

## ***EL TRACTADO DE CASO Y FORTUNA DE LOPE DE BARRIENTOS. EL ARTE DE GOBERNAR BAJO EL SIGNO DE LA SUERTE INESCRUTABLE***

**Mianda Cioba\***

Uno de los temas asiduamente visitado por los estudiosos del humanismo castellano y del último siglo medieval es la cuestión de la Fortuna (Mendoza Negrillo 1973; Rubio 1964a; Villa Prieto 2016), concepto dotado de una peculiar capacidad de concentrar la reflexión en la existencia humana, la del individuo y de las colectividades, como lugar predilecto del enfrentamiento entre fuerzas inescrutables, causas agentes que intervienen cambiando el rumbo de las vidas humanas, cambiando, más que otra cosa, los equilibrios entre una determinada finalidad asumida y el resultado concreto de los actos con los que esta finalidad viene perseguida. Las raíces eruditas del tema sugieren, respecto a las transformaciones brutales que la intervención de la Fortuna podría producir, un parecido innegable con la condición trágica en los personajes del teatro clásico, pero el cuadro ideológico en el que se enfrentan dichas fuerzas presenta una configuración mucho más compleja y contradictoria a medida que la perspectiva se desplaza desde la antigüedad clásica hacia el Renacimiento y la modernidad temprana.

Por un lado, está el modo cristiano de comprender el proyecto universal, dentro del que el mundo se dirige inexorablemente hacia el fin establecido, mientras que, a escala humana, la providencia actúa como causa agente al servicio de esta lógica finalista. Al ser humano no le pertenece conocer sino de manera incompleta y puntual el verdadero significado de lo que se vive y experimenta, pero la providencia induce un determinado sentido de la coherencia en la concatenación de los acontecimientos. El individuo participa en los hechos en función de su libre albedrío, pero sin capacidad de medir las consecuencias últimas de sus actos, mientras que la justicia divina interviene para mantener el equilibrio entre los actos de la voluntad humana y las repercusiones de los mismos, poniendo de acuerdo la voluntad de obrar bien con el significado de la obra concreta; es por ello que el obrar virtuoso supone, también a escala humana, al menos la esperanza de una recompensa.

Por otro lado, es imprescindible añadir a la perspectiva medieval el cuadro del humanismo incipiente con su horizonte intelectual y sensible marcado por el paradigma clásico, integrado por las contribuciones de los historiadores, moralistas y

---

\* Facultatea de Limbi și Literaturi Străine. Universitatea din București; Centrul de Studii Medievale al Universității din București; mianda.cioba@lbs.unibuc.ro

poetas latinos, que alimentan las búsquedas de los humanistas del siglo XV y el interés de estos últimos por formas alternativas de revelación y de iniciación, en los misterios escondidos en la ciencia de los antiguos que le permitirían al ser humano conocer y controlar el futuro. Son numerosas las fuentes que proponen para la fortuna un contexto mítico-poético cuyo aparato de símbolos y rituales iba a ocupar el espacio público durante los últimos siglos del Imperio: se trata de una divinidad que dicta en el destino de emperadores y hombres políticos, comerciantes, atletas y matronas, quienes a su vez le profesan una fervorosa devoción, como asegura Plinio el Viejo en las *Historias Naturales* (VII, 42–45) Es la Tiche griega (Hernández Miñano 2015: 169), muy presente en el espacio helenístico, o la Fortuna romana, relacionada, al principio, con los negocios marítimos, los más arriesgados de todos, y, en general con los asuntos humanos sobre los que la voluntad y la opción ética ejercen un mínimo grado de control: una fuerza hostil y caótica que suspende cualquier sentido de continuidad y cualquier dominio sobre lo propio, que se expresa a través del accidente y cuyo principal atributo es la rueda, símbolo de lo inestable.

