

MALCONTENTOS DE LA REPÚBLICA. LA RENUNCIA A LA UTOPIA EN EL *DIÁLOGO DE SCIPIÓN Y SÓCRATES*

María José Vega*
Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN

Este artículo propone el análisis de un diálogo en castellano, anónimo y posiblemente inconcluso, que podría datarse hacia mediados del siglo XVI y que conocemos como *Diálogo de Scipión Africano y Sócrates*. El texto versa sobre la fundación de una aldea virtuosa y se afilia, desde el prólogo, a una tradición de escritura de la que forman parte la república platónica y la ciudad agustiniana. En estas páginas consideraré las referencias del *Diálogo* a la utopía antigua, examinaré el proyecto de fundación de la *aldea filosófica* y trazaré su genealogía literaria e intelectual. Propondré una lectura del *Diálogo* a partir de la traducción que hizo Alfonso de Palencia de la *Vita Scipionis* de Donato Acciaiuoli y plantearé, en fin, a la luz de este análisis, la relación crítica de la *aldea de Escipión* con las convenciones fundantes de las utopías altomodernas.

PALABRAS CLAVE: literatura utópica de la primera edad moderna, utopía hispánica, Escipión Africano, Donato Acciaiuoli, Alfonso de Palencia.

MALCONTENTS OF THE REPUBLIC. THE RENUNCIATION
OF UTOPIA IN THE *DIALOGUE OF SCIPIO AND SOCRATES*

ABSTRACT

One of the most enigmatic works of Spanish literature is a short, anonymous and untitled dialogue that could be dated to the mid-16th century. Two interlocutors, Scipio Africanus and Socrates, speak in it and decide to found not a perfect republic, but rather a modest village or *aldea*. Insofar as it deals with the construction of a fictitious, alternative and virtuous society, this *Dialogue of Scipio and Socrates* could be considered to be part of the utopian literature of the 16th century. In these pages I will consider the *Dialogue's* references to ancient utopia, examine the founding of the *philosophical village*, and trace its literary and intellectual genealogy. I will read the *Dialogue* based on Alfonso de Palencia's translation of Donato Acciaiuoli's *Vita Scipionis* and, finally, in the light of this analysis, I will rethink the critical relationship of Scipio's village to the founding conventions of early modern utopias.

KEYWORDS: Early modern utopias, Hispanic utopias, Scipio Africanus, Donato Acciaiuoli, Alfonso de Palencia.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2024.32.08>

CUADERNOS DEL CEMYR, 32; febrero 2024, pp. 159-178; ISSN: e-2530-8378

[Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA\)](#)



0. INTRODUCCIÓN

Una de las obras más enigmáticas de la literatura áurea española es un brevísimo diálogo anónimo, posiblemente inacabado, que carece de título y que podría datarse hacia mediados del siglo xvi. Hablan en él dos interlocutores, Escipión Africano y Sócrates, quienes determinan fundar no una república perfecta, sino más bien una modesta aldea, pequeña si se mide en términos terrenos, pero que ambiciona llegar a los cielos con el pensamiento. El diálogo se ha transmitido en una copia única que custodia la British Library (ms. Add. 9939, ff. 9-13) sin indicación de autor, título o dedicatario. Sabemos, por Pascual de Gayangos, que el volumen misceláneo del que forma parte, y que debió conformarse a finales del siglo xvi, contiene 32 obras de distintas manos escritas entre 1470 y 1559¹. El examen del papel apenas contribuye a esclarecer la autoría y datación del texto: Ana Vian ha examinado críticamente las observaciones de Gayangos, quien entendió que las marcas de agua conducían, bien a un papel español de la década de 1530, bien a un papel francés de los años cincuenta. Si, en efecto, fuera español, Vian identifica su origen en las áreas de Cáceres y Toledo, plausiblemente en el entorno del monasterio jerónimo de Guadalupe, y postula que el manuscrito hubo de copiarse, por papel y letra, en las décadas centrales del siglo xvi (Vian Herrero, 1989: 750). En cuanto a la evidencia interna, ni el contenido ni el estado de lengua permiten formular hipótesis que refinen la datación. Disponemos hoy de una antigua reproducción del manuscrito, que puede consultarse en la base de datos del Proyecto Dialogyca, y, sobre todo, de una rigurosa edición príncipe de Ana Vian, que forma parte del *Homenaje a Antonio Vilanova* (1989), y que sirvió de base para una nueva edición, también de Vian, en el colectivo *Diálogos del Renacimiento español* (2010)². Desde la primera, se cita convencionalmente la obra con el título de *Diálogo de Scipión Africano y Sócrates*. Si exceptuamos los dos textos introductorios que Vian Herrero antepuso a las edicio-

* ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9755-7881>. E-mail: MaríaJose.Vega@uab.cat.

¹ Se trata de un volumen facticio, en 4.º, de 158 folios en papel, que reúne manuscritos procedentes de la Colección Mayans, todos ellos de obras relevantes para la historia literaria española. La más rigurosa descripción del manuscrito es de Ana Vian, en la que me baso y a la que remito, y está publicada en acceso abierto en la base de datos del Proyecto Dialogyca. Vian examina allí las observaciones de Gayangos en el *Catalogue of the Manuscripts in Spanish Language in the British Library* (Londres, 1976: 100) e incorpora y actualiza las conclusiones que expuso en el estudio introductorio a la primera edición de la obra (Vian Herrero, 1989: 749-751), sobre la cual, *vid.* nota 3.

² En la primera edición, Vian Herrero (1989: 763-772) conserva las grafías del códice, salvo en puntuación, acentuación y mayúsculas. La anotación es léxica, con algunos apuntes y comentarios que pudieran contribuir a una mejor comprensión del texto. La edición de 2010, por la que cito el *Diálogo de Scipión* con la abreviatura DS, actualiza las convenciones gráficas (Vian Herrero, 2010: 1221-1234).



nes de 1989 y 2010 (1989: 749-761; 2010: 1211-1220)³, no disponemos de estudios específicos sobre el *Diálogo*, que solo ha sido objeto de alguna mención en estudios generales sobre la literatura dialogada del siglo XVI o sobre otros textos contemporáneos, como los *Coloquios de Palatino y Pinciano*⁴.

En tanto que versa sobre la construcción de una sociedad ficticia, alternativa y virtuosa, podría estimarse que el *Diálogo de Scipión* participa del pensamiento utópico quinientista. De hecho, las primeras páginas del prólogo afilian explícitamente la obra a una tradición de escritura de la que forman parte la república platónica y la ciudad agustiniana. En estas páginas me interesaré tanto por las referencias del texto a la utopía antigua como por el proyecto de fundación de una aldea filosófica y por su genealogía literaria e intelectual. Dedicaré para ello una especial atención a la compleja relación del *Diálogo* con la traducción que hizo Alfonso de Palencia de la *Vita Scipionis* de Donato Acciaiuoli, y a la transformación, o dislocación, que sufren algunos de los temas y términos de Acciaiuoli tanto en la traducción castellana de Alfonso de Palencia (impresa en 1491) como, más tarde, en el nuevo contexto dialógico, posterior en al menos medio siglo. Plantearé, en fin, críticamente, a la luz de este análisis, la relación del *Diálogo* con las convenciones fundantes de las utopías altomodernas. Dejaré aquí a un lado, o consideraré muy someramente, otros temas relevantes del texto, como la diferencia entre la *buena* y la *mala soledad*, o la propuesta de conciliación entre la vida activa y la contemplativa, materia que vertebraba una buena parte de la literatura humanista y del pensamiento político desde el siglo xv.

