación de san Pablo en I *Tim.* 6: 10). Llega a la conclusión paradójica de que él mismo puede ser la prueba ética para distinguir al hombre bueno del malo, al virtuoso del débil, y para hacer aflorar los verdaderos deseos de cada hombre. Como interlocutor, Aurum nunca esconde la verdad y lanza una perorata provocadora que combina pasajes de Bruni –cuyo *Plutus* conoce, en opinión de Marsh– y de Valla, con rociadas anticlericales de Poggio y de otros; con presentación irónica de contraejemplo corrupto, acaba siendo santo don de los Reyes Magos (Zappala 1990, 250 y 254). Con todo, los elementos de lucianismo, no especialmente incisivos, son las personificaciones, el conflicto entre seres animados e inanimados, y el tono irónico del elocuente Aurum, en particular cuando exalta su capacidad para hacer que un viejo repugnante se case con una jovencita hermosa, o una vieja horrenda con un apuesto joven, o que un cocinero se convierta en rector de una abadía (Mattioli 156). Su moralismo es genérico y tiene de propiamente lucianesco sólo algunas analogías de situaciones y pensamientos.⁴⁷ Ello no le disminuye interés. A su modo es de nuevo un indicio de la consideración tardocuatrocenista de Luciano.

La *Disceptatio* tuvo éxito en los siglos XV y XVI, siempre en el campo del lucianismo: se publicó por dos veces junto con la versión latina del *Charon* de Luciano debida a Rinuccio (Hemeryck 161, y Lauvergnat-Gagnière n° 2116: “Maphei Vegii ... Disputatio”, 65, Hivto.) y el editor de las obras de Vegio, Bertholdus Rembolt (Paris 1511), presenta al lombardo como rival de Luciano por su copiosidad, variedad, ornato y genio para restaurar una lengua latina en decadencia, como hizo el de Samósata con la griega.⁴⁸

2. Versiones vernáculas de los apócrifos lucianescos: difusión e influencia entre España e Italia

En la historia de la difusión de Luciano, los siglos XV y XVI hacen florecer las traducciones vulgares de obras sueltas en toda la Europa cristiana, a la zaga de Italia. En la Península ibérica las versiones sueltas también habían comenzado en el siglo XV,⁴⁹

⁴⁶ Cuando Valla revisa el diálogo sustituye a Vegio por el Panormita, más por ser un poeta rival que por tendencia filosófica. Vegio escribía un tratado latino sobre el lenguaje jurídico con radicalismos similares a los de Valla (Marsh 1998, 162, n. 44).

⁴⁷ “Il generico moralismo di queste pagine non ha, con il Luciano più autentico e con i migliori lucianisti, altra affinità que quella derivante dalla analogia di certe situazioni e di certi pensieri; altra doveva essere la strada congeniale al Vegio, ma è importante rilevare come si trovassero a dover fare i conti con il lucianesimo anche ingegni che, come il Vegio, co Luciano avevano ben poco in comune” (Mattioli 156-7).

⁴⁸ El texto del prólogo (por la ed. de Basel 1518) en Sidwell 1975, 28-29; por la de Paris 1517, iv, en Zappala 1990, 55 y Marsh 1998, 167 n. 57.

⁴⁹ Los primeros testimonios son dos traducciones castellanas del *D. Mort.* XII en la versión latina de Aurispa, el debate entre Alejandro, Aníbal y Escipión ya modificado en su original griego por Libanio en el s. IV, y luego por diversos padres (Basilio, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo). En este caso, como en tantos otros, el interés se manifestaba en las esferas cultas de la corte de Juan II (Vasco Ramírez de Guzmán, *Diálogos entre Alejandro, Aníbal, Minos y Escipión*) y del círculo del Marqués de Santillana (Martín de Ávila, su escudero, también a partir del latín: *Contención entre Alexandre, Aníbal y Scipión*, luego impresa con fortuna desde 1492 [Sevilla, Pedro Brun- Juan Gentil] y, también impresa en latín desde

pero el siglo XVI vio circular o produjo ya una cantidad más variada y apreciable de versiones lucianescas al latín⁵⁰ y sobre todo al vulgar.⁵¹ Las vernáculos cuentan en nuestro caso con versiones castellanas de Juan de Jarava (1544), Fray Ángel Cornejo (1548) y Francisco de Enzinas (1550 y 1551).⁵² No sólo es ya el Luciano escolar, o el moral y retórico; también actúan criterios selectivos que aprecian la dulzura de su estilo, la agudeza de su sátira, la renovación de la crítica social y moral, la fantasía. Los textos traducidos coinciden con algunos de los más apreciados antes, como el *Toxaris*, pero incluyen algunos poco o menos frecuentes, siempre dentro del canon moral heredado del Cuatrocientos y del Luciano bizantino al que se le encuentran aplicaciones presentes; se abren igualmente a la fantasía (*Icaromenippus*, *Gallus*, *Necyomanteia*, *Charon*, *Verae Historiae*). El siglo XVII español, mucho más prolífico, extenderá ese aprecio con traductores distinguidos: el más importante, Juan de Aguilar Villaquirán (1617, más de la mitad del corpus luciano), seguido de Francisco Herrera Maldonado (1621), Sancho Bravo de Lagunas (1626 y 1634), Tomás de Carlebal (*med. s. XVII*), Francisco de la Reguera y Miguel Batista Lanuza –si se acepta la atribución– (ambos *ex. s. XVII*).⁵³

Las traducciones de Luciano al italiano en el siglo XVI no fueron al principio numerosas, pues aún se reeditaban las latinas previas⁵⁴ y eran ya corrientes las obras de imitación y creación en latín o en vernáculo (Zappala 1990, 37-45 y 46-81); pero algunas de las versiones realizadas al final del siglo anterior cobran un interés especial para las culturas española e italiana, bien porque su conocimiento se asegura al haber entrado en el corpus luciano latino de Moltzer y sus derivados (Poggio, Ponticus Virunius, Agostino Dati, un anónimo –“incerto interprete”–), o bien por haber adquirido gran

principios del s. XVI): cf. Darnet; Rubio; Zappala (1990, 104-108); Sueiro Pena & Gutiérrez García; Grigoriadu (2003, 263-268).

⁵⁰ Entre las latinas, circularon mucho las de Erasmo y Moro, que también contaron con la ed. valenciana de 1551, por Juan Francisco Mas, éxito luego prolongado, con otros remilgos correctores, por las *rationes studiorum*, que vieron con recelo la transmisión erasmiana y moreana; igualmente muy conocidas fueron las series de *OC* en latín a partir de Moltzer (1538, 1543, 1546, 1549), Cognatus-Sambucus (1563), Ioannes Bourdelotius (1615) y Ioannes Benedictus (1619) (Zappala 1990, 127-137). Entre las sueltas aparece ya la sensibilidad hacia el lucianismo etnográfico con una versión latina de *De dea Syria* por el portugués Jorge Coelho (1540) en la corte del príncipe Henrique, y es sobre todo muy destacable la latina *Tragopodagra* en versión directa del original por Andrés Laguna (1538, 1551 y 1552). Es una de las pocas traducciones españolas del griego y texto muy espinoso por la naturaleza lingüística de su humor, que requería un helenista extraordinariamente competente, cuyo sentido de la ironía no estuviera dominado sólo por la elocuencia moral; con este texto no se habían atrevido helenistas conspicuos como Erasmo, quien desistió ante las dificultades que Laguna sí supo resolver, haciendo una versión en prosa; Laguna logra transmitir una imagen de Luciano como autor abiertamente lúdico y de entretenimiento que contrasta con el Luciano prioritariamente moral que había legado el Cuatrocientos, además de producir una excelente versión en estilo ático, no ciceroniano, dando énfasis e intensificando los valores afectivos con respecto al original y manteniendo el encanto y la ironía de la parodia. Lo estudia Zappala (1979), a quien he resumido. Véanse además Vives Coll (19-20) y Zappala (1990, 138) y, sobre todo, el reciente estudio de sus procedimientos traductorios por Rodríguez Alfageme (2014) y (2015).

⁵¹ El número muy significativo de manuscritos e impresos de las obras de Luciano en griego, latín y varias lenguas vulgares –entre ellas el castellano– que se conservan hoy en las bibliotecas españolas en ejemplares de todas las procedencias dan buen testimonio de la enorme fortuna del autor en nuestro suelo: Grigoriadu 2003.

⁵² Sobre los traductores españoles cfr. Zappala (1990, 137-143) y todavía Vives Coll (19-43); en las derivaciones a la creación, Zappala (1990, 144-166 y 191-250); Vian Herrero (1999, 36-39) y 2005.

⁵³ Sancho Bravo de Lagunas (*Calumnia*, 1626 y *Almoneda de vidas*, 1634), se dice –sin suficiente fundamento– que tuvo al parecer, en el primero de los dos casos, un texto griego a la vista; no así Francisco de la Reguera o Miguel Batista Lanuza. Véanse, además de los citados, Zappala (1982) y Grigoriadu 2009, 82, 85-86, 96-98, 1272.

⁵⁴ Una interesante excepción es el *Iudicium vocalium* latino de Celio Calcagnino, en 1539 (Lauvergnat-Gagnière 401, nº 2143).

difusión editorial independiente a lo largo de los siglos XVI y XVII. Este es el caso, sobre todo, de la antología italiana de Niccolò Leonicensis (1428-1524),⁵⁵ que representa, aparte del mantenimiento de obras retóricas y morales del siglo XV, una interesante –para esa misma fecha– aportación del Luciano festivo. De hecho, actúa como texto puente entre las traducciones cuatrocentistas y quinientistas (Zappala 1990, 144 y 282), junto a Coelho o Laguna en latín, por la combinación del canon moral y el festivo, leído y utilizado en España y otros países hasta muy tarde. A él se asigna la ed. veneciana de 1529 (Zoppino), que no es la *princeps* del mismo impresor (1525, por tanto ya póstuma).⁵⁶ En su principal edición⁵⁷ contiene veintisiete opúsculos –menos si se cuentan de forma agrupada los textos de dos colecciones, *Dialogi deorum* y *Dialogi meretricii*–. Sus traducciones lucianescas, además de estar entre las primeras en vulgar, tienen interés por la opción lingüística elegida, desenvuelta y fluida, idiomática e incluso dialectal. Sobresalen igualmente por incluir una selección desconocida en los anteriores traductores cuatrocentistas, con algunos *D. meretricii* y *D. mortuorum*, y por insistir en el placer lector desde el título (*dilettevoli, piacevoli*). Pese a su probado helenismo –pues este médico véneto pasa por traductor de varios autores del griego al latín–, no es seguro que, como afirma en el título, realizara sus traslados lucianescos directamente del griego, al menos es seguro que no fue así en todos los casos: Leonicensis incluye en su corpus los espurios latinos –y obviamente imposible versión de inexistentes originales griegos– que más nos interesan ahora: *Virtus dea* de Alberti⁵⁸ y *Dialogus Veritatis et Philalethes*, que recompone a partir del texto de Vegio,⁵⁹ lo que hace suponer a varios estudiosos, desde muy antiguo, que sus traslados no eran –o no lo eran siempre en el caso de Luciano– directos, pues también su versión del *Dialogi Deorum* XII se romancea desde el texto de Aurispa (Mattioli 37 y 63-65). Para algunos la fuente intermedia latina, de fines del siglo XIV, es de un “Bertoldo” o, para otros, la clara paternidad de las versiones es de Matteo Maria Boiardo. Aunque su fidelidad no es destacable, sí lo es su vivacidad, que atrajo a otros sucesores por espacio de más de dos siglos.

Junto a los textos de Leonicensis, al que volveremos enseguida, se vierten al italiano anónimamente y a menudo *sine notis* casi una docena de sueltas que registra Paitoni (II, 230-236): *Prometheus*, *Gallus*, *Rhetorum praeceptor*, *Tyrannus*, un *Discorso de Luciano intitolato la Dea della virtù* –que supongo la *Virtus* de Alberti–, *Icaromenippus*, *Piscator*, *Timon*, *De mercede conductis*, *Dialogi meretricum* y varios epigramas pseudolucianescos. Como traducciones firmadas circulan *Convivium* y *Vitarum auctio* de Lodovico Domenichi; *Timon* de Boiardo (muchas veces reeditado) o el *Asinus* a él atribuido; *Dialogi meretricum* de Giulio Roselli Fiorentino, *Icaromenippus* de Angiol M^a Ricci e *I Macrobi* (a partir de Obsopoeo) de Francesco Anguilla –que supongo *Ep. Saturnales*–. Este elenco florece en torno a dos núcleos de cultura lucianesca relevantes: el palacio estense y las prensas venecianas y une, como antes, al canon moral

⁵⁵ Es preferible mencionarlo como Leonicensis pues a veces se lo ha confundido en la historia crítica con Niccolò Leonico Tomeo (Paitoni II, 228-230).

⁵⁶ Leonicensis comienza a traducir a Luciano a fines del siglo XV, a partir de 1471 y hasta 1490-91, y su colección principalmente se edita *post mortem* (se imprime, siempre en Venecia aunque por distintos impresores, en 1523, 1525, 1527, 1529, 1935 [=1536], 1541, 1551, es decir, solo la *princeps* en vida). Robinson 1977, 82. La ed. que más énfasis pone en el aspecto jocoso y ridículo, más lejos del canon moral, es la de Zoppino (1525 y 1529).

⁵⁷ Nicolo da Lonigo. *I dilettevoli dialogi, le vere narrationi, le facete epistole di Luciano [...] per Nicolo da Lonigo*, s.l., s.i., 1535 [pero colofón (223v.): Venecia, Francesco Pindone, 1536], 18-25. Cito por BNE, R/ 38.148. Es usual en los estudios referirse a esta edición como de 1535, por inadvertencia.

⁵⁸ Marsh (1998, 33) hace remontar la versión de *Virtus dea* de Leonicensis a c. 1464.

⁵⁹ Raffaele 113-115; Mattioli (153-154) lo demuestra con un cotejo de textos paralelos: “presenta un testo rimaneggiato, riassunto e a volte mutato” (153).

heredado, la crítica social y ética, el gusto decidido por su estilo, la agudeza de su sátira y la renovación de la fantasía.