De este breve repaso de rasgos surgen interrogantes evidentes:

¿Sería posible que la fortuna fuese “ministra de la providencia”, como Boecio quiere que sea en su *Consolación de la Filosofía* y actuase en nombre de la misma, aunque el ser no tenga la posibilidad de conocer empíricamente esta dinámica, y esto precisamente porque, por sus naturales limitaciones, no puede presenciar el fin de todas las cosas y no consigue percibir el cuadro completo de la creación?

¿Qué es lo que les distingue, en relación con los demás seres humanos, a los que son sea víctimas, sea hijos pródigos de la Fortuna?

¿Qué papel conserva en estas circunstancias el cultivo de las virtudes y en qué medida podrían la virtud y el libre albedrío impedir que el hombre venga perseguido por la fortuna cambiante y hostil?

Desde una perspectiva moderna, el tema de la Fortuna significa, fundamentalmente, la búsqueda de un sentido existencial y el intento de negociar con la incertidumbre, al mismo tiempo, la necesidad de aprender a tolerar lo intolerable y de aceptar que el proyecto divino puede que no sea ni justo ni, a escala humana, acertado.

La misma dimensión existencial es la que viene intensamente percibida por los poetas de principios del siglo XV y es a través de esta inclinación a la identificación con el individuo perseguido por los hados (no sin relación, como decíamos anteriormente, con el tópico clásico de la condición trágica) que los humanistas del Prerrenacimiento europeo abren el debate en torno la fortuna insertándolo en un cuadro dominado por la idea cristiana de providencia.

Como resultado de la indeterminación ética de los actos de la Fortuna, ya desde la edad clásica se había hecho evidente la necesidad de rechazar, en términos morales, la opresión de la Fortuna. Asimismo, el Renacimiento postula, siguiendo a Aristóteles (*La Gran Mor.* II, 10) y a Cicerón (*Ad Familiares*, 5, 18, 1) que nada pueden los infortunios en contra de la razón bien orientada y que las veleidades de la Fortuna son vencidas por la Virtud. *Maior quam cui possit Fortuna nocere*, reza

el verso de las *Metamorfosis* ovidianas (VI, 195–196), verso que se convertirá en la leyenda de la representación de la Fortuna recogida por Sebastián de Covarrubias en su repertorio de emblemas de 1611 (Hernández Miñano 2015: 168). Los autores cristianos, de San Agustín (*De Civ. Dei*, VII, 14) a Boecio (*Consol.* II, 2, 28–31), sin olvidar al Salmista, (Salmo 37, 3: *Tú espera en el Señor y el Bien abraza*) coinciden en subrayar que la providencia apoya al hombre virtuoso en su enfrentamiento con la Fortuna hostil.

En el espacio hispánico, son dos las obras poéticas que se configuran completamente en torno del tema de la fortuna hacia finales de la primera mitad del siglo XV: el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena y *Diálogo de Bías contra Fortuna* del Marqués de Santillana, mientras que en otras, como el *Infierno de los enamorados* o la *Comedieta de Ponza* del mismo Marqués el problema de la fortuna es subsidiario. Las primeras dos se escriben dentro de los límites del mismo lustro: el *Laberinto* en 1444 y el *Diálogo* entre 1445 y 1448. En directa correspondencia con la perspectiva alegórico-poética aparece una consistente la tratadística dedicada a la fortuna: entre 1440 y 1451, Martín Alonso de Córdoba escribe, a petición del Condestable de Castilla don Álvaro de Luna, quizá la primera gran obra didáctica sobre el tema, el *Compendio de la Fortuna*, una síntesis meticulosa de pensamiento estoico y cristiano en la línea de San Agustín y de Boecio. Entre 1444 y 1453, más probablemente hacia 1445–1446, Lope de Barrientos, obispo de Cuenca y canciller mayor de Castilla redacta su *Tractado de caso e fortuna*, como respuesta a unas reiteradas consultas que el rey Juan II le había solicitado a su confesor, y al desear este último dejar claras las ideas maestras de su lección.