1. EL PRÓLOGO Y LOS INTERLOCUTORES. LOS ‘MALCONTENTOS DE LA REPÚBLICA’

La obra comienza con un prólogo muy singular, en el que un personaje sin nombre se dirige al lector en primera persona. Si reparásemos solo en las primeras líneas, podría suponerse que es esta una voz autorial, esperable en los paratextos quinientistas: como es frecuente en los prólogos, hace algún apunte autobiográfico («no fui tan venturoso ni mi nacimiento se levantó a tanto que pudiese todo menospreciarlo...») y se refiere a su propia vida con la (trillada) metáfora de la navegación («voy navegando a veces con el viento de tierra...», DS 1221). No obstante, el lector descubre pronto que esta presunción es simplificadora, ya que quien habla en pri-

³ Las restricciones del lugar de publicación de la *princeps*, un volumen de *Homenaje*, obligaron a Vian a un examen más breve y selectivo de lo que es habitual en su bibliografía. Ofrece, sin embargo, las claves filológicas e interpretativas más importantes, con el análisis del manuscrito y la letra, de la elección de personajes y, especialmente, de la figura de Sócrates y de las relaciones del *Diálogo* con la *República* platónica y con el antiescolasticismo humanista.

⁴ Solo encuentro breves referencias a este diálogo en un volumen de Jesús Gómez (2000: 87-88) y en un artículo de José Luis Ocasar (2015: 348-349). No hay mención alguna en el estudio de Ferreras (2008) sobre el diálogo humanístico español.



mera persona participa de la ficción, conversa con un personaje que da título a un diálogo platónico y habita un espacio imaginario en el que es posible, por ejemplo, buscar y viajar a lugares librescos. El pasaje más revelador es el siguiente:

Entre diversos pensamientos, buscando donde afirmarme, parecióme que en la república de Platón se hallaría más descanso a la brevedad de la vida, y encontrando acaso con Menégeno, como persona que se halló a la fundación della, le pregunté por el camino; el cual casi riyendo me respondió:

– Hermano, según te veo desnudo, y, a lo que puedo juzgar, de nuevo náufrago salido, debes buscar otro lugar para tu remedio, porque esta república ha gran tiempo que está destruida, sin pasar nadie por ella sino alguna pobre imaginación, por ver aquella antigüedad de edificios derribados; y aunque en sitio fuerte fundada y tierra fértil, de tiranos es tan perseguida que no se consiente poblar.

Y dicho esto, sin esperar respuesta, pasó tan recio que no pude responderle (DS 1222).

En este punto el yo que escribe es *también* un personaje de ficción (por mucho que el uso de la primera persona pueda favorecer, ambiguamente, la identificación de esta experiencia con una posición autorial), por lo que el lector se ve obligado a reconsiderar los párrafos iniciales del prólogo y a entenderlos no –o no solo– como una autorreferencia, sino como la narración (ficticia) de una búsqueda infructuosa: la falta de ventura y la navegación con calma y fortuna, *intento al cielo* (que ahora se completa con la idea de *naufrago* y desposesión, etc.), conducen y explican el deseo (frustrado) de dirigirse a la ciudad platónica para ‘afirmarse’ y para vivir en ella. El prólogo, pues, podría entenderse como una prolongación de la ficción, lo que no es infrecuente en la literatura quinientista, o incluso como un ejercicio de lo que hoy llamamos autoficción, esto es, como un texto narrativo en el que es deliberadamente difusa la frontera entre personaje, narrador y voz autorial⁵. El pasaje se refiere además a los temas y problemas suscitados por la *República* de Platón como *texto*, y por la ‘república platónica’ como concepto o como *representación*. Dado que en la geografía de la ficción y en el presente del prologuista esta república es ya una ruina, el personaje decide dirigirse en su lugar a la ciudad que fundó Agustín, «en la cual, según el título della oí, me pareció se hallaba el contentamiento» (DS 1222). Ahora bien, el camino que conduce a ella es tan solitario que no halla a quien preguntar o, cuando encuentra a alguien, no entiende las respuestas, porque están en «lenguajes extraños» (DS 1223). El personaje decide por ello refugiarse en la soledad y, dado que no pudo habitar en estas dos repúblicas, «aborrecer las otras». No obstante, para no caer en la reprochable soledad timonea o misantropía, acuerda fundar una suerte de república en miniatura, que aspira a sustituir o a reproducir las anteriores en la pequeñísima escala de una aldea: «... *acordé fundar una aldea en pequeño sitio* y con menos vasallos y tan pobres que no puedan dejar de ser modestos en lo sumptuoso

⁵ Sobre los paratextos de los diálogos españoles remito al extenso y riguroso estudio de Vian Herrero, 2009: 395-446.



y moderados en el gasto, de manera que la lástima dellos quite la ambición del señorear a las potencias comarcanas» (DS 1224).

Aquí concluye el prólogo, que presenta, como se verá, el diseño completo del diálogo, el proceso de argumentación y sus temas vertebrales. El párrafo que sigue contiene tan solo una acotación, que introduce convencionalmente a los interlocutores («Entran a la fundación desta aldea Scipión africano y Sócrates, en forma de diálogo, como malcontentos de la república») y se adelanta a justificar la elección de personajes tan alejados en el tiempo: «No ignoró el autor no ser contemporáneos los interlocutores; parecióle que estos eran los más convenientes a la materia, a que se debe más atención que el estilo» (DS 1224).

Ciertamente, acomuna al Escipión (de los historiadores) y al Sócrates (de Platón) ser *malcontentos de la república*, ya sea de Roma o de Atenas. Es muy posible, sin embargo, que la *conveniencia a la materia* se refiera, sobre todo, a su condición de interlocutores en los dos grandes diálogos políticos de la Antigüedad, la *República* platónica y la visión del *Somnium Scipionis* que formaba parte del libro VI del *De re publica* de Cicerón. La representación de un Sócrates político es frecuente en el Quinientos. Baste como testimonio la observación de Antonio de Solís en la dedicatoria a Felipe II del *Consuelo de los estados* (1576), que le atribuye la entera traza de la república platónica: «Y así Sócrates, refiriendo a Platón en los libros que escribió de república, *ordenó y atavió con leyes y ordenes una república la qual en aquellos tiempos y hedades nunca se vio otra como ella sin lumbre de fee*. Y si en tiempo de Sócrates y otros filósofos tanta pulcía y virtud resplandecía en la república gentil...» (Solís, 1576: Epístola dedicatoria, s.p.). Como maestro político aparecía además en una anécdota que se difundió a través de colecciones de sentencias. En la versión de los *Apotegmas de Sócrates* que compila y traduce el bachiller Thamara se lee de este modo: «Siendo preguntado Socrates, por que causa no administrava y governava la republica, pues lo savia y podia bien hazer. Respondio que mas provecho hazia en dotrinar y enseñar a muchos que avian de gobernar y regir la republica» (Thámara, 1549: 81)⁶.

El *Diálogo*, pues, remite al Sócrates y al Escipión que fueron víctimas de la ingratitud y la envidia y, además, al *Sócrates* y al *Escipión* de la teoría política y del diálogo filosófico, esto es, a personajes que proceden de *repúblicas escritas*, que es como llamaba Plutarco, en la *Vida de Licurgo*, a las que se proyectan con facilidad en los libros, frente a las que se transforman con dificultad desde la acción de gobierno (Palencia, 1491: f. 170v.)⁷. En cuanto al Africano, que es el protagonista del diálogo, el anónimo autor recuperará además, como se verá, un relato preciso sobre el exilio voluntario del Escipión estoico, cuya representación en la literatura

⁶ Este breve intercambio deviene un lugar común, y se halla en muchos textos quinientistas de diversas materias. Sea ejemplo la glosa al *Triunpho de la Fama* de Diego de Hocés (1554, f. 163): «Preguntado (sc. Sócrates) por qué no entendía la governacion de la Republica, respondio, que por no ser de tanto fructo *como el enseñar a muchos para que la supiesen gobernar*».

⁷ Plutarco elogia la república de Licurgo «puesta en la luz del mundo», frente a las «imaginadas», que solo se pueden «declarar por palabras».



humanista le eleva por encima de Alejandro y César y le asocia a la soledad del sabio, a la virtud y al heroísmo cívico.