Las valoraciones de Luciano que se leen en los paratextos de las traducciones vulgares occidentales –en varios casos producidas en el siglo XV, pero sólo ahora, y no siempre, editadas– no difieren grandemente de los argumentos dados por las versiones latinas previas, quizás porque la mayor parte de los trasladadores vernáculos, en todos los países, recurrieron a un intermedio latino y no tradujeron desde el original griego: las cualidades morales, narradoras y estilísticas, y el gusto por la anécdota llevan la palma, aprovechando también en muchos casos para moralizar su propio contexto (Leoniceno c.1471-c.1490 y eds. desde 1523; Agricola 1484; Reuchlin 1495; Bougouyn 1529; Tory 1529; Calcagnino 1539; Jarava 1544; Fray Ángel Cornejo 1548; Enzinas 1550-1551; Crapier 1551; Vauquelin de la Fresnaye 1587, etc.).⁶⁰ A veces esa inquietud moral entra en conflicto con la de Luciano: Bougouyn no aprecia la fantasía lucianesca si es escabrosa y expurga el original de las *Verae Historiae* (I, 22, 23 y II, 17, 28) en temas de sexo, pederastia, costumbres amorosas, etc. Otro tanto realiza Tory 1529 en *Vitarum auctio* 17, o haciendo desaparecer a los hombres embarcación de *Vera Historia* II, 45 (Lauvergnat-Gagnière 112-113). El Luciano narrador se abulta con rasgos pintorescos o notas realistas y se encarecen también patéticamente las circunstancias peligrosas y las tribulaciones. Los juegos metaficcionales de la sátira ingeniosa y la invención paródica, los mayores logros de Luciano, no siempre se saben interpretar.

Dada la influencia que, como veremos, la traducción de Leoniceno tuvo en España,⁶¹ conviene detenerse un momento en la personalidad y perfil de este humanista destacado.⁶² Helenista y médico, era hijo de médico (Omnibonus Leonicensis) y yerno de humanista (Antonio Loschi). Muere casi centenario en Ferrara, a cuya corte de Este y universidad estuvo vinculado, en ésta como profesor de matemáticas, filosofía moral y medicina. Se había formado (1453) y doctorado en la Universidad de Padua en medicina y filosofía y enseñó unos años en esa universidad y en la de Bolonia. Su producción fue muy variada. Como helenista tradujo textos de médicos griegos al latín (varios notables de Galeno, con secuelas metodológicas y polémica derivada; también los *Aforismos* de Hipócrates), y le era asimismo familiar la medicina árabe medieval, a la que era refractario. Polemizó con Pandolfo Colenuccio, con Poliziano y otros sobre la cuestión de la *Naturalis Historia* de Plinio el viejo: su *De Plinii et plurium aliorum medicorum in medicina erroribus* (Ferrara, L. Rossi-A. Grassi, 1492) trajo, entre otras, la célebre respuesta *Pliniana defensio adversus Nicolai Leonicensi accusationem* (Ferrara, A. Belfort, 1493) de Pandolfo Colenuccio, en ese momento al servicio de Hércules II de Este, polémica –en lo sustancial sobre la definición, identificación y traducción de algunas plantas medicinales– que duró, con el intercambio de diversos escritos, hasta 1509. Su defensa, como naturalista, de la experiencia directa de los fenómenos para aclarar *loci* específicos de los clásicos se constituyó en metodología novedosa y fue objeto de apasionadas discusiones en torno a diversos textos antiguos. De gran éxito europeo, por su originalidad y rigor analítico y de fuentes, fue su *Libellus de epidemia*

⁶⁰ Sobre los demás traductores occidentales, especialmente franceses, cfr. sobre todo el apéndice de Lauvergnat-Gagnière y su cap. IV, 86-129.

⁶¹ Aparte traducciones áureas al castellano, en España se leyó a Leoniceno hasta el siglo XVIII (Casiano Pellicer en su *Elogio de la mosca* de 1797 se refiere a la ed. del impresor Zoppino, de acuerdo con Zappala).

⁶² Seleccione algunos estudios sobre su figura y sobre sus traducciones espurias, de donde proceden las noticias aquí alegadas: Vasoli; Kudlien; Mugnai Carrara (1979a), (1979b), (1983), (1985); Mattioli (63-65, 148-157); Fumagalli (167); French; Zappala (1990, 144, 282); Mugnai Carrara (1991); Arrizabalaga; Tateo; Matarrese (641, n. 60); Corsaro (726, n. 9); Vescovo (1999) y (2000); Sarteschi; Pellegrini (78, s.v.).

quam vulgo morbum gallicum Galli vero neapolitanum vocant, de 1497 (Aldo Manuzio). Tuvo buena amistad con varios humanistas lucianistas: con Ariosto, que lo cita en el *Orlando Furioso* XLVI, 14; con Pontico Virunio, que fue antiguo alumno; otro discípulo, Celio Calcagnini, se encargó de su lápida sepulcral; tuvo correspondencia con Valla; lo recuerdan asimismo Poliziano y Pico della Mirandola y, ya en sus últimos años, Pierio Valeriano. En general cultivó amistad o relación intelectual con los principales humanistas del momento: además de los mencionados, Ermolao Barbaro, Antonio de Ferraris ('Il Galateo'), Aldo Manuzio (para el que copió algunos manuscritos aristotélicos y de otros autores, varios de su propia biblioteca), o Erasmo (en la estancia de éste en Ferrara en 1509). Entre los autores antiguos traducidos al vernáculo hay noticias o versiones efectivas de textos de Arquímedes, Tolomeo, Euclides, importantes propuestas filológicas sobre Aristóteles, indudable conocimiento de Dioscórides y, por encargo de la corte estense, están las versiones de Dión Casio, Diodoro Sículo, Arriano, Apiano, Procopio, fragmentos de Polibio y, con más dudas por lo ya expuesto, Luciano, o al menos todo él.

Hay que volver a los textos espurios. Esa fortuna apócrifa, que antes vimos, de *Virtus dea* se traslada con enorme fuerza a las lenguas y literaturas vulgares. El mayor responsable en vernáculo es Leonicensio. Junto a su versión, la más difundida, circularon en los siglos XVI y XVII al menos otras cuatro vernáculos: una francesa, de Calvy de la Fontaine, *Mercurie et Vertu*,⁶³ y tres castellanas: la de Argensola (*Diálogo de Mercurio y Virtud*), la de Juan de Aguilar Villaquirán (*La Diosa Virtud*) –en su amplísima antología de 1617–, y la de Herrera Maldonado (*La Virtud diosa. Diálogo famoso de Luciano*) –en la suya, más reducida pero la única impresa, de 1621–.⁶⁴ Los tres últimos trasladan a partir de la versión italiana de Leonicensio, que se convierte en nuestro caso en un importante mediador. Hay que tener presente que desde Enzinas (1550) hasta Herrera Maldonado (1621) no hay traducciones publicadas en España; sólo conservamos las manuscritas de Aguilar Villaquirán. Pero Luciano sigue explicándose en la enseñanza escolar y universitaria y los apuntes de estudiantes de griego conservados de este periodo incluyen paráfrasis del samosatense en latín y español (Zappala 1990, 141).

Mercurio y Virtud de Argensola se integra con otras creaciones originales de su estro ("Menipo litigante", "Demócrito" y "Dédalo") en su producción satírica en prosa que, en ese momento, quedó inédita. En conjunto son textos pesimistas, desengañados, de dramaticidad y fantasía rebajadas en comparación con el modelo, más al estilo del Luciano bizantino según Robinson (1979, 126) o al cuatrocentista (Zappala 1990, 193-197), que toma rasgos externos (personajes, escenario, metaficción y función abierta del diálogo), algunos elementos ideológicos secundarios (juicio a distintos *officia*, sátira social), y se aleja en la cristianización, en el estilo y en las intervenciones extensas; son ejemplo de sátiras menipeas de época para Schwartz y Pérez Cuenca (2011). *Mercurio y Virtud* se ajusta sin disonancias a los otros tres diálogos originales y a su lucianismo moral. Este opúsculo fue identificado como versión del texto albertiano (a través de Leonicensio) desde Green (1935), quien advertía que los editores Pellicer y el Conde de la Viñaza la daban como "traducción del griego", aunque el primero ya había expresado

⁶³ Calvy de La Fontaine, *Mercurie et Vertu*, Paris, Sertenas 1556 (Lauvergnat-Gagnière 421); cf. Aulotte.

⁶⁴ Para Argensola, véanse Green 275-276; Zappala 1990, 144, 147, 192-197; Coroleu 179; Ezpeleta Aguilar 1997, 998-1000, en esp. 999; Serés; Redondo Pérez 2012, 51-53 y 2015, quien la edita en este mismo volumen en un ms. desconocido para la tradición crítica. Schwartz y Pérez Cuenca no la incluyen en su ed. de 2011 por ser traducción de Alberti, no original argensolino. Aguilar Villaquirán, *La Diosa Virtud*, en Grigoriadu 2009, 231v/a y 735-737; también 35, 105, 110-112. Herrera Maldonado, *La Virtud diosa. Diálogo famoso de Luciano*, en Luciano 1621, 242r-243v (me he servido de la edición de la BH "Marqués de Valdecilla", FLL 31645).

dudas de autenticidad. La dependencia de Leonicensis no se ha cuestionado. La selección argensolina marca, dentro de la sobriedad moral comparativa de su estilo, un indicio del cambio en la consideración desde el Luciano quinientista (el de tantos anónimos inéditos e impublicables por su sátira incisiva y directa, amantes de su humor crítico y festivo, y conectados con Erasmo) a un Luciano más velado y abstracto en su denuncia; la vuelta al canon moral prelude del de varios autores del siglo XVII incluso maduro (Zappala 1990, 192).

Juan de Aguilar Villaquirán, el autor de la más amplia antología luciana en español antes del siglo XIX, con cuarenta y cuatro traducciones, se convierte en una pieza clave para comprender la importancia del samosatense en el Siglo de Oro y para atender al establecimiento del canon de la ficción clásica española; sobre todo del “otro canon” paralelo, el que vive subrepticamente después de que el sirio haya sido ‘deserasmizado’ de modo programático, censurado mojigatadamente desde el punto de vista moral y recuperado por los jesuitas para la vida académica sólo en sus aspectos retóricos y filológicos más asépticos.⁶⁵ Su selección, que introduce numerosas glosas informativas, es muy extensa, y por tanto no se ajusta ya sólo por completo al canon moral. Si bien como otros coetáneos admiradores o detractores del samosatense (Vives, Mexía, Quevedo, Saavedra Fajardo) asocia Luciano al ateísmo y reprueba en él –al menos para la galería– la negación de la existencia de Dios y la impiedad, no excluye al ateo de su antología, pese a las muchas cautelas que toma en su “Epístola dedicatoria del autor a N. su amigo”. Aguilar ofrece, pues, la imagen más variada y representativa del sirio en castellano, no comparable a ninguna otra anterior o posterior: su caleidoscopio comprende tanto el Luciano moral como el fantástico, el escéptico, el ateo y burlador de creencias, el del perspectivismo filosófico, el festivo y lúdico, el retórico y estilista, el etnográfico, antropológico y arqueológico. Ahí deben de residir, probablemente, las razones que dificultaron el paso al impreso, pues además se servía no de una traducción latina, sino de varias, en su mayoría ya proscritas. Sigue mayoritariamente las versiones de Moltzer y sus derivados (Cognatus, Sambucus) y aprovecha en varios casos a Leonicensis.⁶⁶ Además de estos valores, que ayudan a medir la situación del helenismo del periodo, la versión de Aguilar es un paradigma del arte de traducir en el Siglo de Oro. Su manejo del léxico idiomático más desbordante y rico, sin abandonar el cultismo, el neologismo de raíz patrimonial y la sintaxis más precisa y elaborada, tiene el sello generacional de un grupo de excelentes escritores de esos años en el que se encuentran Cervantes, Alemán o Lucas Hidalgo. Su consciencia formal y lingüística es extraordinariamente llamativa.

Aguilar introdujo a sabiendas de su condición apócrifa las versiones de *Virtus* y *Veritas et Philaletes*, que entran por derecho en el canon moral; niega la paternidad de Luciano, igual que otros centroeuropeos a los que sigue (Micyllus y sus derivados): “Juan de Aguilar Villaquirán incluye deliberadamente las dos obras espurias en su colección de traducciones lucianescas, una colección preparada, tal vez, como una *imago vitae* del gran samosatense. Los opúsculos tratan de dos grandes temas morales, el de “la verdad” el primero y el de “la virtud” el segundo, dos de las características más sobresalientes de

⁶⁵ Cuando los jesuitas reestructuran e intensifican los estudios del griego en España (*Ratio Studiorum* de 1586) el daño estaba hecho: “... por desgracia, las nuevas orientaciones pedagógicas de la Compañía llegaron a España en un momento en que el helenismo estaba agonizando” (L. Gil Fernández, 210).

⁶⁶ Las versiones previas de las que se sirve en cada texto están pulcramente estudiadas por Grigoriadu 2009 (y, con adaptaciones, en prensa en Santander, Soc. Menéndez Pelayo). Véase también su ficha analítica, BDDH10 (y sus numerosas derivadas, en especial BDDH81 (“Demarato Filalites”) y BDDH88 (“La diosa Virtud”) asequibles en *DialogycaBDDH* [en red: última consulta 7 de mayo de 2014] <http://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/knpag?x=logon&bd=DIALOGOS>.

Luciano de Samósata, un filósofo moral tachado injustamente de “impío”, según el propio traductor [en la Epístola dedicatoria, 4a-5b]” (Grigoriadu 2009, 112). Sus traslados proceden en estos dos casos, como ha demostrado la misma investigadora, de la versión de Leonicensio.

Las características de la selección e intenciones de Herrera Maldonado nos explican su publicación, con aprobaciones firmadas por diversos jesuitas, a la vez que la imposibilidad de impresión, por contraste, de la amplia antología de Aguilar Villaquirán. Herrera hace en su prólogo protestas de fe católica y ortodoxia, declara el carácter moral y literario de las obras,⁶⁷ selecciona el Luciano moral e incluye en él *Virtus dea*.⁶⁸ Tuvo más éxito que la traducción de Enzinas –de la que más depende, hasta en sus glosas de términos clásicos y en sus errores–⁶⁹ y se adapta más que él a los ideales literarios del periodo: captó los oralismos lingüísticos, incorporó el vocabulario de la novela sentimental, el ascético, etc.; redacta introducciones a cada texto para indicar su provecho específico; traduce de forma muy amplificada y extrae conclusiones morales explícitas en varios casos, hasta alterar el mensaje por completo (como en *Menipo en los abismos*, donde Tiresias pasa de defender un ideal de vida práctico, instrumental y distante a defender la vida retirada).⁷⁰ Su mecanismo para volver más ascéticos los originales es el agregado de tópicos como la brevedad de la vida, la vida como sueño o como teatro, que cautivan al lector seiscientista; también transfiere en varios pasajes la acción a la corte, y cristianiza extraordinariamente el original. Su inclusión de *Virtus* procede también de Leonicensio, a quien amplifica mucho, como en los demás casos.