Una impresionante coincidencia temporal parece vislumbrarse al considerar en conjunto los datos de la aparición de estas obras, y a pesar de que algunas dudas se ciernen todavía sobre las fechas mencionadas, está plenamente confirmado el hecho de que en el período desde el acuerdo de Medina y el exilio del Condestable (1441) hasta después de la batalla de Olmedo (1444) se desata entre los literatos palaciegos una moda sobre esta temática poética y filosóficamente tan rica: “Son pocos los literatos del XV que se resisten a escribir sobre un tema tan complejo como la Fortuna. Bajo esta seducción caen autores de todo tipo: poetas como Micer Francisco Imperial, Alfonso Álvarez de Villasandino, Alonso de la Monja, Gómez Manrique [...]; tratadistas como Alfonso Martínez de Toledo, Alonso de Cartagena, Alfonso de la Torre, Lope de Barrientos, Martín de Córdoba [...]; o historiadores como Hernando del Pulgar o Andrés Bernaldez” (Villa Prieto 2011: 166; Rubio 1964: XV).

Como se ha argumentado ya desde el inicio de la labor hermenéutica que se le ha dedicado, el *Laberinto* de Juan de Mena es una obra de exaltado patriotismo y de tono mesiánico (Alvar *et al.* 2002: 671). Con toda probabilidad la obra fue concebida para un único destinatario, el rey Juan II (Gimeno Casaldueiro 1964), con el fin de reunir, a través de unas brillantes semblanzas histórico-alegóricas, los casos falaces de la Fortuna, para finalmente declarar la derrota de esta fuerza cambiante y hostil en todos los modos en que los antiguos habían imaginado su

invalidación: por un lado a través de la capacidad del hombre bien afortunado de prever y dominar el futuro, y por otro, a través de la superioridad de la Providencia divina. Juan de Mena no habla de libre albedrío y su proyección alegórica de la manera en que actúa la Fortuna se apoya en la influencia irrefutable de los astros.

En la versión conservada en 2 Ms. 2 de la Real Academia de la Historia, que en la edición de Carla de Nigris lleva el indicativo MH1 (de Nigris 1996: LXXIV) el poema de Juan de Mena acaba con el siguiente *explicit*, conocido por los estudiosos de Juan de Mena, pero quizá no tanto por los lectores: “Fenesçe este tratado fecho por Juan de Mena e presentado al Rey don Juan el segundo nuestro señor, en Tordesillas, a veynte e dos días de febrero, año del Señor de mil e quatroçientos e XL e IIII annos.” (de Nigris 1996: 184) Se nota un aire de rigor que sugiere la posibilidad de que el poema fuese realizado a petición directa del rey. Pero ello no excluye, sin embargo, que, aprovechando la oportunidad que se le ofrecía, el autor alimentase la esperanza de intervenir por iniciativa propia en lo que debía de ser un estado anímico marcado por dilemas, en el caso del monarca, y hacer que este último escogiese, en compañía de Álvaro de Luna, un futuro de brillantez política de la monarquía, en contra de las presiones políticas ejercidas por el bando del conservadurismo aristocrático rebelde.

Otro detalle significativo, y que se conoce quizá menos, es que otros cinco manuscritos que forman parte de la tercera rama del sistema de Kerkhof (Kerkhof 1993: 586; Kerkhof 1995: 94; Alvar 2002: 674) añaden las tres coplas siguientes, muy explícitas precisamente en cuanto a las circunstancias de la realización de las *Tresçientas*:

“La flaca barquilla de mis pensamientos /  
 veyendo mudança de tienpos oscuros, /  
 cansada ya toma los puertos seguros, /  
 temiendo discordia de los elementos; /  
 treman las ondas y luchan los vientos /  
 cansa mi mano con el governalle, /  
 las nueve Musas me mandan que calle, /  
 fin me demandan mis largos tormentos.//  
 E ya fin les dava con gesto placiente /  
 en oçio troncando mi dulce fatiga /  
 non por que mengue ni falte que diga, /  
 mas yerra quien dize, si dize e non siente; /  
 e largo trabajo se cresçe a la mente, /  
 así que fablando non siento que digo: /  
 por ende, dispuso mi seso conmigo /  
 de dar fin al libro, callando, presente. //  
 Mas voz de sublime autoridad /  
 súbito luego me fue presentada: /  
 «Escribe, tú», dixo, «non des fin a nada, /

cresca tu obra diciendo verdad, /  
ca viçio non faze la prolixidad/  
do trahe buen modo de satisfacer, /  
si pueden favores prestarte saber, /  
favor es el mando de mi magestad”.