El prólogo, en todo caso, deja tras de sí la poderosa imagen de la destrucción y la pérdida de la utopía antigua y de la cristiana, dramatizada en la búsqueda infructuosa de un personaje sin nombre, en las ruinas antiguas y olvidadas y en el camino solitario que tan solo transitan quienes responden en lenguas extrañas. Establece también un tema principal, el de la aspiración a construir un nuevo modelo de sociedad, apartado y virtuoso, tras valorar y desechar la vida solitaria: la elección de la aldea, con desprecio del lujo y el gasto, se presenta en oposición a la suntuosidad y a la soberbia (implícitamente, de la ciudad y de la corte, o a la vana grandeza del imperio), y permitiría concordar el apartamiento del hombre sabio con la participación en la vida social. A pesar de su brevedad, el prólogo deja también, aparentemente, un tema conductor o preparatorio⁸, como era habitual en los diálogos humanistas y del primer Renacimiento: el de la buena soledad del sabio y el de la mala soledad, por aborrecimiento de la vida política o por el desengaño sobre la condición humana, que no condice con la naturaleza social del hombre. El diálogo entre Escipión y Sócrates recuperará, como decía, estos temas del prólogo, que funciona por ello como su cumplido resumen: la lectura del diálogo al que precede revela retrospectivamente que el punto de vista, las propuestas y la posición del personaje innominado que habla en el prólogo pueden reconocerse con todo detalle en los parlamentos del personaje de Escipión⁹.



⁸ En principio, suele concebirse la *praeparatio* de los diálogos del Renacimiento como un tema colateral que permite sentar el marco de la discusión y que suscita (y esclarece) el tema principal del debate. La comprensión del tema de la soledad y de su función en el DS depende en gran medida de si se juzga que la obra está completa o inconclusa. Si se estima que el diálogo está truncado hablaríamos en sentido estricto de la *praeparatio* o del *tema preparatorio*. Si se juzga que el texto está completo, hablaríamos más bien de un tema conductor. Es habitual en los diálogos humanistas la práctica de enlazar dos temas, para conferir variedad y viveza a la conversación, hasta el punto de que Pontano lo estimaba como un requisito casi obligatorio (Vega, 1992: 27). El concepto de *praeparatio* como parte del diálogo filosófico (y como antesala de la *contentio* propiamente dicha) fue además objeto de reflexión en la teoría del diálogo del siglo XVI.

⁹ Algunos rasgos del personaje de Escipión pueden reconocerse en la primera persona que habla en el prólogo. Este se refiere, por ejemplo, a Alejandro Magno y al imperio macedonio en los términos siguientes: «... ni asesta tan bajo mi entendimiento que tenga por grande monarquía la que estuvo en Macedonia» (DS 1221). Parece una referencia a las contiendas sobre la excelencia relativa de los generales antiguos y cobra nuevos sentidos si se formula desde el punto de vista del Escipión reinterpretado por el Humanismo cuatrocentista.

2. EL DIÁLOGO TRUNCADO O INCONCLUSO

El diálogo carece de espacio definido, y solo sabemos que se desarrolla en un lugar apartado y lejos de poblado¹⁰. En el parlamento inicial, Escipión, ya victorioso en España y Cartago, se queja de la envidia, ingratitud y falta de libertad de Roma. Aunque se recrea, desde la fragilidad del entendimiento, en la «consideración de las cosas», encuentra algunos inconvenientes en la soledad. Ve entonces a un hombre en extraña contemplación, que cree que ha de ser Sócrates, «que suele huir de lo poblado» (DS 1226). Sigue a este encuentro una conversación entre ambos, en la que habla Escipión en primer lugar de la búsqueda del apartamento como condición para hallar, lejos del vulgo, el *contentamiento* que solo depara la filosofía. Es Escipión quien ama la soledad («nunca me hallo más acompañado que cuando solo», DS 1227) y quien aspira al conocimiento, y Sócrates quien parece menoscabar la filosofía por insuficiente, y quien prescinde de la niebla del entendimiento para volverse a la contemplación turbada de la divinidad y a la intuición del *Solo* o de lo único (DS 1231-1232)¹¹. Escipión se pregunta en fin qué puede turbar a Sócrates, y este describe una inspiración que le procura mucho bien, un proceso que le conduce desde la inestabilidad de las cosas a aquello que no puede ser cambiante¹². Propone entonces Escipión que ambos, en compañía, se dediquen a la búsqueda del *Solo*:

SÓCRATES.- [...] Pero ¿dónde iremos?, que la empresa que tomamos de buscar el Solo no sufre soberbias ciudades, ni conversaciones diversas.

SCIPIÓN.- Fundaremos, si te parece, Sócrates, una aldea. Será en nuestra mano darle la habitación que quisieres, aunque yo la querría muy sola.

SÓCRATES.- Fundarémosla sobre virtud. Será para el vulgo muro más fuerte que para ti el de Cartago. Desta manera fundada, maravillarme ía si no estuviese más sola de lo que quieres. Y allí quiero yo ver si el que sabe deshacer repúblicas y provincias sabe hacer una aldea virtuosa (DS 1234).

¹⁰ La indefinición contrasta con la tendencia del género utópico a la invención corográfica. Se ha referido al cronotopo del *Diálogo* Ocasar (2015: 348-349), quien señala que el apartamento de la urbe es «uno de los modos simbólicos de la crítica social». Considera además que este lugar no descrito representa un «paisaje espiritual», una suerte de «yermo existencialista», o un «espacio abstracto».

¹¹ La representación de la divinidad adopta en algún caso analogías herméticas (la esfera, en la que cualquier parte es principio, medio y fin), o la denominación a través de la unicidad (*el Solo*). Las primeras palabras del diálogo son «la grandeza de la *primera* causa», en referencia a Dios. En boca de Sócrates hay una explicación de que «En lo solo... no se halla (sc. el contentamiento) si no se busca en el Solo», y más adelante pondera la «verdadera luz», frente a la noche de esta vida (DS 1230); propone Sócrates el principio afectivo de que para acceder a la divinidad, *el Solo*, es necesario prescindir de la razón («es menester derribar las fuerzas del entendimiento»). El razonamiento presenta algunas analogías con las posiciones de Pico della Mirandola sobre la contemplación y la *foelicitas theologica* (sic), entendida como culminación y sobrepujamiento del conocimiento filosófico. También Pico se refiere, en la *Oratio de dignitate hominis*, a la idea de la *soledad* de Dios (Vega, 2001: 195-200).

¹² A este debate dedicó su atención Vian (1989: 759-761) en el estudio introductorio a la primera edición, bajo el epígrafe de «Filosofía y teología: el antiescolasticismo renacentista», al que remito.



En este punto, tras apenas unas líneas más sobre la naturaleza de la virtud, concluye inesperadamente el texto. Las últimas palabras del diálogo que conservamos son las siguientes:

SÓCRATES.- [...] Darémosle (sc. a la aldea) el término de la tierra pequeño; estendéremos su jurisdicción por la parte del entendimiento hasta el cielo. Por esta parte podremos salir de lo que sujeta Roma, aunque sujeta al mundo.

SCIPIÓN .- Pon, Sócrates, la manera que mejor te pareciese, que pues el que busca es el que puede darle, justo es que de un felice principio, esperemos felice fin.

Podría entenderse, por este súbito final, que la obra está truncada o inconclusa, pues el texto se acaba cuando habría de empezar la fundación de la aldea, esto es, cuando el tema preparatorio (la soledad y la búsqueda del contentamiento, bien en la filosofía, bien en la contemplación) ha dado ya paso al tema principal¹³. De ser así, habríamos conservado tan solo el inicio del diálogo y se habría perdido –o nunca se habría escrito– aquella parte en la que se describe al fin la traza de una sociedad alternativa y virtuosa, que, como se anunciaba en el prólogo, sería el fin principal del texto. La hipótesis de una obra incompleta condice a mi entender con la estructura del prólogo, que funciona a modo de resumen o argumento, y en el que la fundación (tras la destrucción y olvido de la utopía antigua) se presenta como el tema principal, asistido, como tema preparatorio, por una referencia a la *mala* soledad y a la huida de la misantropía. Condice además con el desafío de Sócrates a Escipión («quiero yo ver si el que sabe deshacer repúblicas y provincias sabe hacer una aldea virtuosa»), que deja esperar que siga una propuesta filosófica y política que dé respuesta a este reto. Respalda además la hipótesis de la obra inacabada o fragmentaria no tanto o no solo la brevedad del diálogo¹⁴, cuanto la llamativa desproporción entre la extensión del diálogo en relación con la del prólogo¹⁵. O, de otro modo, el prólogo prepara y anuncia con cierto detalle un desarrollo en el que la fundación de la ciudad sí es el asunto principal y el tema de la soledad, la *praeparatio* que conduce hasta él.