Vegio, por su parte, cosecha igualmente sus éxitos. El *Palinurus* cuenta con una traducción castellana de Juan Ginés de Sepúlveda (c.1553-1554), preocupado asimismo por la discusión del problema de la felicidad humana.⁷¹ Esta versión, que no confiesa la procedencia, se desvela en lo que parece un carnet literario de Sepúlveda que recoge lecturas al día y ejercicios literarios en castellano; el sistema de tachaduras y *pentimenti*, propio de la labor de lima de un traductor, revelan que se trata de versión propia, no copiada; indicio también, en un escritor fundamentalmente latino y ciceroniano como él, del avance imparable de la lengua romance como lengua literaria (Solana Pujalte 1994, 193, 203, 204). Sepúlveda, además, pese a asociar lucianismo con luteranismo y burla de creencias, y a pesar también de la antipatía que profesaba a Erasmo, aceptaba algunas obras del samosatense por considerarlas de un humor divertido e inocuo, y todo invita a pensar que considera el *Palinurus* obra de Luciano (y como tal, aunque con reservas, figuraba en la edición de Moltzer). Como signo de la influencia vegiana puede alegarse que otro importante helenista, Hernán Núñez, da el *Palinurus* como diálogo de Luciano,

⁶⁷ En su liminar “A todos” enfatiza para sus textos selectos la condición de “...discursos tan bien dispuestos, doctrina tan provechosa para la reforma de las costumbres, detestación de los vicios, mayor importancia del bien público, porque ninguno de los antiguos le igualó en la agudeza y picante, donayroso dezir y provechoso reprehender” (s.n.).

⁶⁸ Incluye *El Cínico*, *El Gallo*, *Philopseudes*, *Acheronte*, *Icaromenipo*, *Tóxaris*, *La Virtud diosa* (de Alberti), y *Hércules Menipo*; Beardsley 11-12, 78; Zappala 1990, 141-142; Grigoriadu 2003, 269 y Grigoriadu 2009, 93-94, 110.

⁶⁹ Es un buen ejemplo de la adaptación a los ideales culturales y estilísticos del periodo: “Herrera Maldonado presents an interesting case of ‘progressive’ cultural transformation of a text” (Zappala 1990, 142). Conviene retener el dato, pues la versión de Enzinas estaba proscrita.

⁷⁰ Acorta o amplifica y “convierte en sermones místico-ascéticos las concisas y precisas consideraciones de Luciano; desde luego no se puede elogiar a Herrera como helenista a pesar de su lenguaje puro, castizo y rico y, en conclusión, su trabajo constituye una traición al espíritu escéptico y satírico de Luciano” (Grigoriadu 2009, 94 y Vives Coll 1959, 33-39).

⁷¹ Hay estudio, ed. paleográfica y crítica de Calvo Kaneko; estudio del ms. redescubierto en Solana Pujalte (1994, 187-193 y 199-204), y ed. castellana y del original latino de Solana Pujalte (1999, 63-119).

y hace una sinopsis de la obra de Vegio en vulgar.⁷² Tampoco Vives dudaba de que la *Virtus albertiana* era obra del samosatense (Coroleu 179).

El éxito de *Veritas et Philalethes* fue mayor. Además de “Demarato per soprano Philalithe” de Leonicensio, el *Dialogus Veritatis et Philalethes* tuvo una versión alemana (por Melchor Amerbach, Frankfurt 1543), una francesa (*Le martire de verité*, de Jean de Vauzelles), una holandesa⁷³ y una castellana (de nuevo de Juan de Aguilar Villaquirán).⁷⁴

3. Las creaciones originales

Fuera de la historia de la traducción, en el terreno de las imitaciones y creaciones originales, Alberti lleva la delantera de la influencia. Además de imitada en Italia por otros humanistas como el propio Vegio, la *Virtus* de Alberti inspiró a un artista de Ferrara, Dosso Dossi (c.1490-1542), el retratista de Ariosto, quien pintó su *Júpiter, Mercurio y la Virtud* en o a partir de 1524⁷⁵ basándose en uno de los pasajes más célebres del opúsculo albertiano. Dossi pudo leer la versión italiana de Leonicensio.⁷⁶ El óleo sobre lienzo, encargado por Alfonso I de Este al pintor, tiene 111,3 × 150 cms. y pertenece actualmente a la Lanckoroński Collection del Castillo real de Wawel, en Cracovia.⁷⁷ En la imagen (fig. 1), Júpiter aparece barbado y con el rayo, su atributo, a los pies; con gesto indolente, se entretiene fútil y melancólicamente –como en el pasaje albertiano–, en pintar las alas de las mariposas sobre un lienzo, en tanto Mercurio –con su casco alado y su caduceo en mano– manda guardar silencio a la Virtud, que ha venido a pedir ayuda al dios. Interesa en especial esta interpretación de Dossi: en el texto albertiano Mercurio atiende a Virtus en la antesala del cielo, aunque no le da buenas esperanzas; en el óleo de Dossi una implorante Virtus pertenece ya a la escena y Mercurio le prescribe directamente silencio para que no moleste la actividad de un Júpiter apático e insensible.

⁷² Zappala (1990, 123 y 279) cita la *Grammatica linguae graecae* de Hernán Núñez en edición tardía (Barcelona 1584), “Séptima orden de Saturno”, copla 147.

⁷³ Para estas traducciones del *Dialogus Veritatis et Philalethes* (la mayoría sin considerar la versión castellana) cf. Raffaele 112-115; Sidwell 1975, 217-222; Mattioli 152-156; Zappala 1990, 35, 51, 54-55, 143-144, 146, 266; Marsh 1998, 110-114. Jean de Vauzelles, *Le martire de verité, dialogue de Lucien mis en lumière françoise*, Lyon, F. Juste, s.f. (Raffaele 14; Lauvergnat-Gagnière 421). Jean de Vauzelles es *maître des requêtes* de Margarita de Navarra; atribuye el texto a Luciano y en el prólogo asocia al samosatense a la facecia (por lo que no hay que descartar que haya usado a Leonicensio); hace cambios hacia un mayor pesimismo y pone énfasis en la hipocresía de los sacerdotes, en su empeño por declarar herejes a todos los que no los siguen, y en la corrupción del cielo; Philalethes rechaza el ofrecimiento de Veritas de subir al cielo por no topar a su poderosa enemiga, la Mentira, que ha hecho de los hombres dioses y ha colocado en el cielo a Hércules, Baco, Julio César, etc. (Zappala 1990, 143-144, 146).

⁷⁴ Cf. arriba, n. 66. Aguilar de Villaquirán incluye el *Veritas et Philalethes* como *Demarato Filalites*, sobre el molde de Leonicensio: v. Grigoriadu 2009, 102v/a y 419-433; también 35, 105, 110-112. Recuérdese que incorpora, tanto en este diálogo como en el de Alberti, la negación de la paternidad de Luciano al estilo de Micyllus y sus derivados, que no incluían este diálogo, pero sí *Virtus* y *Palinurus* (cf. arriba). Introduce incluso la versión de *D. mort.* XII de Aurispa, que ya había descartado Moltzer en 1538, aunque también editado.

⁷⁵ La fecha es aproximada, c. 1525-29 según Oberhammer (pl. 62).

⁷⁶ Whitfield (22-30); Marsh (1998, 93); Vescovo.

⁷⁷ El Kunsthistorisches Museum de Viena, donde se conservó, restituyó la pieza en 2000 a la Lanckoroński Collection de Cracovia.



Fig. 1. Dosso Dossi, “Júpiter, Mercurio y la Virtud” (c. 1525-1529). Castillo real de Wawel, Cracovia (Polonia). Lanckoroński Collection.

Vegio, por su parte, tuvo no sólo traductores sino seguidores hispánicos, no fáciles de discriminar por la mayor densidad tópica de sus tres diálogos, pero un caso sí es al menos claro. La *Declamatio, seu Disputatio inter Solem, Terram et Aurum* influye en España sobre el *Tropheo del oro*, otro encomio paradójico del catalán Blasco Pelegrín (Zaragoza 1579), que lo imita en verso, remedando título, interlocutores y estructura (Zappala 1990, 146-147).

Un último ejemplo relevante en el mundo de la creación lucianesca merece ser comentado con más detenimiento, siquiera por la atención prestada por la historia crítica. Se trata del episodio del exilio de la Bondad y la Verdad en el canto XVIII de *El Crotalón* de “Cristóforo Gnofoso” (c. 1556), y su encuentro en el vientre de la ballena con unos marineros que se dirigían a Indias. La identificación de los hipotextos no es sencilla, porque el autor realiza una hermosa taracea con varios modelos de referencia, que reestructura y entrelaza a su antojo aunque, salvo en un caso, no copie *verbatim*.⁷⁸ El más

⁷⁸ Para las fuentes de este canto, Sharp (608-646), ampliadas y concretadas en su recepción en Vian Herrero (1982, III, notas al texto, edición por la que cito) y Vian Herrero 1999. Para la deuda sólo lucianesca, Howell (210-216, 238-252, 264-266, 270-274, 277-291 y 293-296). Williams (223-235) llamó la atención sobre cómo en el *Lazarillo de los atunes* (Amberes 1555) es la misma Verdad la que cuenta muy brevemente a Lázaro-atún su origen divino y desventuras entre los hombres. Para el sentido del episodio de *El Crotalón* dentro del sistema axiológico y el punto de vista satírico del texto (que no comparto en todo), véase Boyce (59-61); el relato de la ballena en contacto con uno de los temas recurrentes de la obra (las relaciones verdad-mentira), en Phipps (56-64). La relación del episodio, como en

importante de todos es el Luciano fantástico de las *Verae Historiae*, al que sigue en diversos pasajes casi textualmente; también *Piscator* y *Fugitivi*, y en menor medida otros opúsculos (*Bis accusatus* y *De calumnia*). *El Crotalón* ha alterado la disposición secuencial de la fuente en todo el canto XVIII para crear un único relato en orden lógico. En su alcance literario, la separación del modelo básico es asimismo esencial: en Luciano, la parodia de la literatura fantástica es un punto de vista compartido por autor y lector –que no creen en ello–, en tanto que aquí la forma de introducir la ficción es más ambigua, verosimilizada y moralizada desde el principio, pretendiendo convencer al interlocutor Micilo. El espacio utópico en el que se desarrolla el episodio –“otro mundo”, tierra de Jauja o país de Nunca Jamás– sigue procediendo de la misma fuente lucianesca, aunque su tradición es larguísima y exuberante.⁷⁹ Otro punto de referencia importante para el receptor coetáneo es el Jonás bíblico. Pero nos detendremos en los distintos motivos que el relato desarrolla teniendo como telón de fondo la discriminación, si es posible, de los ecos apócrifos de Alberti y Vegio.

*El sexo de las alegorías exiliadas: es una de las separaciones de la fuente. En *Verae Historiae* I, 33 los habitantes de las pobres e idílicas moradas son un anciano y su hijo ocupados en regar sus campos.⁸⁰ *El Crotalón* presenta personajes femeninos, una dueña amable de hermosura celestial y venerable, la Bondad, y su también hermosísima hija, la Verdad. La fuente sigue siendo la misma, si bien pergeñada en dos redacciones en *El Crotalón* –una más fiel que otra al texto lucianesco, en particular en los intercambios iniciales–;⁸¹ omite determinados detalles, presenta el encuentro como una ‘visión’ de los marineros cautivos⁸² y se desvía mucho del pasaje al describir fuentes de miel y leche en

la fuente de Luciano, con la concepción de la historia, en Vian Herrero (2000, 525-542), y en relación con el uso de Ariosto y otros, Vian Herrero 1998 y 2007. El episodio de la Verdad entendido como confluencia de una recepción doble del lucianismo (italiana y erasmista) en Rallo (2002, 35-50), y sobre todo (2006, 105-127).

⁷⁹ Bompaire (662) alude a esta tradición, siempre hiperbolizada en Luciano; véase el imprescindible Patch.

⁸⁰ El relato del viejo de Luciano, un comerciante chipriota (I, 34-36), es más breve, aunque el autor sirio es aficionado a las sátiras alegóricas de virtudes personificadas, quejas del tratamiento que reciben de los hombres: véanse la Justicia en *Bis accusatus* 4-5 o la Filosofía en *Fugitivi* 3-9. Para lo que viene a continuación en su contexto metaficcional más amplio, v. Vian Herrero (2013, en prensa).

⁸¹ Algunos lugares remiten a paralelos con otro autor lucianesco que fue asimismo hipotexto confirmado de varios cantos de *El Crotalón*, el *Orlando Furioso* de Ariosto: en *Cinque canti* IV, 38-41 se contiene una significativa mención indiana. Alfonso de la Torre describe en su *Visión Deleytable* (147) a la Verdad como una mujer de beldad celestial que vive con su hijo el Entendimiento. Por otra parte, Baldo y sus compañeros visitan la morada de la Verdad (Blecua 224) y análoga historia a la de estas alegorías exiliadas llega a *El alguacil alguacilado* de Quevedo (Boyce 74). La alegoría de la Verdad confinada esta vez a una roca del Océano aparece en el cap. XV del *Lazarillo de los atunes* (Amberes 1555) y sirvió para no pocas hipótesis de autoría. Es la misma Verdad la que cuenta a Lázaro-atún su origen divino y desventuras entre los hombres, también exiliada del mundo esta vez por propia decisión; pero el autor anónimo pasa por encima con rapidez (231) y promete enviarle a V. M. “la relación de lo que con ella pasé”; hay otras dos referencias a ese encuentro: en el encabezamiento del capítulo (232) y al referir cómo se le aparece a Lázaro en sueños recordándole su común coincidencia submarina (246-247), pese a lo cual –o quizás por ello–, el fragmento del cap. XV de la primera continuación del *Lazarillo* sigue siendo ecdóticamente anómalo y es fácil suponer que era más extenso, como sugirió Williams en 1925; este investigador proponía completar ese capítulo con un fragmento del *Liber facetiarum* de Pinedo y postulaba la autoría común a *El Crotalón* y al *Lazarillo de los atunes* (en la persona de Villalón) fundamentándose en este pasaje del canto XVIII y en la transmigración en monja del canto VIII; no es ésa la única forma posible de entender estas coincidencias, en lo que ahora no me detengo.