Las *Tresçientas*, como muy bien se sabe, son en realidad 297 octavas reales, y las que acabamos de reproducir deberían quizá completar el proyecto de Juan de Mena. Esta parte final no aparece en las primeras ediciones de Hernán Núñez de 1499 y de 1505, pero vendrá recogida por la de 1582 de Francisco Sánchez de la Brozas (Alvar 2002: 671). Sin embargo, la solemnidad de la copla 297 se ha impuesto como un argumento perentorio de que ésta era la verdadera forma en que el autor iba a clausurar su *opus magnus*, mientras que las tres octavas restantes pudieron ser versos espurios nada más, igual que otras veinte que circulan apócrifas hasta el siglo XVI. Esta hipótesis sigue en pie, pero a pesar de que pudieron ser añadidos posteriormente por uno de sus numerosos discípulos aspirantes a la gloria poética, estos versos recogen, no obstante, la *communis opinio*, al sugerir que el rey acostumbraba acudir a sus colaboradores (entre los que Juan de Mena ocupaba un lugar destacado) para encontrar soluciones a sus dudas políticas y para combatir la ansiedad. Las tres octavas podrían ser, asimismo, o bien una confesión por parte Juan de Mena en relación con el proceso de creación y escritura, o bien una apropiación de la identidad autoral por parte de del interventor tardío. En ambos casos es significativo el hecho de que el autor de las tres estrofas tiene plena conciencia de la complejidad conflictiva que caracteriza la época en que vive y en que se ha escrito el poema. La escritura del poema viene comparada con una difícil navegación entre riscos mortales que aparecen y desaparecen engañosamente entre las olas enfurecidas del mar. La mano del autor “se cansa con el governalle”, se cansa, por tanto, con la constante preocupación de mantener una distancia respetuosa para con todas las figuras importantes que dominan la historia del momento y sobre todo para con ambos protagonistas de la historia, el rey Juan II y el Condestable. Y como su capacidad de razonar le falla, y quizá, al mismo tiempo, el deseo de identificarse con la causa de uno o de otro de los contrincantes, el poeta decide abandonar la obra. Pero una voz “de sublime autoridad”, que podría ser la del rey, la de la propia conciencia o la del imperativo espiritual que conecta al poeta a un saber especial y a un concepto de misión por encima de los accidentes de la historia, le inclina a seguir sin miedo a los reproches de prolijidad y de grandilocuencia, porque su obra es capaz de satisfacer un alto ideal estético, de producir placer y de alimentar la aspiración a la armonía espiritual, ideales humanísticos que para muchos coincidían con una posición privilegiada del Poeta en relación con el resto de los mortales.

Sello y reflexión personal del autor o apología tardía de algún discípulo anónimo, las tres estrofas anteriores ofrecen una imagen especial sobre las circunstancias de la creación, imagen consistente con la opinión general de los exégetas sobre el significado referencial del poema. Carla de Nigris piensa que Juan

de Mena escribió su obra maestra con el deseo de “exaltar el ideal monárquico, si bien recuerda al débil Juan II cuál era su misión en relación con la *utilitas publica* de su reinado y quién es el modelo que reúne las virtudes necesarias para gobernar” (de Nigris 1996: LXVI). Para Edwin Webber el poema encierra una crítica velada en contra del voluntarismo político de Álvaro de Luna (Webber 1986), mientras que Marie Turek descubre en el poema una denuncia del Condestable y al mismo tiempo del rey Don Juan II (Turek 1972), porque por encima del deber de la salvación política ambos están en deuda para con un ideal de regeneración moral de Castilla, un ideal que resalta plenamente de la exhortación final. Para muchos, la dimensión más consistente de la obra es la serie de retratos histórico-alegóricos, a través de los que la obra de Juan de Mena conecta con la moda de las semblanzas, un género que se alimenta de la convicción de los humanistas sobre el hecho de que el papel protagonista en la historia lo tienen no solamente los reyes o los líderes militares, sino los que tienen la capacidad de alimentar un ideal de vida civil.