¹³ Esta era, por ejemplo, la ordenación del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva, en el que la búsqueda del apartamiento y el tema de la soledad –buena o mala– conducen al debate sobre la dignidad o la miseria de la condición humana (Pérez de Oliva, 1995: 115-118).

¹⁴ La brevedad del diálogo es excesiva si se concibió la obra como un diálogo exento, que es como se ha transmitido el texto. Sería ciertamente posible encontrar esta extensión en diálogos que forman parte de una colección o serie. No obstante, si el diálogo formara parte de una colectánea, de la cual no hay rastro alguno, no dispondría de un prólogo propio. Por ello, la relación entre la existencia de un prólogo y la extensión del diálogo resulta problemática si se juzga en comparación con las prácticas de escritura en el siglo XVI.

¹⁵ La extensión del diálogo no llega a duplicar la del prólogo. Por otra parte, el prólogo está muy elaborado, con elementos de autoficción, por lo que parece haber sido redactado para anteceder a un diálogo que desarrollara efectivamente el programa allí trazado, en el que las referencias a la pérdida de la utopía antigua y a la necesidad de fundar una sociedad alternativa son la cuestión central y la única ficcionalizada.

Ahora bien, podría postularse, a título de hipótesis, que el texto estuviera completo y que la brevedad fuera deliberada, o bien que el autor hubiera modificado sobre la marcha el alcance de su obra respecto de lo adelantado en el prólogo o, alternativamente, que no redujera el prólogo a la vista de la escasa extensión del diálogo¹⁶. Sabemos que el copista contaba ya con un ejemplar de esta extensión, puesto que dispuso las líneas finales en un triángulo decreciente. La obra termina con la esperanza de un *felice fin* («justo es que de un tan felice principio esperemos felice fin»), palabras que muy bien podrían interpretarse como una elaborada forma de cierre. No obstante, y como contraargumento, esa misma frase también se refiere al propósito de fundación como un *felice principio*, lo que podría indicar todo lo contrario. Si postuláramos que el diálogo está completo, el tema introductorio, la soledad, y el enlace, la búsqueda del *contentamiento*, dejarían de ser la preparación del diálogo y se convertirían en el tema principal: la aldea no sería ya el asunto más importante de la obra, a pesar del prólogo, sino la resolución final de un debate sobre filosofía y contemplación, y un proyecto futuro, pero no descrito, de conocimiento y de vida. La función de esta aldea filosófica no variaría grandemente en una y otra hipótesis de lectura, pero sí su centralidad, posición y relevancia en la ficción. Esto es, tanto si la obra está truncada como completa, la aldea procura igualmente el mínimo de sociedad –que evita la misantropía timonea– y el máximo de soledad necesarios para satisfacer la condición sociable y política del hombre sin dejar de hacer posible el conocimiento y la contemplación. En ambos casos, la aldea resuelve la aparente paradoja del sabio, que necesita, a la vez, soledad para conocer y sociedad para ser plenamente humano, y amalgama la aspiración a una sociedad ideal y alternativa (la república platónica, la ciudad agustiniana, o ahora, la aldea de Escipión) con los lugares comunes de la miseria de la corte.

En gran medida, pues, la consideración de la obra como completa o incompleta depende de la interpretación de la consistencia interna del relato, de nuestra valoración de las prácticas de escritura del diálogo grave en el Quinientos y de nuestra comprensión de la función de los paratextos y de las relaciones entre los temas preparatorios y principales en la tradición dialógica de los siglos xv y xvi¹⁷.

¹⁶ Así invitaba a hacerlo Ana Vian en 1989, pues, aunque no se pronuncia sobre esta cuestión, estimaba necesario valorar ambas hipótesis: «El coloquio tiene sentido en sí mismo sin necesidad de proseguirlo, pero permite también la continuación de la materia si, en efecto, los interlocutores se extendieran sobre, y formarían, esa ‘aldea ideal’ que proyectan en su conversación» (Vian Herrero, 1989: 749-750). En la edición de 2010 parece decantarse por estimar que el diálogo está truncado o inconcluso: «Este diálogo cuenta, tal y como lo conocemos, con una extraña y sorprendente peculiaridad [...]: el estar virtualmente inconcluso. Sea cual fuere la causa, la obra promete expectativas que no se cumplen», si bien considera que «el efecto es en parte benéfico: la lectura tiene algo de inquietante, de inhabitual y de contradictorio» (Vian Herrero, 2010: 1214).

¹⁷ La cuestión de si el *Diálogo* es una obra completa o inacabada excede al propósito de estas páginas, por lo que la consideraré en un futuro trabajo, ahora en preparación.



3. 'DETERMINÓ BEVIR EN EL ALDEA'. LA *VITA SCIPIONIS* DE DONATO ACCIAIUOLI Y EL ANÓNIMO *DIÁLOGO DE SCIPIÓN*

El proyecto de una aldea filosófica y virtuosa puede esclarecerse, a mi juicio, si se lee el *Diálogo de Scipión* junto a la *Vita Scipionis* del humanista florentino Donato Acciaiuoli, que había sido traducida al castellano por Alfonso de Palencia. Acciaiuoli había escrito dos vidas paralelas de los generales Aníbal y Escipión, rematadas por una *comparatio* final. Sabemos que acabó de redactarlas en 1467, que las enderezó a Piero de³ Medici en 1469 y que aparecieron impresas en 1505¹⁸. Del general romano, sobre cuya gloria militar, conflictos políticos y exilio voluntario sí había testimonios históricos y recientes debates literarios, no se conocía ninguna biografía antigua. No se hallaba, por ejemplo, en las *Vitae* de Plutarco, quien, no obstante, sí había mencionado en otros lugares de sus obras la intención de escribirla¹⁹. La difusión continua y paneuropea de las dos vidas de Acciaiuoli se debió con toda probabilidad a que el primer editor de la traducción latina de las *Vitae* de Plutarco (1470) decidió incluir en la *princeps* otras biografías célebres, algunas incluso, como la de Carlomagno, muy lejanas de la serie original. El díptico de Aníbal y Escipión se contaba entre las adiciones de la *princeps* latina, lo que favoreció que el texto de Acciaiuoli se atribuyera a Plutarco mismo²⁰. Así lo hizo la edición veneciana de 1478 y, más tarde, Alfonso de Palencia, cuando tradujo *Las vidas de Plutarco* que se imprimieron en Sevilla en 1491, en las que se refería erróneamente a Donato Acciaiuoli como al autor de la traducción latina: «Plutarcho philosopho escrivio en griego la vida del ylustre varon Publio Lucio Cornelio Scipion Africano; bolviola en latin Donato Acciaiyolo florentino y el cronista Alfonso de Palencia la traduxo en romançe castellano»²¹.

Esta versión de Palencia permite, a mi juicio, entender más cabalmente los parlamentos del personaje de Escipión y la propuesta de fundación de una aldea filosófica, o, más exactamente, la posición del *Diálogo* respecto de una precisa tradición narrativa: la de las vidas de hombres ilustres y la de la vindicación humanista del Escipión estoico. La *Vita Scipionis* de Acciaiuoli se refería en su última parte a la ingratitud y la envidia de Roma, al amor de Escipión a la soledad, a su

¹⁸ Allés Torrent, 2014: LXVI. Citaré como *Vita Scipionis* por la edición de Allés (2014: 116-185).

¹⁹ Un examen de estas referencias, en Herbert (1957: 83-88). Con anterioridad a Acciaiuoli, Poggio Bracciolini había reunido ya las noticias biográficas sobre Escipión porque los escritores antiguos no habían dejado ninguna vida (Canfora, 2001: 24).