⁸² El autor puede ampararse en una larga tradición de sueños literarios, unos ‘serios’ y otros satíricos: es el método seguido por Platón, Cicerón, Luciano, Séneca, Dante, Chaucer, Metge, Alberti y tantos más que quieren asegurar la diversidad, no poner trabas a la imaginación y dar cierta unidad a materiales inconexos. Aunque vuelve a ampararse en la autoridad de Luciano, en los años anteriores a *El Crotalón*, hubo dos importantes sueños literarios, obra de dos lucianistas, que pudo también conocer: el *Somnium* de Luis Vives

tierra feraz, en lugar de agua clara. Es frecuente que la Verdad –o cualquiera de sus hermanas adyáforas en la leyenda de Astrea– sea una deidad de extremada hermosura; el aspecto físico colabora a la personificación y caracterización literaria del abstracto en manos de moralistas y dialécticos, y así la vimos también en las respectivas Virtus y Veritas de Alberti y Vegio.⁸³ Pero el relato de *El Crotalón* es tres veces más extenso que el lucianesco, porque introduce a la hija de la anciana, contrapartida del joven en Luciano (I, 34) como fuente de amplificación y ejercicio retórico, con descripciones muy poéticas. Todo parece indicar que “Gnofoso” ha hecho su propio relato sintetizando distintas versiones de la leyenda en que una virtud es arrojada de la tierra a medida que los vicios cobran ascendiente entre los hombres. Los moralistas del Renacimiento desarrollan ese y el tópico de la Edad de Oro en sus facetas literaria, moral, social o económica y también en la religiosa, cristianizándolo: la pérdida de la pureza áurea reluce sólo mirando hacia los primitivos cristianos.⁸⁴

en forma de prólogo a su lectura comentada del *Somnium Scipionis* (1520) y el *Somnium* que Juan de Maldonado escribió años después (1532). Seguramente éste deja alguna huella también en el canto VIII. En los años posteriores a *El Crotalón*, a imitación de Vives, Justo Lipsio, también admirador de Luciano, escribió otro *Somnium*. Se ha señalado como más curiosa la asociación de sueño y sátira, común a nuestro texto y a los *Sueños* de Quevedo, pese a las diferencias en el uso como motivo ficcional (Boyce 80-85; Schwartz 1985, 223; Rallo Gruss 1985, 157).

⁸³ Además de en Luciano, véanse ejemplos de personificaciones de abstractos sumamente matizadas en otro conocido de “Gnofoso”, Ovidio: la Fama, la Credulidad, el Error temerario, la Falsa Alegría, el Terror, la Sedición, los Susurros... (*Metamorphosis* XII, 43, 59-61). La primera parte del discurso de la Bondad a los marineros de *El Crotalón* recuerda en alguna de sus frases a pasajes distintos de varios cultores de la leyenda de Astrea: Séneca (*Octavia*, 408-410), Juvenal (*Satyræ* VI, 1-2) y a diversas versiones clásicas del mito de la Edad de Oro, sin que pueda tampoco diferenciarse una fuente textual concreta. Astrea, como la Bondad, es de origen divino (Hesíodo, *Teogonía* 135, donde Temis, madre de Diké –Astrea– es hija del Cielo) y su hija fue engendrada por Zeus (901-902). En Ovidio es una diosa mencionada por su nombre (*Metamorphosis* I, 150). En algunos relatos son dos las diosas expulsadas: así ocurre en Hesíodo, *Trabajos y Días* 200, con Aidos y Némesis, que se retiran al cielo. En Juvenal (*Satyræ* VI, 1-2 y 19-20) y en Séneca (*Octavia* 397-399) se dan situaciones análogas. En cuanto a la fuga de Astrea propiamente dicha, véanse: Hesíodo, *Trabajos y Días* 190-201; Juvenal, *Satyræ* VI, 14-20; Ovidio, *Metamorphosis* I, 149-150; Séneca, *Octavia* 423-425. Conecta en muchos casos con el mito de la Edad de Oro, o de la sucesión de varias edades (Arato, Hesíodo, Virgilio, Ovidio, etc.): durante la Edad de Oro había paz y prosperidad, no existían el pecado, la miseria ni la pena. Véanse las versiones del tópico que dan Hesíodo (*Trabajos y Días* 109-120), Ovidio (*Metamorphosis* I, 89-93 y 97-106), y Séneca (*Octavia* 400-406), entre otros. En muchos casos los vicios se personifican. Los testimonios más representativos de la leyenda de Astrea en Hesíodo, *Trabajos y Días* 190-196; Ovidio, *Metamorphosis* I, 128-131 y 137-140; Séneca, *Octavia* 427-435 y otros (Vian Herrero 1982, III, 403-404, n.63).

⁸⁴ Hay analogía ideológica (nunca textual) cuando Alfonso de la Torre describe el reino del Pecado, que conquistó y exilió a la Verdad (*Visión deleytable* 104-105), o cuando la Justicia y el Entendimiento conversan sobre las leyes del mundo, responsables del destierro de la Justicia, que llevó aparejado también el fin de la paz, con la instalación de la envidia y sed de riquezas mal adquiridas (299-300). El tema prolifera, con variantes: Francisco López de Villalobos lamenta el destierro de Razón, maltratada por varios vicios personificados, el Ánimo soberbio, la Avaricia, la Envidia y la Iracundia –con algunas agresiones comunes a las que reciben Bondad y Verdad de *El Crotalón*–, en el *Libro intitulado los problemas de Villalobos...*, 412. También Erasmo retrata a la paz como una diosa expulsada del mundo por los ruines mortales (*Querela Pacis*, LB 625, 61). El roterodamés trató el tópico de la edad áurea en contexto irónico, bien al concebir la patria de la Moria (*Elogio de la locura* VIII, 98) o, también en uso burlesco, al referirse al espíritu científico y conocimientos positivos como fin de la edad dorada (XXXII, 172-75). La pérdida de la pureza de los primitivos cristianos es tema ampliamente desarrollado por Villalón (*El Scholástico* III, v, 202 y *Tratado de cambios*, VI, ix, donde lo teoriza desde una posición económica). Hermosilla (*Diálogo de los pajes* 90) y Torquemada (*Coloquios satíricos* III, 619a-b y ss.) pueden ser, entre otros, testimonios adicionales. La descripción del Monte Sagrado en la *Visión Deleytable* (147-149) tiene, en calidad de ‘otro mundo’ (Patch 199), puntos de contacto con la Edad de Oro de “Gnofoso”. (Varios textos en Sharp 638-640, 643 y Vian Herrero 1982, III, notas *ad loc.* canto XVIII).

*La fábula de Babrio como hipotexto: El tema se hizo folklórico y no es improbable que el anónimo castellano tenga otro hipotexto en la reserva, el recuerdo de una fábula de Babrio titulada *La verdad refugiada en el desierto* del que el relato del Gallo parecería una compleja y ambiciosa amplificación, pues el aprovechamiento de fábulas fue práctica común a muchos lucianescos del Cuatrocientos y del Quinientos europeos.⁸⁵ En *El Crotalón*, Bondad y Verdad viven enseñoreadas de los hombres hasta que Riqueza, Mentira y Codicia ganan la partida.⁸⁶ Babrio dice así:

Un hombre que caminaba hacia el desierto se encontró a la Verdad que estaba allí sola, y le dice: “¿Por qué razón, anciana, has dejado la ciudad y te has venido a vivir en la soledad?”. Y ella le contestó al punto con su profunda sabiduría: “Entre los antiguos la mentira se hallaba solo en unos pocos, en cambio ahora se ha extendido a todos los hombres.” Si se puede decir y quieres escuchar, la vida actual de los hombres es malvada. (Babrio nº 126)

*Compromiso de actualidad: La forma de proceder del anónimo castellano es introducir el compromiso con su momento, como hace casi todo el lucianismo europeo de sus días, e hispanizar tópico y leyenda. El avance de Riqueza, Mentira y Codicia, frecuente en la huida de Astrea,⁸⁷ se asocia en *El Crotalón* a la conquista de Indias, el lugar de destino de los marineros,⁸⁸ en analogía con el *Somnium* de Maldonado, donde el narrador en primera persona cuenta un intento de viaje a la luna que se traduce más bien en un viaje a América.⁸⁹ Caben interpretaciones más políticas y económicas de las

⁸⁵ Para la confluencia fábula esópica-lucianismo del siglo XV recuérdese a Marsh (1998, 85-89 y *passim*).

⁸⁶ La personificación de vicios es frecuente en Luciano: por ejemplo, el retrato de la Calumnia, acompañada de la Ignorancia y la Sospecha, la Envidia, la Asechanza, el Engaño, el Arrepentimiento, la Verdad... en *Calumnia* 5.

⁸⁷ Causas y efectos análogos ve Hesíodo para la pérdida de la Edad de Oro: *Trabajos y Días* 222-231 y 280-285. Ovidio (*Metamorphosis* I, 137-144) asigna un lugar señalado a la sed del oro como una causa del fracaso de la Edad áurea y Luciano se queja con frecuencia de la pasión humana por las riquezas: aunque sin ningún parecido textual, véase la crítica que Hermes dirige a Pluto en *Timon* 26 de Luciano. En la leyenda de Astrea uno de los males introducidos al final de la Edad de Oro fue la navegación: Ovidio, *Metamorphosis* I, 132-134; Hesíodo, *Trabajos y Días* 236-237. La denuncia de la sed de oro llega a Erasmo, *Elogio de la locura* VII, 96, en que la Estulticia habla de su linaje y refuta a Hesíodo; su argumento es que el padre de los dioses no es Zeus sino Pluto, el dios de los ricos, al que todos los hombres se someten por no ganarse su enemistad.

⁸⁸ Luciano pone el fin del mundo en las columnas de Hércules y *El Crotalón* en Canarias, simbólicos ambos de la frontera del mundo civilizado y, a partir de ahí, del rumbo a lo desconocido. En *Pantagruel* 24, los navegantes embarcados pasan por Porto Santo y Madeira y paran en Canarias; luego repiten el viaje de Vasco de Gama alrededor de África, Cabo de Buena Esperanza y reino de Melinda (Rabelais 272).

⁸⁹ Coloreu & Carrillo 141-156. El anónimo castellano podría también estar recordando, aunque tampoco en términos verbales, el libro IV de las *Historiae de varietate Fortunae* (c. 1443), de Poggio Bracciolini, imitación libre de la *Vera Historia* lucianesca, un viaje peligroso, pero real y efectivo, a las Indias orientales –en Asia central– y a África, del mercader veneciano Niccolò de' Conti (1395-1469), al que Poggio encontró en el concilio de Florencia de 1442; viaje modelado sobre la parodia herodotea de Luciano, donde abundan análogas protestas de veracidad y esfuerzos de justificación de lo extraordinario. Para las *Historiae de Varietate Fortunae* de Poggio véase Jones (trad.) & Hammond (intr.) VII- XV. El libro IV de las *Historiae* de Poggio llevó su propia vida manuscrita e impresa como texto exento, independiente de los otros tres; fue impreso desde 1492 como *India recognita* e incluido en varias literaturas occidentales junto a los viajes de Marco Polo; en versión española lo trasladó Rodrigo de Santaella en 1503 y 1518: *El libro famoso de Marco Paulo [...] añadido en fin un tratado breve de Micer Poggio florentino...* (en Norton, núms. 743 y 797). El éxito del lib. IV como texto exento con el título *De situ Indiae* es muy apreciable: sobreviven veinticinco mss. y se tradujo al toscano, veneciano, portugués (impreso 1502), español (1514, 1529), inglés (1578) y holandés (1664) (v. Poggio Bracciolini 1964-1969 II, 625-654 y Poggio Bracciolini

consecuencias de la conquista de Indias, sin clave alegórica, pero la ideología subyacente es parecida.⁹⁰ La actualización de “Gnofoso” toma otro rumbo más dramático: Bondad y Verdad van a quejarse de sus enemigas al “Consejo Real”, reunido para tratar de la carestía, ofreciendo, bajo su protección, restituir “todas las cosas a su primer valor y antiguo” (546). Lo que logran del Consejo es una “carta de amparo” y una promesa de hacer justicia. Palabras volátiles y diferidas. Al pasar por una ronda, las agreden brutalmente sus enemigas y los partidarios de éstas. A duras penas huyen de la ciudad y deciden escapar a Indias, “pensando que en aquellas tierras de Indias nuevas quedaban sin aquellos tesoros y las gentes eran simples y nuevas en la religión, que nos acogerían allá” (547). La ballena lo impide en el mar, dándoles la misma fortuna a alegorías immaculadas y a navegantes medradores. Este argumento, en el que se muestra simpatía por las gentes “nuevas” en religión, podría ser una hispanización anticastiza de un razonamiento análogo en *Fugitivi* 3-9, de Luciano.⁹¹ Su descontento coincide con otras quejas sobre los términos de la evangelización y la conquista, con otros mitos de cuño reformista y otros remedios.⁹²

*La persecución de la Verdad: En el intercambio de relatos entre Bondad / Verdad y los marineros de *El Crotalón* se sucede, tras el de la madre, el muy lastimero de la Verdad, unos episodios interpolados en la leyenda de Astrea que para Sharp “are probably original additions by Gnophoso to the traditional tale” (636). No tan originales como material literario, pero ajenos al texto base que sigue. Refiere ella cómo va perdiendo a cada uno de sus anteriores amigos y practica la censura de *officia*, frecuente en Luciano y que vimos antes en los apócrifos cuatrocentistas: “un sabio y anciano juez” (548) que pasa a torcer las leyes del derecho canónico y civil y a agredirla en un ojo que le restaura su madre;⁹³ un escribano que le señala el rostro con su pluma (548); un

1993, 153-177; aquí mismo las páginas de Merisalo (51-73) y, para las traducciones, 22-23). Como su traducción de Diodoro Sículo, el *De situ Indiae* aparece en ms. junto a la *Vera Historia* latina de Lilius Tifernas (57-59).

⁹⁰ Para una interpretación también negativa, pero no alegórica, de las secuelas de la conquista véanse Juan Maldonado, *Eremitae* 58; Juan de Arce de Otálora, *Coloquios de Palatino y Pinciano* 1118; Juan de Pineda, *Diálogos Familiares* II, 10, 323.

⁹¹ La Filosofía, expulsada de la tierra por los falsos filósofos, se queja a su padre Zeus; éste la había enviado a enseñar la verdad a la tierra, pero ella encuentra más fácil la tarea entre los bárbaros que entre los griegos civilizados: *Fugitivi* 3-9 (aunque no hay analogía textual). En la crítica de *El Crotalón* ve también Gutiérrez Nieto (89) una denuncia anticastiza.