La existencia de una clave política de lectura inscrita en el texto del *Laberinto...* es indudable, pero con la misma evidencia se impone a nuestro juicio otra declaración importante asumida por la instancia autoral – y en este sentido las tres octavas finales añaden su punto de coincidencia y de confirmación: se trata de la intención de recuperar en toda su complejidad y magnificencia la norma poética de la epopeya clásica como muy explícitamente se declara en las célebres octavas tres y cuatro. El valor de la fama sería el que define los caracteres épicos, pero lo que falta parece ser precisamente un conflicto productor de tensión y capaz de forjar unos objetivos dignos de ser perseguidos. Para ello, Juan de Mena utilizará la alegoría de la Fortuna mutable y hostil como instrumento del tratamiento épico de los caracteres y de los destinos humanos tocados por el ala trágica del infortunio.

Pero si son los poetas que, a partir de los del *Cancionero de Baena*, asimilan el tema de la Fortuna al campo de las letras y del registro poético alto, serán los filósofos morales y los tratadistas los que van clasificarlo entre los asuntos que deben formar necesariamente parte de los saberes cultivados por la élite, más específicamente por el rey o por el gobernante.

En el proemio del *Tractado de caso e fortuna* de Lope de Barrientos (Godinas 2006: 36–69), el autor declara haber intentado ofrecerle al rey Juan II conocimientos dignos de su condición excepcional, de señor y soberano en cuyos hombros se apoya la responsabilidad de la hegemonía política de Castilla. Recordemos que en el concepto de la época dominado por la visión platónica de la ciudad ideal el saber acompaña la virtud. Es con estas armas que el arzobispo de Cuenca y canciller del reino a partir de 1441 se propone ayudar al monarca a comprender y a dominar la mutabilidad de la fortuna (Godinas 2006: 36):

En el tiempo que la tu humil fechora e servidor, indigno e inútil obispo de Cuenca, residía en la doctrina e criança del tu muy ínclito y amado fijo, y después en tu serviçio en el tu Alto Consejo, le fue preguntado por tu señoría

algunas vezes qué cosa era fortuna, a lo qual él te ovo respondido por palabra lo que a esta demanda se requería. [...] y por quanto agora nuevamente, de un mes a esta parte, con un servidor de tu señoría me enbiaste mandar que te enbiase alguna cosa de escriptura agradable, por cunplir tu soberano mandamiento y perpetuar por escriptura el tu alto y muy noble deseo de querer saber, en lo qual se muestra la tu real condición porque a los reyes y príncipes perteneçe saber más altas cosas y más nobles que a otra persona alguna; [...] por tanto la tu humill fechura deliberó ordenar un breve tractado [...].

Como sugiere Fernando Gómez Redondo, Juan II y Álvaro de Luna son personalidades marcadas por los juegos del azar político, que al menos en el rey producían ansiedad y decaimiento de ánimos, lo que le inclinaba a confiar en la ayuda y en el consejo de magos, brujos y adivinos (Gómez Redondo 2002: 2775). Al mismo tiempo, como hijo de las corrientes humanísticas de mediados del siglo XV, el rey debe de haber sido empujado por la curiosidad por lo oculto y misterioso que entroncaba con un saber que tenía sus raíces en la antigüedad clásica y que prometía apoyarlo en su intento de dominar el campo político. El prólogo de Lope sugiere el recelo del autor en relación con los consejos no autorizados y el deseo de alejar al rey de la tentación de escrutar el futuro. El miedo a las ciencias paganizantes coexiste en el Primer Renacimiento hispánico con la exuberante curiosidad por lo misteriosos y esotérico y Lope representaba la actitud más dedicada a la defensa de los valores cristianos y más conservadora desde la perspectiva epistemológica del aristotelismo cristianizado. No menos convulsos son estos años para el valido del rey, y a pesar de que, en torno a 1445, el Condestable podría considerarse el favorito de la Fortuna, la *Refundición de la Crónica del Halconero* de Galíndez (Mata Carriazo 1946: 691<sup>6</sup>) le atribuye, mirando a los últimos meses de su vida, el perfil de víctima trágica de los caprichos de la misma (Gómez Redondo 2002: 2776):