²⁰ La tercera edición de las *Vitae*, la veneciana de Nicolás Jenson, favoreció la atribución a Plutarco de las nuevas biografías, como ha estudiado Allés Torrent (2014: lxxxiii-lxxxv). El editor confundió la autoría en algunos casos, no subsanó las falsas atribuciones de la *princeps*, eliminó las dedicatorias de las biografías añadidas –por ejemplo, la de Bruni a la *Vita Aristotelis*, pero también las de Acciaiuoli a las *Vitae Hannibalis et Scipionis*– y atribuyó a Acciaiuoli la traducción y no la autoría de estas dos últimas. Las ediciones venecianas siguientes perpetuaron estas atribuciones.

²¹ *Vida de Scipion*, 116-185. Por esta atribución a Plutarco supone Allés (2014: xci-xcii) que Alfonso de Palencia usó la edición veneciana de 1478 como base de la traducción.



alejamiento de la ciudad y a su exilio voluntario en el campo, en el lugar de Linternum o Linterna, donde vivió hasta su muerte. Este es, en efecto, el momento que dramatiza el diálogo. Si se leen juntos la *Vita Scipionis* y el *Diálogo* se encuentran además, en este punto, algunas coincidencias significativas. El Escipión del *Diálogo* anónimo, por ejemplo, le dice a Sócrates lo siguiente: «*Yo siempre fui de opinión que nunca me hallo más acompañado que cuando solo*, ni sé qué nombre poner a esta compañía del vulgo, etc.» (DS 1227). Palencia, con Acciaiuoli, elogia no solo la grandeza de Escipión en cosas de guerra, sino sobre todo en virtudes, que de tal manera recreaban su ánimo y su ingenio «... que él acostumbraba dezir nunca ser menos ocioso que quan estoviesse ocioso, *nin menos solo que quan estava solo*. Algunas veces adrede, fuyendo de la muchedumbre, se recogía a soledad como en puerto» (*Vida de Scipion*, 185)²².

No es este el único paralelo llamativo. El exilio voluntario de Escipión había sido descrito con admiración por Séneca, que, como Tito Livio, visitó la villa de Linternum (e.g., Ep. 86), y presentó el alejamiento de Roma como un acto de magnanimidad. Valerio Máximo —amplificado por las glosas historiales con las que se imprime en el Quinientos— había descrito por su parte el lugar de Linternum, y se había referido al generoso apartamiento de Escipión en un pago miserable y pantanoso. Eran muchos, pues, los testimonios antiguos que permitirían describir la villa, el lugar y el exilio del Africano, pero solo la versión de Palencia del texto de Acciaiuoli es reconocible léxicamente en la escritura del *Diálogo de Scipión*. Hay, al menos, dos términos que establecen un vínculo conceptual y narrativo entre la *Vita Scipionis* y el *Diálogo*, ambos cruciales en la argumentación y el planteamiento de la obra: la *aldea* y el *contentamiento*. Ambos ocurren, además, en el texto castellano de Alfonso de Palencia pero están ausentes del de Acciaiuoli, porque son elecciones marcadas del traductor. Conviene examinar brevemente estos dos casos.

Tras describir la ingratitud romana, apenas un año después de la victoria sobre Cartago, Acciaiuoli se había referido al último día del general en Roma y a su determinación de retirarse. Lo hace con estas palabras: «*Nam postea ruri agere vitam procul ambitione ac foro constituit*» (Acciaiuoli, *Vita Scipionis*, 68 / 178). Palencia tradujo esta referencia genérica a la vida en el campo, *ruri agere vitam* (por oposición, en el texto de Acciaiuoli, a *la ciudad*), con los siguientes términos: «*Ca despues determino bevir en el aldea lexos de toda ambicion y del foro judicial*» (Palencia, 2014: 179). Y, a continuación, aparece el lugar de Linternum. Es esta la traducción de Palencia:

²² Es un paralelo que ha de ser tenido en cuenta, pero que no es definitivo. Una variante de interés, en la *Summa de varones illustres* de Juan Sedeño, donde se lee que Escipión, además de en disciplina militar, fue aún más excelente en las virtudes, «de las quales era su animo asi alimentado que solia él afirmar *nunca hallarse menos ocioso que cuando estava solo*, significando estar en la soledad acompañado de sus virtudes y en la ociosidad ocupado pensando en la execucion de ellas» (Sedeño, 1551: xvii, vii, f. cccxxvii vº).



Y escriben que se fue a Linterno, o conmovido por indignación que ovo por reportar infamia por el galardón de tantos beneficios como fiziera a la çibdad, o porque ocupado de hartura de gloria escogio *bevir antes mas generosamente a su contentamiento* y alexarse de la invidia de los enemigos que amparar su grandeza por fuerça de armas (Palencia, 2014: 179).

Palencia eligió el término *aldea* para referirse al exilio de Escipión, en una traducción muy libre de la referencia de Acciaiuoli a la vida del campo, y es también Palencia quien, en una traducción muy libre del texto latino, acuña la expresión *bevir a su contentamiento*, que no tiene equivalente directo en la *Vita* latina. Ambas ideas y, sobre todo, ambos términos ordenan y balizan el *Diálogo de Scipión*.

Podría postularse, a la vista de estas coincidencias, que la *aldea* del *Diálogo* se deriva muy posiblemente de la *aldea* de la traducción de Alfonso de Palencia (que, a su vez, transforma el texto de Acciaiuoli), o, de otro modo, que la idea inicial y la elección de una *aldea* podría quizá explicarse a través de la primera traducción castellana de las *Vidas de Plutarco* y de una cadena de falsas atribuciones y de traducciones libres. El proyecto de fundar una aldea virtuosa se entendería de este modo como el desarrollo ‘utopista’ de una sugerencia o de una idea que estaría *in nuce* no en Acciaiuoli, sino en el Palencia que cree traducir a Plutarco. Ahora bien, esto no impide reconocer que estas dos aldeas no son, conceptualmente, la misma, ni por connotaciones ni por contexto. La coincidencia en la palabra no ha de conducir a la conclusión de que se habla de la misma cosa y menos aún del mismo proyecto. La precisa elección léxica de *aldea* activa, por una parte, asociaciones e ideas muy poderosas en la cultura y en la literatura políticas del siglo XVI, sobre todo tras el éxito de las obras de Antonio de Guevara, tras la difusión en vulgar de obras como el *De miseria curialium* de Enea Silvio Piccolomini, y tras la definitiva consolidación y adensamiento de la oposición *aldea / corte* en el pensamiento moralista y político²³. Por otra parte, la aldea se incorpora en el *Diálogo* a un contexto y a un género que invoca las utopías perdidas y que introduce como interlocutor al Sócrates de la *República* de Platón. Por ello, la *aldea* del exilio voluntario del *Diálogo*, que resuelve no solo la búsqueda de la plenitud y el conocimiento, sino también la ruina de la república platónica y la ausencia de un modelo político de ciudad, para el sabio es ahora mucho más compleja y tiene implicaciones que no eran posibles en el texto de Palencia. En el *Diálogo*, la aldea no ‘preexiste’ al texto –pues carece de la supuesta

²³ Ciertamente, la oposición entre la miseria de la corte y la dignidad de la vida del sabio está tematizada en la literatura *de miseria hominis* del siglo XV y, específicamente, en la que versa sobre la miseria de todos los estados de los hombres (véase un análisis de esta tradición en Vega, 2021). Sobre la de los cortesanos versaba la de Enea Silvio Piccolomini, *De miseria curialium*, obra que se tradujo al castellano como *Tractado de la miseria de los cortesanos* por Diego López de Cortegana y que se imprimió a menudo junto al *Sueño* del mismo Piccolomini y al traslado de la *Querrela Pacis* de Erasmo. En los años centrales del siglo XVI, el extraordinario éxito editorial del *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* de Antonio de Guevara acaba por saturar de connotaciones éticas y políticas el concepto de *aldea*, que pasa a formar parte de un juego complejo de contraposiciones y que se asocia con los *topoi* de la miseria cortesana.



referencialidad de la biografía—, sino que es el producto futuro de un proyecto o de un deseo y el resultado de una fundación, que se construirá sobre la virtud y sobre la moderación estoica; no es únicamente un lugar de retiro, sino un proyecto de conocimiento y una elección política y moral. Representa un desafío filosófico y reemplaza a las utopías inencontrables o en ruinas.