⁹² Sobre los clamores de los evangelizados, Alfonso de Valdés, *Mercurio y Carón* 90: “Fuime a un reino nuevamente por los cristianos conquistado, y diéronme dellos mil quejas los nuevamente convertidos, diciendo que dellos habían aprendido a hurtar, a robar, a pleitear y a trampear”. La condena de la conquista de Indias se repite en el cap. 5 del *Diálogo de las Transformaciones* 201-206, aunque éste no desarrolla el mito del buen salvaje. Varios humanistas insisten en este tópico sobre el aborigen y se dejan influir en distintos grados por los postulados del obispo de Chiapas: Pedro Mártir de Angleria, Vasco de Quiroga o Fray Antonio de Guevara; véase también Juan de Pineda, *Diálogos Familiares* II, 6, 44. Las Casas y Carranza tuvieron comunión de pensamiento sobre los indios y la conquista (Tellechea Idígoras II, 15-62). Por otra parte, una teoría prefigurada en el Padre Las Casas y perfilada en la obra *Luz del alma cristiana* de Felipe Meneses, regente del Colegio de San Gregorio de Valladolid (Valladolid 1544, Sevilla 1555, Medina del Campo 1556, etc.) defiende la emigración de la Iglesia a Indias como remedio a la crisis y escisión dogmática del cristianismo en el Viejo Mundo. La Inquisición tuvo que procesar a alguno en América por esos postulados, como el dominico Fray Juan de la Cruz (véanse Huerga 353-369 y Escandell 931-933).

⁹³ El inverosímil “remedio” del ojo de la Verdad recuerda la descripción de otros increíbles ojos en Luciano (*Verae Historiae* I, 25), obviamente sin deuda textual: los ojos “de quita y pon” de los habitantes de la luna, de donde se suceden multitud de situaciones cómicas (ojos perdidos, ojos en préstamo, ojos en depósito bancario, almacenados –naturalmente– por los ricos, etc.), situaciones todas donde predomina la broma y no, como aquí, la severa condena moral de la voz satírica, aunque tengan en común la práctica de la hipérbole. En cualquier caso, éste es el primero de una serie de episodios interpolados en la alegoría de Astrea, adiciones más originales en su amalgama estructural con la historia central que en su contenido,

mercader enamorado del lucro, como en tantos escritos satíricos tradicionales y de época, que le golpea con su vara de medir en la cabeza (549); al recurrir a un cirujano sin poder pagarle, vuelve la cura a realizarse sólo por las habilidades de la madre, Bondad, y las propiedades del aceite rosado (550).⁹⁴ Cuando recurre a “armeros, malleros, lanceros, especieros, y en otros géneros de oficios llanos y humildes contentos con poco” (550), los encuentra llenos de soberbia y ambición, dedicados a los tráfigos mercantiles, a las “hidalgúas fingidas” o a los ejercicios ociosos de los caballeros, y para no repetir la experiencia no osa hablarlos. Cuando como último recurso se acerca a los eclesiásticos que “habían de permanecer en la verdadera religión” (551), halla en “la iglesia mayor” unas cuadrillas de monas vestidas de clérigos cantando en el coro, y la narradora recuerda una anécdota que procede textualmente, con algunos cambios, de Luciano, *Piscator* 36-37, donde el autor zahiere a los falsos filósofos.⁹⁵ Al dirigirse a un sacerdote concreto para pedirle una misa a cambio de algo de comer, recibe la negativa, exhibiendo que pueden vivir todo el año de rentas, él y su familia, sin decir misas; la narradora recuerda, con ello, otra anécdota satírica de Luciano contra los falsos filósofos (*Piscator* 32),⁹⁶ y la escena acaba también en huida para evitar la agresión. Podríamos preguntarnos en este momento si “Gnofoso” se ha servido de los apócrifos lucianescos, pero dejaremos esa cuestión para el final.

* Estancia apacible en el vientre de la ballena y huida de los marineros: Al acabar el relato de la Verdad vuelve la imitación de Luciano sobre la vida pacífica que los aventureros llevan en compañía de madre e hija, sugeridos, con alteraciones, por *Verae Historiae* I, 39, en donde la tripulación, después de ayudar a los huéspedes a exterminar a unos salvajes de la vecindad, tiene una agradable y pacífica estancia.⁹⁷ El navegante de *El*

pues la corrupción de la justicia es tema frecuente, como los otros que vienen a continuación, en varios textos ya antes alegados: *Visión deleytable...* de Alfonso de la Torre, donde la Justicia pregunta al Entendimiento cómo va el mundo desde que ella lo abandonó y aquél le describe la corrupción de las leyes; o diversas obras de Erasmo, *Institutio principis christiani*, LB 602; *Elogio de la locura, passim*, etc. (Sharp 638-639, 641); sobre los malos jueces, también Juan de Arce de Otálora, *Coloquios de Palatino y Pinciano* 895, 898, con propuesta de medidas correctoras de la situación (905). La sátira del jurista adquiere gloriosa fortuna literaria; Schwartz Lerner (1986: 35, n. 10 y 34-36) lo relaciona con la sátira quevedesca del letrado, juego frecuente en Quevedo, con varios testimonios sobre todo en los *Sueños* y *La hora de todos*.

⁹⁴ Todos son temas satíricos de acarreo. La tienda oscura del mercader es tópica. Está ya en el Canciller Ayala: “Fazen escuras sus tiendas e poca lumbre les dan; / [...] / al contar de los dineros las finiestras abrirán” (*Rimado de Palacio* 311a, d), y llega a autores tan dispares como Castiglione (*El Cortesano* I, VIII, 61) y *El Buscón* de Quevedo (67; II, III, 131; en 99, n. 49, D. Ynduráin relaciona el tópico con este pasaje de *El Crotalón*). Sólo algunos testimonios de la sátira contra médicos y cirujanos (que puede ampliarse en la citada edición del *Buscón* 109-110, n. 70 de Ynduráin): *Viaje de Turquía* 165, 227 y *passim*; Torquemada da consejos para eliminar la codicia de los médicos y mejorar el estado de la profesión: *Coloquios satíricos* II, 603a y ss.; Juan de Arce de Otálora, *Coloquios de Palatino y Pinciano* 907. La decadencia de la profesión médica era denuncia sostenida de las actas de cortes coetáneas (1555 o 1558) (*Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla* V, 658 y 747). La idea de la pérdida de ética en el ejercicio de las profesiones liberales en general halló profundo eco en la obra de Villalón, tanto en la *Ingeniosa comparación* (343) como, por doquier, en el *Tratado de cambios*; el licenciado suele relacionar este hecho con el abandono de las artes mecánicas.

⁹⁵ *El Crotalón* introduce, en efecto, algunos cambios: además de convertir a los filósofos protagonistas en sacerdotes –la modificación más expresiva en un reformista cristiano que sigue la traducción de Moltzer–, añade el maestro de danza y omite las descripciones del tipo de baile, de las máscaras y de la huida de los monos a la montaña que contiene *Piscator* 36-37 (Sharp 625-226; Howell 210-214).

⁹⁶ La diferencia fundamental es que los cumanos lucianescos (*Piscator* 32) nunca habían visto un león ni un asno hasta que un extranjero lo desenmascara. Luciano alude a la anécdota en *Fugitivi* 13, pero sólo la refiere en este lugar. (Sharp 626-627; Howell 214-216).

⁹⁷ Compárese con Luciano, *Verae Historiae* I, 39: “Pues estos [los enemigos], cuando vieron lo que ocurría, huyeron por las branquias y se arrojaron al mar. Nosotros recorrimos el territorio, libre ya de enemigos, y desde entonces lo habitábamos sin temor, practicando casi siempre los deportes y la caza,

Crotalón, enamorado de la Verdad, está dispuesto a pedirla en matrimonio, pero se lo piensa mejor. Ni este ni otros detalles menores están en Luciano. Los castellanos piden licencia para ausentarse temporalmente y recuperar a los compañeros dejados en el navío. Al cruzar el río de Baco, encuentran a algunos de los suyos especialmente apegados a las vides femeninas, a los que rescatan con gran dificultad por inspiración en las *Verae Historiae* I, 8, que presenta a dos marineros seducidos por las mujeres-cepa de las que no pueden separarlos.⁹⁸ Conseguido lo cual, entre los castellanos nace un cambio de planes, y ya no parecen querer regresar a las chozas idílicas de Bondad y Verdad:

[...] y porque nos temimos no acertar a la casa de la Verdad, acordamos probar a salir de aquella prisión y cárcel, pensando que si saliésemos con ello sería una cosa admirable, y que terníamos más que contar que de las Indias si allá fuéramos, ni de los siete milagros del mundo. (*El Crotalón* XVIII, 554)

Es decir, a pesar de ese placer y deleite, los aventureros se consideran, igual que los lucianescos, como en prisión: los viajeros griegos, aunque tienen una vida fácil en el vientre de la ballena, se sienten en una inmensa cárcel de la que no pueden escapar a pesar de la abundancia y la libertad de movimientos.⁹⁹ “Gnofoso” prescinde del último episodio del libro I de las *Verae Historiae* (la batalla desde la boca de la ballena) y empieza a imitar la primera parte del libro II, en que se efectúa la huida. Como hemos visto, el capitán de los griegos decide la escapada en los mismos términos, pero *El Crotalón* altera y amplifica el motivo de la salida; mientras que en Luciano salen porque la vida les resulta ya difícil, aquí lo hacen sobre todo por tener más cosas que contar en España; vuelve la denuncia de las apariencias. Son similares, no idénticos, los preparativos de los viajeros griegos para salir del vientre de la ballena (*Verae Historiae* II, 1, 2; Sharp 628; Howell 295-296). La estrategia final varía, pues los castellanos salen hostigando con arpones la garganta del animal, mientras que los griegos se escapan matándolo tras haber prendido fuego en su vientre. El cetáceo huye.

* El retorno del marco dialógico: El gallo cierra la historia con un parlamento en que, a modo de conclusión, mezcla la historia de la ballena, la alegoría interpolada y el material introductorio del canto; así, relaciona el conjunto de su historia soñada-pero-“verdadera”, con la historia “mentirosa” y supersticiosa que le ha contado Demofón a Micilo al principio del canto. Recuperamos su sentido en la relación argumentativa de los interlocutores del marco dialogal:

Gallo.- [...] Y ansí dando todos muchas gracias a Dios guiamos por volver a nuestra España deseosos de desengañar a todos que se ha ido la Verdad huyendo de la tierra; por lo cual no te maravilles, Micilo, si no te la dixo tu vezino Demophón, y si no la vieres ni oyes en el mundo de hoy más.

Micilo.- ¡Oh, soberano Dios! ¿qué me has contado hoy? ¿Que es posible, gallo, que está hoy el mundo sin la Verdad?

Gallo.- Como oyes me aconteció.

vendimiando y recolectando los frutos de los árboles. En pocas palabras: parecíamos ser reos de una prisión enorme e infranqueable, de vida regalada y sin trabas. Un año y ocho meses vivimos de ese modo.” (Howell 293).

⁹⁸ Aquí parece que el autor castellano confunde los dos grupos de hombres dejados atrás en las exploraciones. Al principio de la historia ha dicho que los viajeros van a volver a recoger a los que quedan de guardia en el navío, pero ahora, tras liberar a los que quedaron pegados a las cepas, deciden no volver a casa de la Verdad por miedo a perderse. Así, resolverán regresar a España.

⁹⁹ “A partir de ese momento, no pudiendo ya soportar la vida en la ballena, molesto por la demora, intentaba hallar el medio de salir.” (*Verae Historiae* II, 1), y arriba, nota 97. (Sharp 628; Howell 295).

Micilo.- Por cierto, cosa es de admiración; y me parece que si el mundo está algún tiempo así, en breve se destruirá y se acabará de perder. Por tanto supliquemos con lágrimas de grande affecto a Dios nos quiera restituir en tan soberano bien de que somos privados hasta aquí. Y agora, pues es venido el día, dexa lo demás para el canto que se seguirá.

Fin del décimo octavo canto. (*El Crotalón* XVIII, 555)

En el relato bíblico, Jonás desobedece el mandato de Dios de rogar un juicio y arrepentimiento de la ciudad de Nínive; tres días encerrado en el vientre de la ballena le bastan para ir a proclamar a Nínive la palabra de Yahveh; sus habitantes se arrepienten y Dios los perdona, no los destruye. El eco bíblico no disuena de la forma de proceder del anónimo castellano a lo largo de toda la obra, donde usa la Biblia como material narrativo más a menudo que como libro santo, reproche que tan frecuentemente se hace a los lucianistas del siglo. La misma idea de arrepentimiento o juicio de Dios retiene Micilo.¹⁰⁰ Pero con una diferencia: los soldados de Cortés vuelven a “desengañar” a sus coetáneos *de motu proprio* y por su propia experiencia fascinante y purgativa, en tanto que es Dios quien designa primero y ‘convence’ expeditivamente después al profeta rebelde Jonás. A diferencia de los habitantes de Nínive, los coetáneos de Micilo no dan la impresión de enmendarse ni arrepentirse de cosa alguna, como los dos cantos siguientes y el final de la obra dejan concluir.

A la vista de este repaso de motivos, ¿se sirvió *El Crotalón* de la *Virtus* de Alberti y del *Dialogus Veritatis et Philalethes* de Vegio (directamente o a través de Leonicensi)?¹⁰¹ Se plantea una cuestión difícil de decidir, dada la condición tópica de la materia y la falta de calcos textuales. No es imposible que ambos estuvieran entre los referentes, aunque no literales, de este canto, naturalmente. Además, puesto que el anónimo es proclive a las copias verbales –siempre en taracea imitativa ecléctica–, estamos en condiciones de valorar si la deuda es o no textual, que es lo que me propongo elucidar.

La vía de llegada de los dos apócrifos es cuestión que debe aclararse, y deben separarse los opúsculos respectivos de Alberti y de Vegio, pues su difusión fue muy distinta. *Virtus dea* de Alberti no “se incluía en la edición de Erasmo y Moro” como afirma Rallo (2006, 112),¹⁰² pero sí en la de *Opera omnia* de Luciano por Moltzer (1538: 25vto.-27), que el anónimo manejó con seguridad, en esa o en sus reediciones (Vian Herrero 1999).¹⁰³ En esa medida pudo también haber consultado o leído la *Virtus* en esa edición que tuvo a mano y a veces siguió textualmente. O en la de Leonicensi, modificada con respecto al original. El *Dialogus* de Vegio tendría que haberlo manejado bien de modo directo, en edición independiente de las muchas que hubo, o a través de Leonicensi, ya que no se incluye en la edición de Moltzer. Por ello es importante comparar los textos con los originales, y no con versiones españolas, mucho más tardías y aún más modificadas que las de Leonicensi.