El *Diálogo* se construye además sobre la idea del *contentamiento*: el término figura en el prólogo, para nombrar la búsqueda de la ciudad agustiniana, y lo recupera inmediatamente el primer parlamento de Escipión (DS 1225)²⁴. La oposición entre *malcontento* y *contentamiento* es significativa en la parte inicial y final del debate entre los dos personajes: hallar el *contentamiento* llevó a Escipión a ‘despoblado’, y la fuente del *contentamiento*, ya fuere la filosofía (donde la busca Escipión) o la contemplación de la divinidad (donde la encuentra Sócrates), es el tema de la parte central del diálogo que conservamos²⁵. En el siglo XVI, el término no equivalía únicamente a alegría o a satisfacción: indica también un estado de plenitud espiritual y, sobre todo, de ausencia de necesidad. Alejo de Venegas, en el *Libro Racional* de la *Primera parte de las diferencias de libros* (1540), lo había definido como el *sosiego del alma* (p. ccxxii), y reconocía, en consecuencia, que el único contentamiento pleno y verdadero del hombre se produciría al hallar a Dios²⁶. No está lejos el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias, quien define el *contento* como «el que se contiene en sí y no va a buscar otra cosa» y lo aclara con la siguiente analogía: «como el que está contenido en su casa con lo que ha menester y no sale fuera della a buscar nada» (s.v. ‘contento’).

El *Diálogo de Scipión y Sócrates* se ‘aloja’, pues, en un resquicio o un momento preciso de otro texto, que ficcionaliza y recrea: fabula la reflexión del estoico Escipión en el instante en el que abandona Roma, elige la soledad y el exilio, y determina «de bevir en el aldea» (*Vida de Scipión*, 179). Es este el que Palencia señala paradójicamente como el «día postrimero de su posteridad» a la vez que como aquel

²⁴ El *contentamiento* procura un nexo importante entre el prólogo y el diálogo y, sobre todo, entre el yo que habla en el prólogo y el personaje de Escipión, que comparten léxico, además de aspiraciones.

²⁵ Evoca Escipión la lejanía entre el contentamiento que buscamos y el que verdaderamente lo es (DS 1225); a la pregunta de Sócrates sobre por qué se encuentra en despoblado, responde Escipión que por «buscar el contentamiento...» (DS 1227), sobre cuya naturaleza discuten ambos (DS 1227-1228). Escipión entiende que reside en el conocimiento y la filosofía: «Yo entiendo que el contentamiento se puede hallar en el solo filosofar o saber» (DS 1227); «todo contentamiento que no procede de lo interior se irá con la causa que vino» (DS 1228), etc.

²⁶ Venegas, 1540: *Primera parte*, p. ccxxii. El capítulo II, IX dedicado a «Cómo naturalmente todos los hombres buscan a Dios, puesto que muchos se engañan buscándole adonde no se puede hallar» (Alejo de Venegas, *Primera parte...*, cxix y ss.), debate la noción de contentamiento. El texto presenta analogías con la posición de Sócrates en el *Diálogo de Scipión*, pues el hombre aspira a un «estado de tan entero contentamiento que no le faltase cosa alguna», es decir, a un estado que, según Venegas, no se alcanza plenamente sin la divinidad (cxix vº y ss.). Otros pasajes paralelos en el *Quinto Abecedario* (21) de Francisco de Osuna, de 1543.





en que «amaneció mas bienaventurado»²⁷. La grandeza del apartamiento de Escipión había sido descrita como un último gesto magnánimo hacia Roma, pues habría evitado que el favor popular del que gozaba hubiera provocado disturbios políticos. Esta es la versión admirada de Séneca (Ep. 51.11; 86), la que adopta Acciaiuoli en el final de la *Hannibalis Publiusque Scipionis Comparatio* y la que traduce así Palencia: «Mas Scipion, varon de grande animo, de ligero menospreciando la invidia de los enemigos, quiso mas partirse de la çibdad que destruyr la con intestinas discordias» (*Vida de Scipion*, 195).

El *Diálogo* se escribe, pues, en el pliegue de otro texto: no es, en sentido estricto, ni una reescritura ni una paráfrasis de la *Vita Scipionis*. Propone más bien una narración que se encastra en un punto preciso de otra, a saber, en las cuatro líneas que se refieren al día postrimero y a la determinación de Escipión de *bevir en el aldea*, para situar y fingir allí una reflexión sobre la sabiduría y la contemplación como fuentes de la plenitud y sobre el lugar que le corresponde al sabio, a la vez en soledad y sociedad. Conocemos casos análogos en los que una obra literaria deriva el marco de la ficción de un punto o de un lugar de otra obra. De la estancia de Odiseo en la isla de Circe, tal como la relata Homero, arrancan el *Gryllus* de Plutarco, el *Asinus* de Maquiavelo o la *Circe* de Giovanbattista Gelli, que dan voz a una o varias de las bestias que un día fueron hombres. Este tipo de derivación creativa construye una nueva obra a partir de un gesto hacia la tradición, tomando pie de un instante de otra. En este sentido, la *Vita Scipionis* es el ‘huésped’ del *Diálogo*, en tanto que procura el punto de arranque y el marco en el que la fabulación es posible. La *Vita Scipionis* o la *Vida* de Palencia dan el pie, pero no son una ‘fuente’.

El *Diálogo* participa, en cualquier caso, del movimiento intelectual que convierte a Escipión en un héroe humanista, en un ejemplo cívico, en una suma de prudencia, virtud y moderación, lealtad y amor a la patria. El fenómeno es claramente visible en las controversias y tratados políticos del siglo xv²⁸, y alcanza incluso a transformar algunos textos clásicos. Sabemos que los traductores y adaptadores de Luciano dieron la primacía a Escipión sobre Alejandro, a pesar de su fuente²⁹, y

²⁷ En Acciaiuoli, *Haec velut ultima prosperitatis dies et frequentia hominum benivolentiae significatione quacunq[ue] antecedenti foelicio[r] Africano illuxit* (Acciaiuoli, 1502: 178); en Palencia, «Aqueste día assi como día postrimero de su prosperidad, por muchedumbre de ombres y por manifestacion del amor que le avian, amaneció mas bienaventurado a Scipion Africano que otro algun dia de sus antepasados» (Palencia, 2014: 179).

²⁸ La figura política de Escipión que construye el pensamiento político humanista se confirma en Giovanni Pontano (2003, ep. 5, 14) y en el tratado *De regno et regis institutione* de Francesco Patrizi (que se redactó en torno al 1471-1484, aunque la *princeps* es de 1518). Sobre Escipión en la teoría política de la segunda mitad del siglo xv y especialmente en Patrizi, *vid.* Canfora, 2003: 187-199.

²⁹ Uno de los *Diálogos de los Muertos* de Luciano fue traducido de forma libre al latín por Giovanni Aurispa con el título de *De presidencia sedendi controversia inter Anibalem, Alexandrum et Scipionem apud inferos*. Javier Durán señala que en España se conocen de esta obra al menos cinco códices latinos, que la obra se divulgó en traducciones francesas y alemanas, y que son las españolas las primeras, en Occidente, de una obra lucianesca: se trata de *Una comparación entre Alexandre, Aníbal et Scipión*, anterior a 1438 y de una versión también libre de Martín de Ávila, secretario de

que la superioridad del Africano sobre Julio César, por destreza militar y política, virtud, conocimiento, lealtad e integridad cívica, fue el tema capital de una célebre controversia entre Poggio Bracciolini y Guarino Guarini³⁰. El *Diálogo* de Escipión es en parte una herencia del Escipión humanista: de las nuevas versiones de la *Comparatio* (ya que la referencia «al de Macedonia» en el prólogo se carga de sentido a la luz de la tradición cuatrocentista); de las noticias que compilan Poggio y Acciaiuoli; de la imagen del Escipión virtuoso, político y filósofo de ambos, y de la aproximación de Alfonso de Palencia a esta tradición de escritura.

4. LA APARTADA SENDA. EL *DIÁLOGO DE SCIPIÓN* O LA RENUNCIA A LA UTOPIA

¿Puede entenderse como ‘utópico’ este proyecto de aldea filosófica? O de otro modo: ¿puede entenderse que el *Diálogo de Scipión y Sócrates* ha de engrosar la exigua lista de utopías hispánicas de la temprana modernidad?³¹. La aldea virtuosa de Escipión es, como las utópicas, una sociedad ficticia y virtuosa que, como diría Plutarco, se proyecta y existe tan solo en la escritura. Está emparentada, en la argumentación del prólogo, con la república platónica y la ciudad agustiniana, esto es, con los modelos clásicos de la utopía moderna. La referencia a la *República* suele

latín de Alonso Carrillo y traductor del Marqués de Santillana, que en los manuscritos conservados suele titularse *Comparación entre Alexandre, Anibal et Scipión* o como una *Contención que se finge ser entre Anibal e Çipión e Alixandre*. El diálogo de Luciano presentaba una disputa de los tres generales ante Minos, que rivalizan por la superioridad de sus victorias: el más humilde es Escipión, que se estima como superior a Aníbal, pero inferior a Alejandro. La adaptación de Aurispa no solo modifica los parlamentos de los generales, sino que cambia el juicio de Minos, quien, lejos de reconocer la primacía a Alejandro, proclama superior al romano Escipión. La versión de Aurispa se impone a la de Luciano en la Europa altomoderna: el *Espejo de la verdadera nobleza* de Diego de Valera, por ejemplo, se refería a la superioridad de Escipión, engrandecido por su virtud, según la comparación de «que fizo Luciano» (Durán, 1996: 47). Sobre el curso en las letras castellanas de esta *Contención*, remito a las fichas bibliográficas de Theodora Grigoriadu en la base de datos Dialogyca.

³⁰ Se trata de la *Disceptatio pulchra super praestantia Scipionis Africani et Julii Caesaris* (1435) de Poggio, que fue respondida en el mismo año por Guarino Guarini, *De praestantia Julii Caesaris et Scipionis*, a la que siguió una *Defensio Scipionis* del mismo Poggio. Véase Canfora (2001, *passim*). En el siglo XVI se imprimen juntos estos tres textos bajo el título habitual de *Antilogion Guarini et Poggii de praestantia Scipionis Africani et C. Julii Caesaris*.

³¹ Con la excepción de *Omnibona*, de la que disponemos de una edición de I. García Pini-lla (2018), no hay utopías exentas, o *sensu stricto*, en la literatura hispánica del siglo XVI. Por asimilación y ampliación solían considerarse tales algunos episodios en los que podía reconocerse algún rasgo utópico, aun formando parte de obras mayores con otros temas e intenciones. Una recapitulación del sentido de estos textos puede leerse en García Pinilla (2013: 41-71). Podría completarse esta exigua nómina con algunos textos insertos en novelas de caballerías que han pasado inadvertidos para la crítica, y en las que los caballeros visitan reinos con gobiernos alternativos, pero no necesariamente ejemplares y totalizadores o con un proyecto político e institucional. Sobre la originalidad y ausencia de relación entre el diseño de *Omnibona* y la *Utopía* de Moro, véase Vega, 2018: 267-326; Baranda: 2024, en prensa.



ser explícita y particularmente enfática en los textos utópicos quinientistas, y lo es, sobre todo, en la *Utopía* de Tomás Moro, que suma citas, menciones y ecos platónicos desde el título y los paratextos. Es también inocultable en el *Diálogo de Scipión*, que tematiza su ruina e incorpora a Menéxenos y a Sócrates como interlocutores. Ahora bien: frente a la ambición y a las aspiraciones totalizadoras de Moro o de Francesco Patrizi, el *Diálogo* propone una distancia mayor y quizá también irónica con la *República* de Platón. Que esté en ruinas o que sea visitada tan solo por algún amante de las antigüedades puede interpretarse como un gesto humanista de melancolía por la pérdida de la cultura clásica y también como un pronunciamiento sobre la caducidad de este modelo político³². El personaje que habla en el prólogo parece moderar las posibilidades de los proyectos utópicos en un recorrido ‘decreciente’, pues pasa de la república a la ciudad y se decanta en fin por una simple aldea. Es este también un recorrido cronológico, que parece adjudicar al presente la renuncia a los grandes proyectos políticos a la vez que propone nuevos espacios en los que es posible la vida civil y la plenitud o *contentamiento*. La utopía de Moro era émula de la platónica. El *Diálogo*, en cambio, plantea un diseño social en una escala minúscula, frente a los grandes diseños comprensivos que aspiraban a regular la vida de *todos* los hombres. Más aún, la singular ‘utopía’ de Escipión renuncia expresamente al espacio urbano³³ y a las estructuras del poder político como fuente de soberbia e infelicidad³⁴. Es, paradójicamente, una propuesta de sociedad *sola*, que aborrece al vulgo, a cuya ordenación y embridamiento se dirigía en cambio el pensamiento utopista del siglo XVI³⁵. La aldea parece proponerse, pues, como un medio entre la ciudad y la soledad, como un espacio para la renuncia y la moderación estoica, que permite unir la vida activa y la contemplativa, o, más exactamente, la vida en sociedad, que es necesaria para la condición humana, y el apartamiento, que es imprescindible para aspirar a la sabiduría. Si se estima que la aldea filosófica de Escipión participa de los principios de la utopía quinientista, en tanto que aspira a construir una sociedad imaginaria y virtuosa, habría de concederse también que su alcance

³² A esto se suma la reinterpretación de Sócrates, que aspira a un conocimiento que sobrepuja al filosófico y para el cual la razón resulta insuficiente, de un modo no alejado a las propuestas de Pico della Mirandola que parece albergar recuerdos herméticos.

³³ Las utopías son urbanas. De Moro a Campanella, su espacio dominante es la ciudad, y aspiran a gobernar la vida de todos los hombres y, sobre todo, a proporcionar al ‘vulgo’ un marco de vida, leyes y costumbres feliz y virtuoso. También pueden describirse como corografías ficticias, ya que la traza de las ciudades y los edificios son trasuntos de la organización social. Así sucede en la única utopía exenta castellana, *Omnibona*, que se desarrolla en un marco urbano, con la diferencia de que en este caso sí se considera la vertebración del territorio o las circunstancias de la vida rural, especialmente en el caso de la administración de justicia.

³⁴ La escala de la nueva sociedad, frente a la *elación de señores, soberbia de ricos, ignorancia del vulgo* (DS 1223), parece participar del discurso anticortesano. Es este un rasgo destacado de la literatura utópica del Quinientos, muy visible en la utopía hispánica, y, en particular, en *Omnibona*, aunque también en otras obras políticas en el paso de los siglos XV al XVI, como sucede en el caso del *Libro de los pensamientos variables*. Sobre *Omnibona* como texto antinobiliario, *vid.* Pérez García, 2018.

³⁵ Escipión formula este aparente oxímoron cuando afirma que querría la aldea «muy sola» (1233), que puede significar también apartada o en un lugar desierto.



es modestísimo, pues tan solo estaría destinada a los sabios que aspiran al conocimiento y la contemplación. La aldea podría entenderse más bien como un acto de renuncia a las utopías clásicas y modernas, esto es, a los proyectos políticos colectivos y totalizadores, como desesperanza ante la naturaleza humana, representada aquí por el ‘vulgo’, y como una expresión de *malcontento* con las estructuras de poder.