¹⁰⁰ Para una comparación con la fuente bíblica, véase Phipps (61-64).

¹⁰¹ Así se ha sugerido: “leyó a Luciano en esta versión italiana [de Leonicensi], pues su canto XVIII de *El Crotalón* imita y refunde en nueva creación la *Historia verdadera* de Luciano y el *Philalithe* de Vegio. Este presta la argumentación y los episodios de su historia de la Verdad y la Bondad como personajes escapados de la tierra, después de una terrible persecución por parte de los hombres...” (Rallo 2006, 112; y en 117 respecto a Alberti).

¹⁰² Para el contenido de la colección de traducciones de Erasmo y Moro en sus numerosas ediciones, v. sobre todo el catálogo de Lauvergnat-Gagnière, núms. 2042-2052 (para la colección de dieciocho diálogos) y núms. 2053-2084 (para los fragmentos escogidos).

¹⁰³ No obstante, la inclusión de las obras de Vegio y Alberti en el corpus luciano es varias décadas anterior (Lauvergnat-Gagnière 43-46, 53, etc. y núms. 2001, 2002, 2005 y ss. de su catálogo).

Coinciden los tres autores en presentar un relato alegórico en primera persona de una virtud expulsada de la tierra; con revisión crítica de *officia*, pero la dificultad reside en que, como ya se ha visto, ninguna de ambas cosas es nueva.

Comenzamos con Alberti. En *El Crotalón*, la Bondad y la Verdad no son expulsadas de los Campos Elíseos,¹⁰⁴ sino de la tierra, lo que no es lo mismo, y el diálogo se establece en el “otro mundo” de Patch, no en la antesala del Olimpo. Pero un pasaje podría considerarse préstamo. Dice Alberti en la edición de Moltzer:

...ergo me infelicissimam, ab ipsis diis omnibus qui tum aderant atque hominibus desertam, pugnīs ac calcibus totam confregere, uestes meas diripuere, in lutum prostratam reliquere, demum abiēre ouantes... (*Opera omnia* 1538: 347)

Traduce así Leoniceno:

Per laquale cagione essendo io meschina da tutti li huomini e da quelli Dei, liquali se gli trouaro presenti abbandonata, se riuoltaro addosso di me con pugni e calci, e me sopgliaro delle mie ueste, e poscia gettandome nel fango se ne andaro in forma che pareuano triumphare de fatti mei. (Leoniceno, “Dialogo di Luciano in loquale la Vertù lamenta con Mercurio...”, *I dilettevoli dialogi...*, 26v.)

El texto de *El Crotalón* dice, en anécdota de pasaje distinto (tras la gestión infructuosa de la Verdad con el Consejo Real):

Y yendo por una ronda pensando ir más seguras por no nos encontrar con nuestros enemigos, fuemos espiadas y salteadas en medio de aquella ronda y saliendo a nosotras nos tomaron por los cabellos a ambas y truxiéronnos por el polvo y lodo gran rato arrastrando, y diéronnos todos cuantos en su compañía llevaban muchas coces, puñadas y bofetadas, que por ruin se tenía el que por lo menos no llevaba en las manos un gran golpe de cabellos o un pedaço de la ropa que vestíamos. (*El Crotalón* XVIII, 547)

En el caso de que el tópico nos permitiera deducir una relación genética que no pase por otros textos de Luciano (entre ellos *Piscator* y *Fugitivi*) y otros cultores de la leyenda de Astrea, la adaptación de “Gnofoso” parece francamente expandida, pues hay más analogías entre las versiones de Moltzer y Leoniceno que entre *El Crotalón* y cualquiera de ellas; con todo, las diosas son arrastradas “in lutum” y golpeadas “pugnīs ac calcibus” en los tres textos.

Respecto a la querrela de *officia*, no es este texto el mejor modelo –donde el ‘pecado’ es sólo de los filósofos que se ponen en fuga–, sino otro de Alberti, el *Cynicus*, que también inspiró a Vegio: al denunciar allí los comportamientos de todos los oficios y profesiones (sacerdotes, magistrados, filósofos, escritores, poetas, retóricos, científicos, mercaderes, soldados, príncipes, consejeros, cortesanos, médicos, abogados, jueces,

¹⁰⁴ Recuérdese que Fortuna, acompañada de una turba de soldados, es la única agresora en *Virtus dea*. La pelea entre Virtus y Fortuna es en los Campos Elíseos, donde los filósofos más significados no consiguen defenderla –al menos lo intentan– y huyen. Rallo (2006, 117-118 y n. 28) cita el pasaje en que Fortuna violenta a Virtud, pero en el texto de Herrera Maldonado, muy amplificado, reformulado y distinto tanto al texto latino de Alberti como al de Leoniceno (al que sigue), por lo que el tardío Herrera no ayuda a discriminar lo que aquí se discute.

teólogos, astrólogos) hace de las categorías profesionales un espacio universal y panorámico de la actividad humana censurada. Confluyen en Alberti dos críticas tradicionales de Luciano: la de los diálogos de muertos (potentados) y la de eruditos, filósofos y profesiones, no ausente de Luciano pero más asidua en Séneca y en la diatriba estoica (Marsh 1998, 61-62). El *Cynicus* y *El Crotalón* tienen al menos en común el repaso a varias categorías: jueces, abogados, médicos, mercaderes y sacerdotes; comunidad ideológica y cáustica, no textual, pues además en *El Crotalón* las agresiones no son de colectivos sino de individuos representativos de cada uno de ellos.

Por su parte, el *Dialogus Veritatis et Philalethes* de Vegio no estaba en las *Opera omnia* de Moltzer pero se editó abundantemente, como vimos, y el popular Leoniceno lo introdujo en su antología lucianesca. Dados los importantes cambios entre este texto y la versión italiana de Leoniceno, cualquier comparación con los pasajes de *El Crotalón*, para sostenerse y permitir obtener alguna conclusión, ha de tenerlos en cuenta a los tres.

Los dos interlocutores de Vegio, nacidos para entenderse (la Verdad y el ‘amante de la Verdad’)¹⁰⁵ celebran encontrarse en ese paraje deshabitado y se espantan de sus propias magulladuras y harapos miserables. Algo análogo a lo que ocurre –en espacio distinto y sin armonía de los personajes implicados– en el encuentro y primeros intercambios de *El Crotalón* –que en ese momento, y a pesar de la alegorización y el cambio de sexo de los personajes, está siguiendo la *Vera Historia*–; analogía insuficiente para defender una relación directa.¹⁰⁶ Las preguntas son rituales en el desarrollo del tópico, así como la situación de desamparo y soledad en la que los dialogantes entran en contacto en un lugar aislado, muy en especial la Verdad, que a pesar de todo conserva su hermosura sobrehumana. Al menos aquí los personajes sí tienen en común el encuentro en una especie de “otro mundo” y no en la antesala del Olimpo.

La crítica de *officia*, muy común, se plantea en un primer momento de forma muy distinta y sobre oficios no coincidentes: en Vegio es un interrogatorio de Philalethes a Virtus casi a modo de adivinanza, preguntando muy elaboradamente por oficios y profesiones de manera colectiva (charlatanes adivinos, mimos, histriones, alquimistas, filósofos y poetas), al estilo del *Cynicus* albertiano que imita, y por ello no de forma personalizada en individuos concretos de cada profesión, como hace *El Crotalón* (un juez, un escribano, un mercader...), fórmula más del gusto de los tipos profesionales y costumbristas de Luciano y la diatriba.¹⁰⁷ Veritas cuenta en detalle sus desventuras y condena la hipocresía social y corrupción generalizada en todos los oficios. En la tierra es ofendida por todos (aunque sintomáticamente los primeros soldados no la agreden): marineros, campesinos, habitantes de la ciudad, administradores de justicia, habitantes de los palacios de los príncipes, jueces y abogados, sacerdotes... (Vegio s. n. [8v. y ss.]). Tras escapar de los hombres, en giro argumentativo lucianesco, Veritas se dirige al infierno, donde la reciben con respeto y pundonor (Vegio s.n. [7v.]), lo que convierte a la ultratumba en lugar más apto para la Verdad, sugerencia breve pero turbadora, que no se desarrolla dramáticamente. En *El Crotalón*, por seguir de modo directo el molde de Luciano (reorganizado para él en nuevo orden lógico) nada de esto (envío previo de Zeus

¹⁰⁵ Recordemos que Veritas cuenta también sus desventuras entre los humanos: su padre Zeus, después de que Pax, Concordia, Iustitia, Pudicitia y otras vírgenes tuvieran que huir de los hombres, la envió a la tierra pensando acertar pero, en su providencia, erró el tiro (Vegio s.n. [4]).

¹⁰⁶ Tiene razón Rallo (2006, 121-123) al afirmar la presencia de la tradición castellana cuatrocentista que imita a Boccaccio; es un ingrediente imitativo, no textual, importante que se suma al del samosatense mismo y al del lucianismo no sólo italiano sino en general europeo, ya destacado por Sharp.

¹⁰⁷ Para Rallo (2006, 123) en *El Crotalón* “el repaso satírico no se realiza a estamentos sino a personajes que encarnan oficios” y eso es en concreto lo que ha inspirado Vegio, junto al pasaje que refiere la capitulación de Veritas ante la Mentira (124), y los episodios agresivos del juez, el escribano, el mercader, el cirujano, los sacerdotes, con crítica “de sabor erasmista” (125).

de las alegorías benévolas al mundo, con su expulsión y vuelta al Olimpo; envió posterior de la Verdad), ni de lo que sigue (preguntas de Philaletes sobre los eventuales maltratadores; la Verdad honrada en el infierno), existe. Las heridas específicas recibidas después en Vegio, generalmente asociadas al instrumento de trabajo del agresor, son igualmente tópicas y, aunque el léxico disponible sea limitado en cualquier lengua, es donde el lombardo hace alardes retóricos, como arriba se vio. Salvadas esas diferencias, es cierto que algunos de los embates y grupos agresores tienen coincidencias: jueces y pretores, en el texto de Vegio y en la versión de Leoniceno, emplean como arma sus cálamos y plumas profesionales (“... ut quantocius calamariis simul atque graphia rustecis calamisque ac atramentariis vasis scalpellis etiam et ceteris scriptorum ferramentis suis in hos mihi oculos...”; Vegio s.n. [11]); “[*guidizi, pretori* y sobre todo *notai*]...me feriuano anzi drittamente nella faccia, con calamai, e uasi attramentar i me percossero, e tanto me contrafecero tingendo el uiso, che appena per ueritade saria stata recognosciuta. Indi con penne acute et temperati calami cercauano di trarmi la luce delli occhi”; Leoniceno 22v.-23r.); como hace el escribano mal encarado de *El Crotalón*, aunque hiere en la cara, no en los ojos: “Y porque le dixere que por qué interlineaba los contratos, enojándose me tiró con la pluma un tildón por el rostro que me hizo esta señal que ves aquí que tardó un mes en se me sanar” (548-549); es el juez el que atenta contra su vista: “me metió la vara por un ojo que casi me le sacó, y mi madre me le tornó a derecha” (548). El pretor de Vegio / Leoniceno y sus asistentes la arrastran por los cabellos (Vegio s.n. [11] / Leoniceno 23r.), lo que en *El Crotalón* ocurre con el populacho embravecido que las asalta por la calle tras la reclamación inútil ante el Consejo real (547), pasaje antes citado a propósito de las posibles deudas a Alberti. Pero otros castigos no coinciden, ni siquiera aparecen los de los sacerdotes del templo de Mercurio (Vegio s.n. [11v.]); Leoniceno 24r.), pues el anónimo castellano ha vuelto en este momento a imitar a Luciano directamente. Las coincidencias existen aunque, en conjunto, parecen secundarias por alteradas, además de en buena medida mostrencas. El texto de *El Crotalón* tiene más interés en denunciar los comportamientos de cada oficial, degradado a base de pequeños cuadros satíricos, que en describir las agresiones rituales.

Arrojada Veritas a las afueras de la ciudad para que la coman las bestias, son éstas las únicas que la ayudan en el texto de Vegio (s.n. [11v-12]). No se encuentra este paso en Leoniceno ni en *El Crotalón*. No obstante, un intercambio es significativo en la versión italiana (ausente del *Dialogus* de Vegio), teniendo en cuenta la enérgica presencia de la Mentira en el relato castellano: “Ve.- De qual nemica ragioni tu? [...]. Phi.- La Menzogna, laquale a fatto li uomini Dei e collocati in cielo...” (Leoniceno 24v.). La Mentira, que tiene poder hasta en el cielo porque ha deificado a hombres no recomendables, lo tiene también en el infierno, lleno de mentiras. Este añadido (por lo demás inquietante) de los *Dilettevoli dialogi* es comprensible que no hubiera sido imaginado por el más severo y abstracto Vegio, que juega con más ambigüedad entre paganismo y cristianismo.¹⁰⁸ Pero esta Menzogna cumple una función distinta a la de la Mentira de *El Crotalón*, ésta más cercana a la que desempeña en la fábula de Babrio. La introducción del tiempo coetáneo en el mito también es del texto castellano, alejado en esto del mayor deseo de abstracción de Vegio –que no quiere representar el mundo real y sólo actualiza desde la afirmación moral–, pero no lejos de Leoniceno, que introduce también la más explícita reclamación al Consejo.

Philaletes le pide a Veritas que se quede con él unos días antes de volver con su padre, y Veritas accede (s.n. [12v-13]). Nada hay de la propuesta de vida en común, que

¹⁰⁸ Hay otros cambios más visibles; por ejemplo, introduce el texto con un ‘argumento’ que explica el exilio a Asia de Philaletes bajo Jerjes, rey de Persia, cómo resulta malquisto a los cortesanos por decir la verdad y ha de retirarse a los montes apartados, donde encuentra a la Verdad y habla con ella.

en el aventurero castellano es sólo una pulsión momentánea (con fuente en Luciano) luego mejor reflexionada, para olvidarse enseguida, en uno de los juegos irónicos más devastadores del relato del Gallo-marinero de Hernán Cortés. El final virgiliano con el que acaba el texto de Vegio (s.n. [13-13v.]),¹⁰⁹ cuando Philaethes, pastor en el presente de la conversación, invita a Veritas a compartir su vida frugal, sana y apacible, no tiene eco en *El Crotalón*, que prefiere volver a Luciano y recordar el caos y la maldad del mundo desde la inversión, también lucianista, del Jonás bíblico y en los mismos términos que el escueto Babrio.