RECIBIDO: 27-06-2023; ACEPTADO: 02-09-2023



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACCIAIUOLI, D. (1502): *Hannibalis atque Scipionis praestantissimorum ducum historiae*, Arnoldum Kempen, in oppido Swollensi.
- ACCIAIUOLI, D. (2014): *Vita Scipionis*, Allés Torrent, S., *Las Vitae Hannibalis et Scipionis de Donato Acciaiuoli, traducidas por Alfonso de Palencia (1491)*, Universidad Complutense de Madrid, Fédération Internationale des Institut d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid: 116-185.
- ALLÉS TORRENT, S. (2014): *Las Vitae Hannibalis et Scipionis de Donato Acciaiuoli, traducidas por Alfonso de Palencia (1491)*, Universidad Complutense de Madrid, Fédération Internationale des Institut d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid.
- AVILÉS FERNÁNDEZ, M.A. (1990): «Otros cuatro relatos utópicos en la España moderna. Las utopías de J. Maldonado, *Omnibona* y *El Deseado Gobierno*», Étienvre, J.-P. (ed.), *Les utopies dans le monde hispanique*, Actas del Coloquio celebrado en la Universidad Complutense, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense de Madrid: 109-129.
- BARANDA LETURIO, C. (2024, en prensa): «Omíbona como diálogo literario: ficción utópica y pragmatismo», García Pinilla, I. (ed.), *Entre ficción utópica y reformismo en tiempo de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla: en prensa.
- BERNARDO, A.S. (1962): *Petrarch, Scipio and the Africa. The Birth of Humanism's Dream*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1962.
- BOSISIO, M. (2014): «Scipione a corte: Il *Certamen inter Hannibalem et Alexandrum ac Scipionem Africanum* di Filippo Lapaccini», *Carte Romanze*, 2: 125-165.
- BRACCIOLINI, P. (2003): «De praestantia Scipionis et Caesaris», Canfora, D. (ed.) *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Olshcki, Firenze: 111-118.
- CANFORA, D. (2001): *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Firenze, Olshcki.
- CANFORA, D. (2003): «Riflessioni di Giovanni Pontano su Cesare e Scipione», De Nichilo, M. et al. (eds.), *Confini dell'Umanesimo letterario. Studi in onore di Francesco Tateo*, Roma nel Rinascimento, Roma: 187-199.
- FERRERAS, J. (2008): *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*, Universidad de Murcia, Murcia.
- GARCÍA PINILLA, I. (2013): «Elementos de utopía religiosa en los erasmistas y disidentes españoles del siglo XVI», Nakládalová, I. (ed.), *Religion in Utopia*, Academia Verlag, Berlín: 41-71.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2018): *Omnibona*, Semyr, Salamanca.
- GARCÍA PINILLA, I. (ed.) (2024, en prensa): *Entre ficción utópica y reformismo en tiempo de Carlos V: Omnibona o El Reino de la Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- GÓMEZ, J. (1988): *El diálogo en el Renacimiento español*, Cátedra, Madrid.
- GÓMEZ, J. (2000): *El diálogo renacentista*, Laberinto, Madrid.
- GRIGORIADU, T. (s.d.): Fichas bibliográficas de la *Comparación entre Alexandre e Anibal e Cipión*, vid. <https://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH291/comparacion-entre-alexandre-e-anibal-e-cipion/>.
- GUARINI, G. (2001): «De praestantia Scipionis et Caesaris», Canfora, D. (ed.), *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Olshcki, Firenze: 119-140.



- GUEVARA, A. de (1984): *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, ed. E. Blanco, Cátedra, Madrid.
- HERBERT, K (1957): «The Identity of Plutarch's Lost Scipio», *American Journal of Philology*, 78 (1957) 83-88.
- OCASAR ARIZA, J.L. (2015): «La palabra exiliada. El cronotopo como expresión de ideología anticul-tural», *eHumanista*, 28: 342-359. [En línea] https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume29/15%20ehum29.viv.ocasar.pdf.
- PALENCIA, ALFONSO de (1491): «Vida de Scipion», Plutarco, *Las vidas de Plutarco, que fueron escritas en griego y traducidas en latin por diversos trasladadores y despues vueltas en romance castellano por el cronista Alfonso de Palencia*, Cuatro Compañeros Alemanes, Sevilla: I, 181v,b-191v,b.
- PALENCIA, Alfonso de (1996): *De perfectione militaris triumphi. La perfección del triunfo*, eds. críticas y estudio J. Durán Barceló, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996.
- PALENCIA, Alfonso de (2014): «Vida de Scipión», Allés Torrent, S., *Las Vitae Hannibalis et Scipionis de Donato Acciaiuoli, traducidas por Alfonso de Palencia (1491)*, Universidad Complutense de Madrid, Fédération Internationale des Institut d'Études Médiévales, Barcelona-Madrid: 116-185.
- PATRIZI DA SIENA (1591): *De reyno y de la institucion del que ha de reynar y de cómo debe averse con los subditos y ellos con el. Donde se traen notables exemplos, historias y dichos agudos y peregrinos. Materia gustosissima para todos*, Luis Sánchez, Madrid.
- PÉREZ DE OLIVA, F. (1995): *Diálogo de la dignidad del hombre*, ed. M. L. Cerrón Puga Cátedra, Madrid.
- PÉREZ GARCÍA, R. (2018): «*Omnibona*, utopía católica para un reino de este mundo. La tradición del reformismo cristiano medieval y la oposición política en la Castilla de Carlos V», Vega, M.ªJ. (ed.), *Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 139-194.
- PICCOLOMINI, E.S. (1520): *Tractado de la miseria de los cortesanos que escrivio el Papa Pío ante que fuesse Sumo Pontífica a un cavallero su amigo*, Jacobo Cromberger, Sevilla.
- PONTANO, G. (2003): *De principe*, ed. G. Cappelli, Salerno, Roma.
- SEDEÑO, J. (1551): *Summa de varones illustres*, Diego Fernández de Córdoba, a costa de Johan Despinola, Medina del Campo.
- SOLÍS, A. de (1576): *Consuelo de los estados*, Francisco del Canto, Medina del Campo.
- THAMARA, F. (1549): *Poemio y carta nuncupatoria sobre los Apothegmas y dichos graciosos y notables de muchos reyes y principes illustres. Y de algunos philosophos insignes y memorables. Y de otros varones antiguos, que bien hablaron para nuestra doctrina y exemplo*, en *Apothegmas, que son dichos graciosos y notables...*, casa de Martin Nucio, Amberes.
- VEGA, M.ªJ. (1992): *El secreto artificio. Maronolatría y tradición pontaniana en la poética del Renacimiento*, CSIC Madrid.
- VEGA, M.ªJ. (2001): «La solitaria oscuridad del Padre. El Dios de las tinieblas en la *Oratio de dignitate hominis* de Pico della Mirandola», *Quaderns d'Italià*, 6:195-200.
- VEGA, M.ªJ. (2018): «Introducción a *Omnibona*», «El orden de la ficción. Diálogo y espacio imaginario en *Omnibona*», Vega, M.ªJ. (ed.), *Utopía, disidencia y reforma en la España del siglo XVI*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid: 11-36, 267-326.
- VEGA, M.ªJ. (2021): «Males de los oficios y estados en la literatura humanista *de miseria hominis*», en Blanco, E. y Albert, M. (eds.), *Pecados sociales en el Renacimiento*, Peter Lang, Berlín: 217-247.



- VENEGAS, A. de (1540): *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo*, casa de Iuan de Ayala, Toledo.
- VIAN HERRERO, A. (1989): «El *Diálogo de Scipión y Sócrates*: Estudio y edición de un anónimo renacentista», Sotelo Vázquez, A. y Carbonell, M.C. (eds.), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Universidad, Barcelona: I, 749-772.
- VIAN HERRERO, A. (2009): «Los paratextos dialógicos y su contribución a la poética del diálogo en los siglos XV a XVII», Arredondo, S. y Civil, P. *et al.*, *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2009: 395-446.
- VIAN HERRERO, A. (ed.) (2010): «Diálogo de Scipión y Sócrates», *Diálogos españoles del Renacimiento*, Almuzara, BLU, Córdoba: 1221-1234.