En definitiva, y a diferencia de los numerosos préstamos textuales que “Gnofoso” suele tomar de sus fuentes, ningún apoyo específico indubitable ayuda a concluir con seguridad la relación directa entre los textos, aunque pudo ser posible. Las analogías con Alberti y Vegio, que existen en lugares concretos, y las que se establecen con los desarrollos del tópico de una virtud expulsada del mundo en lenguas clásicas y vernáculas, sirven como marco de referencia del tópico, ya hace décadas señalado en la crítica, aunque no son concluyentes sobre el uso verbal directo de esos textos por el anónimo castellano. Claro es que Alberti y Vegio –por no volver a mencionar a una pléyade de clásicos imitadores de la leyenda de Astrea o de la del destierro de la Verdad–, pueden ser un referente, más que una fuente, en los mismos términos que otros autores citados (Poggio, Maldonado –no Ariosto, al que sí usa al pie de la letra–), reveladores de la impregnación italiana de términos modélicos de referencia, que confluyen sin conflicto en este diálogo con la tradición de los lucianistas reformadores, a la que todos los citados también pertenecían. Llevar el tópico hasta la denuncia de la vida presente o introducir a la Mentira, iniciativas más claras de Leonicensio, son otra práctica común a los seguidores de Luciano desde el siglo XV, como también lo es la fusión de Luciano con las fábulas.

* * *

Por vías distintas llegamos en cualquier caso al protagonismo literario de los primeros imitadores del samosatense, protagonismo que nunca fue ni debe ser discutido. Porque el lucianismo entra en occidente desde la criba que los humanistas italianos inician en el *Quattrocento*, estimulados por los maestros bizantinos. Sobre su intento pionero se tejerán las muchas modificaciones de recepción que introducen los diversos renacimientos vernáculos.¹¹⁰

Es igualmente claro que el error de atribución de los opúsculos pseudolucianescos fue fértil. Marca un momento de cambio en la recepción del samosatense, entre los siglos XV y XVI, facilita ver las continuidades y las rupturas entre seguidores lucianescos y permite, gracias a la sátira comprometida de sus discursos éticos, vislumbrar el alcance que llegarán a tener esos anuncios de las primeras controversias modernas.

¹⁰⁹ Sus pieles de animales, manzanas, nueces, leche y miel, no equivalen al uso de algunos de esos elementos que ha hecho el texto de *El Crotalón* en el paisaje del vientre de la ballena, en estructura y tratamiento muy distintos, en otra porción de la historia y siguiendo de cerca a su principal modelo, Luciano.

¹¹⁰ Debe volverse a recordar que la principal difusión de Luciano, en Europa y también en España, fue latina, en sueltas, en colección o en *opera omnia*; las versiones vernáculas de obras específicas eran lectura de un público más extenso, pero se limitaban a las composiciones más conocidas del autor. En 1502, en Italia, Ponticus Virunius publicó una edición de Luciano que en realidad reunía pocas obras del sirio y muchas atribuidas. Mejoraba sólo muy moderadamente el primer Luciano latino de 1470. El Luciano latino más importante y temprano son los *Luciani Dialogi* de Erasmo y Moro, que tuvieron una larga vida en las escuelas occidentales como modelo para la enseñanza del latín. Y el episodio definitivo es la confección de *Opera omnia* en latín por Jakob Moltzer, de la que derivan las sucesoras más importantes e influyentes por siglos.

Obras citadas

- Aguilar de Villaquirán, Juan de tr. *Las obras de Luciano samosatense, orador y filósofo excelente*. Biblioteca de Menéndez y Pelayo (Santander), ms. 55. [Véase Grigoriadu 2009].
- Alberti, Leon Battista. Girolamo Mancini ed. *Leonis Battistæ Alberti Opera inedita et pauca separatim impressa*, Hieronymo Mancini curante. Firenze: Sansoni, 1890.
- Alberti, Leon Battista. David Marsh tr. *Dinner pieces. A translation of the 'Intercenales'*. Binghamton: State University of New York, 1987.
- Arce de Otálora, Juan de. José Luis Ocasar Ariza ed. *Los coloquios de Palatino y Pinciano*. Madrid: Turner-Biblioteca Castro, 1995, 2 vols.
- Ariosto, Lodovico. *Cinque canti di un nuovo libro di M. Ludovico Ariosto, i quali seguono la materia del Furioso*. En *Orlando Furioso*. Venezia: G. Giolito, 1549. (BNE 3473).
- . *Orlando Furioso*. Lanfranco Caretti ed., prolog. e not. Torino: Giulio Einaudi editore, 1971².
- Arrizabalaga, Jon. "Sebastiano dall'Aquila (c. 1440 - c. 1510), el «mal francés» y la «disputa de Ferrara» (1497)". *Acta Hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam* 14 (1993): 236-247.
- Aulotte, Robert. "Calvy de La Fontaine traducteur d'un dialogue de pseudo Lucien". *Travaux de Linguistique et de Littérature* 13, 2 (1975): 23-29.
- Babrio. *Fábulas*. En Esopo. *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Pedro Bádenas de la Peña y J. López Facal tr. y not. Madrid: Gredos, 1978.
- Beardsley, Theodore S. *Hispano-classical translations printed between 1482 and 1699*. Pittsburg, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1970.
- Berger, G., *Präliminaren zu einer kritischen Edition von Maffei Veggios "Supplement zur Äneis"*. München: Acta Conventus Neolatini Amstelodamensis, 1979.
- Blecua, Alberto. "Libros de caballerías, latín macarrónico y novela picaresca: la adaptación castellana del *Baldus* (Sevilla, 1542)". *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 34 (1971-1972): 147-239.
- Bompaire, Jacques. *Lucien de Samosate. Imitation et création*. Paris: E. de Boccard, 1958.
- Borsi, Franco. *Leon Battista Alberti. L'opera completa*. Milano: Electa, 1996.
- Boyce, Elisabeth S. *Social and moral Criticism in the satirical Narrative of the Spanish Golden Age*. Ph.D., University of Texas at Austin, 1976.
- Cantimori, Delio. *Umanesimo e religione nel Rinascimento*. Torino: Einaudi, 1975.
- Calvy de la Fontaine. *Mercure et Vertu*. Paris: Sertenas 1556.
- Calvo Kaneko, Aurora. *El diálogo satírico en el siglo XVI: Juan Ginés de Sepúlveda y la traducción del 'Palinuro'*. PhD, University of Michigan, 1988.
- Cardini, Roberto. "Alberti scrittore e umanista". *La vita e il mondo di Leon Battista Alberti I*. Città di Castello: Centro studi L. B. Alberti, 2008.
- Castiglione, Baltasar de. Juan Boscán tr. & M. Menéndez Pelayo est. *El Cortesano*. Madrid: CSIC, 1942.
- Corsaro, Antonio. "Intorno al *Timone*. Aspetti della cultura satirica nella cultura estense". En Giuseppe Anceschi & Tina Matarrese eds. *Il Boiardo e il mondo estense nel Quattrocento: Atti del Convegno internazionale di studi: Scandiano, Modena, Reggio Emilia, Ferrara, 13-17 settembre 1994*. Padova: Antenore, 1998, II, 723-753.
- Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1903, V.

- Coroleu, Alejandro. "El *Momo* de Leon Battista Alberti: Una contribución al estado de la fortuna de Luciano en España". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 7 (1994): 177-183.
- Coroleu, Alejandro & Carrillo, Jesús. "The dream of the spanish Empire: Juan Maldonado's *Somnium* (1541)". *Albertiana* 3 (2000): 141-156.
- Cox Brinton, Anna. *Maphaeus Vegius and his thirteenth book of the Aeneid. A chapter on Virgil in the Renaissance*. London: Bristol Classical Press, 2002.
- Cristóbal, Vicente. "Maffeo Vegio y su libro XIII de la *Eneida*". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 5 (1993): 189-210.
- Darnet, Ana Julia. "Un diálogo de Luciano romanceado en el siglo XV". *Cuadernos I* (Buenos Aires), 4 (1925):143-159.
- Dezzi Bardeschi M. et. al.. eds. Josep M. Rovira & Anna Muntada tr. *Leon Battista Alberti*. Barcelona: Stylos, 1988.
- Diálogo de las Transformaciones de Pitágoras*. Ana Vian Herrero ed. Barcelona: Quaderns Crema, 1994.
- El Crotalón de Christophoro Gnophoso*. Ana Vian Herrero ed. En *Diálogo y forma narrativa en "El Crotalón": estudio literario, edición y notas*. Madrid. Editorial Complutense-Servicio de Reprografía, 1981, 3 vols., II y III.
- Erasmus de Rotterdam. *Opera Omnia Des. Erasmi Roterodami*. Basel: H. Froben et H. Episcopius, 1540, 9 vols. in f°.
- Erasmus de Rotterdam. *Stultitia laus / Elogio de la locura*. Oliveri Nortés Valls ed. bilingüe. Barcelona: Bosch, 1976.
- Escandell, Bartolomé. *Historia de la Inquisición en España y América I*. Madrid: BAC, 1986.
- Ezpeleta Aguilar, Fermín. "La traducción del diálogo *Virtus* por Bartolomé Leonardo de Argensola". En José María Maestre Maestre, Luis Charlo Brea, Joaquín Pascual Barea coords. *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al Profesor Luis Gil*. Cádiz: Ayuntamiento de Alcañiz; Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1997. II, 2, 995-1003.
- . "Herrera Maldonado, traductor de Leon Battista Alberti". En José María Maestre Maestre, Luis Charlo Brea, Joaquín Pascual Barea coords. *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al Profesor Antonio Fontán*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2002. III 4, 1701-1710.
- French, Roger K. "Pliny and Renaissance medicine". En R. K. French & F. Greenway eds. *Science in the early Roman Empire: Pliny the Elder, his sources and influence*. London: Croom Helm, 1986, 256-281.
- Fumagalli, E. "Da Nicolò Leoniceno a Matteo Maria Boiardo: proposta per l'attribuzione del volgarizzamento in prosa del *Timone*". *Aevum* 59 (1985): 163-167.
- Garin, Eugenio ed. *Prosatori latini del Quattrocento*. Milano-Napoli: R. Ricciardi, 1952.
- . ed. "Veinticinque *Intercenali* inediti e sconosciuti di Leon Battista Alberti". *Rinascimento* 4 (1964): 125-258.
- Garin, Eugenio. "Erasmus e l'umanesimo italiano". *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 33.1 (1971): 7-17.
- Gil Fernández, Luis. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)* [1981], 2ª edición corregida y aumentada. Madrid: Tecnos, 1997.
- Goldschmidt, Ernest Philip. "The first edition of Lucian of Samosata". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 15 (1951): 7-20.
- Green, Otis H. "Notes on the lucianesque dialogues of Bartolomé Leonardo de Argensola". *Hispanic Review* 3 (1935): 275-294.

- Grigoriadu, Teodora. "Situación actual de Luciano de Samósata en las bibliotecas españolas (manuscritos, incunables e impresos de los siglos XIII-XVII)". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 13 (2003): 239-272.
- . "Las obras de Luciano samosatense, orador y filósofo excelente, manuscrito 55 de la Biblioteca Menéndez y Pelayo: edición y estudio". Tesis Doctoral. Madrid: Facultad de Filología, Departamento de Filología Española II, UCM, 2009, accesible en <http://eprints.ucm.es/10598/>.
- . "Juan de Aguilar Villaquirán. *Las obras de Luciano samosatense, orador y filósofo excelente*", fichas analíticas núms. BDDH10, BDDH81 ("Demarato Filalites") y BDDH88 ("La diosa Virtud") en *DialogycaBDDH*: <http://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/knpag?x=logon&bd=DIALOGOS>.
- Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio. "Los humanistas castellanos ante la limpieza de sangre. Algunas manifestaciones". En *Homenaje a Américo Castro*. Madrid: Universidad Complutense, 1987, 77-89.
- Hemeryck, Pascale. "Les traductions latines du *Charon* de Lucien au XV^e siècle". *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes* 84 (1972): 129-200.
- Hermosilla, Diego de. *Diálogo entre Medrano, page y Juan de Lorza, mercader, en que se trata de la vida y tratamiento de los Pages de Palacio y del galardón de sus servicios, compuesto por..., capellán del Emperador Don Carlos V, año 1543*. Madrid: Imprenta de la Revista Española, 1901.
- Hesíodo. Aurelio Pérez Jiménez & Alfonso Martínez Díez intr., tr. y not. *Obras y fragmentos (Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen)*. Madrid: Gredos, 2001.
- Howell, Stanley E. *The Use of Lucian by the Author of 'El Crotalón'*. Ph.D. Diss., Ohio State University, 1948.
- Huerga, Álvaro. "Sobre una teoría del Padre Las Casas. La emigración de la Iglesia en Indias". *Escritos del Vedat* 11 (1981): 353-369.
- Jones, John W. tr. & Lincoln D. Hammond rev. and introd. *Travelers in Disguise: Narratives of Eastern Travel by Poggio Bracciolini and Ludovico de Varthema*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1963.
- Juvenal. P. de Labriolle texte et tr. rev. corr. *Satires*. París: Les Belles Lettres, 1962⁷.
- Kudlien, Fridolf. "Zwei medizinisch-philologische Polemiken am Ende des 15. Jahrhunderts". *Gesnerus* 22 (1965): 88-92.
- Lauvergnat-Gagnière, Christianne. *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle: athéisme et polémique*. Genève: Droz, 1988.
- Leonardo de Argensola, Bartolomé. Lía Schwartz Lerner & Isabel Pérez Cuenca eds. *Sátiras menipeas*. Zaragoza: Prensas Universitarias, 2011.
- López de Ayala, Pero. Jacques Joset ed. *Libro Rimado de Palacio*. Madrid: Alhambra, 1978.
- López de Villalobos, Francisco. *Los problemas de Villalobos*. Madrid: Rivadeneira, 1950, BAE, 36, 403-493.
- Luciano. J. Alsina pról., A. Espinosa Alarcón tr. y not. *Obras I*. Madrid: Gredos, 1981. J. L. Navarro González tr. y not. *Obras II*. Madrid: Gredos, 1988. J. Zaragoza Botella tr. y not. *Obras III*. Madrid: Gredos, 1990. J. L. Navarro González tr. y not. *Obras IV*. Madrid: Gredos, 1992.
- Luciano. Francisco de Herrera Maldonado tr. *Luciano español. Diálogos morales, útiles por sus documentos*. Madrid: Viuda de Cosme Delgado. 1621. (BH "Marqués de Valdecilla", FLL 31645).

- Luciano. *Luciani Samosatensis Opera quae quidem extant omnia e graeco sermone in latinum partim iam olim diuersis autoribus, partim nunc demum per Iacobum Micyllum quaecunque reliqua fuere, translata. Cum argumentis & annotationibus eiusdem passim adiecti*. Francoforti: Apud Christianum Egenolphum. 1538. (BH “Marqués de Valdecilla”, FFL 28257).
- Luciano. Nicolo Leonicensi. *I Diletteuoli dialogi, le vere narrationi, le facete epistole di Luciano philosopho...* Vinegia: Nicolo Zoppino, 1525 (BNE 3/46442). Varias reeds., en especial “di nouuo accuratamente reuiste & emendate”, Vinegia: Franceso Bindoni, 1535 [colofón: 1536] (BNE R/38148).
- Maldonado, Juan de. *Eremitae*. En Juan Luis Vives, *Linguae latinae exercitatio*. Estella: Adrián de Anvers, c. 1550 (BNE, R / 7935), y ed. moderna bilingüe en Luis Jesús Peinador Marín. “Un diálogo del siglo XVI español: *Eremitae*, de Juan Maldonado”. *Criticón* 52 (1991): 41-90.
- Mancini, Girolamo. *Vita di Leon Battista Alberti*. Firenze: Sansoni, 1882, reed. Roma: Bardi, 1971.
- Mancini, Girolamo. *Nuovi documenti e notizie sulla vita e sugli scritti di Leon Battista Alberti*. Firenze: Cellini, 1887.
- Mancini, Girolamo. Cf. Alberti.
- Marsh, David. *Lucian and the Latins*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.
- Marsh, David. “Aesop and the humanist apologue”. *Renaissance Studies* 17 (2003): 9-26.
- Matarrese, Tina. “Il volgare a Ferrara all’epoca del Boiardo: dall’emiliano «illustre» all’italiano «cortigiano»”. En Giuseppe Anceschi & Tina Matarrese eds. *Il Boiardo e il mondo estense nel Quattrocento: Atti del Convegno internazionale di studi: Scandiano, Modena, Reggio Emilia, Ferrara, 13-17 settembre 1994*. Padova: Antenore, 1998, II, 611-646.
- Mattioli, Emilio. *Luciano e l’Umanesimo*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1980.
- Moltzer, Jakob. Cf. *Luciani Samosatensis Opera quae quidem extant omnia...*
- Mugnai Carrara, Daniela. “Profilo di Nicolò Leonicensi”. *Interpres* 2 (1979a): 169-212.
- . “Fra causalità astrologica e causalità naturale. Gli interventi di Nicolò Leonicensi e della sua scuola sul morbo gallico”. *Physis* 21 (1979b): 37-54.
- . “Una polemica umanistico-scolastica circa l’interpretazione delle tre dottrine ordinate di Galeno”. *Annali dell’Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze* 8 (1983): 31-57.
- . “Nicolò Leonicensi e la fortuna umanistica di Euclide”. En A. Morrough, F. Superbi Gioffredi, P. Moselli & E. Borsook eds. *Renaissance studies in honour of Craig Hugh Smyth*. Firenze: Giunti Barbèra, 1985, I, 193-201.
- . *La biblioteca di Nicolò Leonicensi. Tra Aristotele e Galeno: cultura e libri di un medico umanista*. Firenze: Olschki, 1991.
- Norton, Frederick J. *A descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal 1501-1520*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Oberhammer, Vinzenz. *Great Paintings from the Kunsthistorisches Museum, Vienna*. New York: Harry N. Abrams, 1963.
- Ovidio Nasón, Publio. Antonio Ruiz de Elvira ed. bilingüe. *Metamorphosis / Metamorfosis*. Barcelona: Alma Mater, 1964-1969, 2 v.
- Paitoni, Jacopo M^a. *Biblioteca degli autori antichi greci, e latini volgarizzati...*, II, Venezia: 1766.

- Patch, Howard R. *El otro mundo en la literatura medieval*. Jorge Hernández Campos tr. México: FCE, 1956, con un apéndice de M^a Rosa Lida.
- Pellegrini, P. “Niccolò da Lonigo (Niccolo Leonicensi)”. En *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013, 78, s.v.
- Phipps, Carolyne C. *Imitation and Innovation in 'El Crotalón': A Study of Dialogue and Narrative Forms* [Ph.D. Princeton University 1988]. Ann Arbor: University Microfilms, 1989.
- Pineda, Juan de. *Diálogos Familiares de la agricultura cristiana*. Juan Meseguer Fernández O.F.M. est. prel. y ed. Madrid: Atlas, 1963, 5 v.
- Poggio Bracciolini, Gian Francesco. Riccardo Fubini ed. *Opera omnia*. Torino: Bottega d'Erasmus, 1964-1969, 4 v.
- . Outi Merisalo ed. crit. con introd. e commento. *De varietate fortunae*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1993.
- Quevedo, Francisco de. Domingo Ynduráin ed. *La vida del Buscón llamado Don Pablos*. Madrid: Cátedra, 1980.
- Rabelais, François. Jacques Boulanger & Lucien Scheler eds. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1955.
- Raffaele, Luigi. *Maffeo Veggio: elenco delle opere, scritti inediti*. Bologna: Zanichelli, 1909.
- Rallo Guss, Asunción. “Las recurrencias creativas del sueño infernal: *El Crotalón* y Quevedo”. *Analecta Malacitana* 8.1 (1985): 155-177.
- . “La historia de la Verdad y de la Justicia: recepción y variaciones de un tópico clásico”. En Gregorio Cabello & Javier Campos coords. *Poéticas de la metamorfosis. Tradición clásica, Siglo de Oro y modernidad*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2002, 35-50.
- . “La sátira lucianesca. *El Crotalón* entre los lucianistas italianos y la sátira erasmista”. En Carlos Vaíllo & Ramón Valdés eds. *Estudios sobre la sátira española del Siglo de Oro*. Madrid: Castalia, 2006, 105-127.
- Redondo Pérez, Germán. “Aproximación ecdótica a los diálogos de Bartolomé Leonardo de Argensola”. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 30 (2012): 47-59, n^o especial.
- . “El desprecio de una diosa: un testimonio inédito de la traducción del diálogo *Virtus Dea* realizada por Bartolomé Leonardo de Argensola”. *eHumanista* 29 (2015): 379-391.
- Renaudet, Augustin. *Érasme et l'Italie*. Genève: Droz, 1954.
- Rinaldi, Rinaldo. “Melancholia christiana”. *Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*. Firenze: Olschki, 2002. “Biblioteca di lettere italiane”, LVIII.
- Robinson, Christopher ed. e introd. “Luciani Dialogi”. En Desiderius Erasmus. *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*. Amsterdam: North Holland Publishing Co., 1969, I, 1.
- Robinson, Christopher. *Lucian and his influence in Europe*. London: Duckworth, 1979.
- Rodríguez Alfageme, Ignacio. “Los *pentimenti* de Andrés Laguna en Luciano, *Tragopodagra*”. En J. Miguel Baños Baños, M^a Felisa del Barrio Vega, M^a Teresa Callejas Berdonés & Antonio López Fonseca eds. *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014. 819-830.
- . “Las traducciones de Luciano, *Tragopodagra*, debidas a Andres Laguna”. *eHumanista* 29 (2015): 261-289.
- Rojo Vega, Anastasio. “Licencias de impresión de libros”. En (www.anastasio-rojo.com)

- Rubio, Fernando. "Dos traducciones castellanas de un diálogo de Luciano hechas en el siglo XV". *La ciudad de Dios* 162, 1 (1966): 353-370.
- Sarteschi, Selene. "Due imitazioni di Luciano nel 1552". *Esperienze letterarie* 3 (2010): 37-50.
- Schneider, Bernd. *Das Aeneissupplement des Maffeo Vegio*. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, Acta Humaniora, 1985.
- Schwartz Lerner, Lía. "En torno a la enunciación de la sátira: Los casos de *El Crotalón* y los *Sueños* de Quevedo". *Lexis* 9, 2 (1985): 209-227.
- . "El letrado en la sátira de Quevedo", *Hispanic Review* 54 (1986): 27-46.
- Segunda parte de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. Pedro M. Piñero ed. Madrid: Cátedra, 1988.
- Seidel Menchi, Silvana. *Erasmus in Italia: 1520-1580*. Torino: Bollati Boringhieri, 1987.
- Séneca, L. Annaeus. Rudolfus Peiper & Gustavus Richter rec. *Tragoediae*. Leipzig: Teubner, 1867; *Tragedies II*. F. J. Miller ed. y tr. [*Agamemnon, Thyestes, Hercules Oetaeus, Phoenissae, Octavia*]. London: The Loeb Classical Library-Harvard University Press, 1968.
- Serés, Guillermo. "El diálogo de Mercurio y la Virtud". *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses* 119 (2009): 63-92.
- Sharp, John M. *A Study of "El Crotalón": its Sources, its Ideology and the Problem of its Authorship*. Ph.D. Diss., University of Chicago, 1949.
- Sidwell, Keith. *Lucian in the Italian Quattrocento*. Ph.D. Diss, Cambridge University, 1975.
- . "Manoscritti umanistici di Luciano in Italia nel Quattrocento". *Res Publica Litterarum* 9 (1986): 241-253.
- Solana Pujalte, Julián. "Un manuscrito semidesconocido de Juan Ginés de Sepúlveda". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 7 (1994): 185-213.
- Solana Pujalte, Julián intr. y ed. *Dos traducciones castellanas atribuidas a Juan Ginés de Sepúlveda: el diálogo de Luciano llamado Palinuro y La homelía XXX de S. Juan Chrisóstomo, Que ninguno puede rescibir daño sino de sí mesmo*. Córdoba: Universidad, 1999.
- Sueiro Pena, Mar & Santiago Gutiérrez García. "Traducción, romanceamiento y difusión de un diálogo de Luciano en la España del siglo XV". En José Manuel Lucía Megías ed. *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995*. Alcalá: Universidad-Servicio de Publicaciones, 1997, II, 1467-1478.
- Tateo, Francesco. "Sulla polemica fra Poliziano e il Leonicensino". *Euphrosyne* 23 (1995): 369-378.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. *El arzobispo Carranza y su tiempo*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968, 2 v.
- Thompson, Craig R. *The Translations of Lucian by Erasmus and St. Thomas More*. New York: Ithaca, 1940.
- Torquemada, Antonio de. *Coloquios satíricos*. Marcelino Menéndez Pelayo ed. En *Orígenes de la novela II*. Madrid: Bailly-Baillière, 1931², VII.
- Torre, Alfonso de la. Jorge García López ed. crít. y est. *Visión Delectable*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1991.
- Valdés, Alfonso de. Rosa Navarro Durán ed. *Diálogo de Mercurio y Carón*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Vauzelles, Jean de. *Le martire de verité, dialogue de Lucien mis en lumière françoise*, Lyon, F. Juste, s.f.

- Vasoli, Cesare. "Problemi e discussioni logiche nel Cinquecento italiano". *Annali delle facoltà di lettere, filosofia e magistero dell'Università di Cagliari* 29 (1961-1965): 342-346.
- Vegio, Maffeo. *Dialogus Veritatis et Philalethes*. Strasbourg: Heinrich Knoblochzer, c. 1480.
- Vescovo, Pier Mario. "La *Virtus dea* nel volgarizzamento di N. da Lonigo". *Albertiana* 3 (2000): 249-255.
- . "La Virtù e i parpaglioni. Dosso Dossi e lo Pseudo-Luciano (Leon Battista Alberti)". *Lettere Italiane* 51 (1999): 417-433.
- Viaje de Turquía*. Fernando García Salinero ed. Madrid: Cátedra, 1980 y 1985².
- Vian Herrero, Ana. *Disfraces de Ariosto («Orlando Furioso» en las narraciones de «El Crotalón»)*. Manchester: Department of Spanish and Portuguese Studies, University of Manchester, 1998, Cañada-Blanch Monographs.
- . "Luciano reformista y latino en *El Crotalón*". *Iberorromania* 50 (1999): 27-57.
- . "Historiografía crítica y ficción panegírica: otra forma de la parodia lucianesca en *El Crotalón*". En Elena Artaza, J. Durán, C. Isasi, J. Lawand, V. Pineda & F. Plata eds. *Estudios de Filología y Retórica en Homenaje a Luisa López Grigera*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2000, 525-542.
- . "El diálogo lucianesco en el Renacimiento español. Su aportación a la literatura y el pensamiento modernos". En Roger Friedlein ed. *El diálogo renacentista en la Península Ibérica / Der Renaissance Dialog auf der Iberischen Halbinsel*. Stuttgart: Steiner Verlag, 2005, 51-95.
- . "Ludovico Ariosto, Hernando de Alcocer y *Cristóforo Gnofoso*: versiones y visiones". En M^a Nieves Muñiz con la collaborazione di Ursula Bedogni e Laura Calvo eds. *La traduzione della letteratura italiana in Spagna (1300-1939). Traduzione e tradizione del testo. Dalla filologia all'informatica. Atti del Primo Convegno Internazionale (13-16 aprile 2005, Universitat de Barcelona)*. Barcellona-Firenze: Franco Cesati, 2007, 273-315.
- . "Reflexiones metaficcionesales en diálogo: de Luciano a los lucianistas modernos". En J. Solervicens dir. *Metaficción: Renacimiento & Barroc. IV col·loqui internacional Mimesi*, Universitat de Barcelona, 3-4 octubre 2013. (en prensa).
- Villalón, Cristóbal de. *Provechoso tractado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprobación de usuras*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoua impressor, 1546^{3 rev}.
- . José Miguel Martínez Torrejón ed. *El Scholástico*. Barcelona: Anejos de Biblioteca Clásica, 1997.
- . Ana Vian Herrero ed. *Ingeniosa Comparación entre lo antiguo y lo presente*. En *Diálogos españoles del Renacimiento*. Toledo-Córdoba-Madrid: Editorial Almuzara - Fundación Biblioteca de Literatura Universal, 2010, 311-415.
- Vives Coll, Antonio. *Luciano de Samosata en España (1500-1700)*. Valladolid: Sever-Cuesta, 1959.
- Williams, Robert H. "Notes on the Anonymous Continuation of *Lazarillo de Tormes*", *Romanic Review* 16, 3 (1925): 223-235.
- Whitfield, J. H. "León Battista Alberti, Ariosto and Dosso Dossi". *Italian Studies* 21 (1966): 16-30.
- Zappala, Michael O. "Andrés Laguna, Erasmus and the Translation of Lucian's *Tragopodagra*". *Revue de Littérature Comparée* 211, 4 (1979): 419-431.
- . "Luciano español". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 31, 1 (1982): 25-43.
- . *Lucian of Samosata in the two Hesperias*. Potomac-Maryland: Scripta Humanistica, 1990.