(6) O Juan Bocacio! Si oy fueses vivo no creo que tu pluma olvidase poner en escripto la caída d'este tan estrenuo y esforçado varón [...]. ¿Cuál mayor ejemplo a todo estado puede ser [...] ¿Cuál mayor dotrina para conocer la variedad e movimientos de la engañosa e inçierta fortuna? ...

Siguiendo al Príncipe de los filósofos, Lope da por cierto el hecho de que existe “caso y fortuna”, por tanto el hecho de que en la vida aparecen acontecimientos inesperados e inexplicables y el resultado de estos acontecimientos pueden provocar el el revuelco de las existencias implicadas. Al cabo de un escueto análisis de la expresión binomial ratifica el hecho de que la fortuna es una manifestación particular del caso. Así pues, la fortuna sería el suceso que se presenta fuera de cualquier fin determinado y asumido, y fuera de cualquier voluntad, pero que solamente ocurre en relación con los humanos dotados de libre albedrío, de

voluntad y de razón. Dicho de otro modo, con los niños y los animales no puede hablarse de fortuna (Godinas 2006: 38–39).

Segund dize Aristóteles en el segundo libro de los Físicos, que fortuna propiamente se dize la que acaeçe al animal raçional que es el hombre, por quanto obra por fin y con voluntat, que tiene libre alvedrío y ha conoçimiento y entiende la buena fortuna quando le acaesçe. Y por tanto los onbres solamente se pueden y deven deçir bien fortunados o mal fortunados o bien aventurados o mal aventurados [...].

Este tipo de azar se define en directa relación con el principio aristotélico de las causas naturales que lo producen, y más específicamente en relación con la causa agente y tiene carácter accidental e indeterminado (Godinas 2006: 45): “Por declaración de lo qual es a saber que caso e fortuna es quando faze alguna cosa por un fin o por accidente e sale de allí otro fin no pensado [...] o que non era de pensar”.

La argumentación se nutre de las técnicas escolásticas que se utilizan para examinar los aspectos incongruentes y paradójicos de la acción de las leyes naturales, por tanto el *Tractado de caso e fortuna* es uno de los primeros textos de filosofía natural en lengua vernácula en las que el criterio de la razón empírica aristotélica convive confortablemente con una rigurosa ética cristiana del acto de conocer. El conjunto lo que sugiere que las tensiones epistemológicas propios del Prerrenacimiento estaban relativamente superadas y que el hecho de hablar de cosas como el conocimiento del futuro eran al menos aceptables.

Por ello mismo quizá, los fallos de la argumentación son numerosos. El autor expone la mayor parte de sus argumentos antes de darse cuenta de que en su discurso se mezcla la fortuna como causa de los hechos (que sería sinónima del azar), con el concepto de fortuna o sea de buena o mala fortuna, utilizado para sancionar el resultado de los sucesos movidos por la fortuna. Al mismo tiempo, la fortuna, como causa de los sucesos puede ser causa natural que actúa accidentalmente, o bien causa agente que mueve las cosas hacia un fin imprevisto, pero dentro de un cuadro finalista controlado completamente por el plan divino. Aquí aparece la oportuna alegoría del amo que envía a dos criados suyos hacia el mismo punto en el espacio por lo que el encuentro de aquellos no puede ser fortuna sino desde la perspectiva limitada de cada uno de los criados.

Es interesante notar que, al postular la fortuna como fuerza que actúa en relación con la humanidad dotada de razón y libre albedrío, el autor no recurre ni una sola vez a la casuística del libre albedrío o de la conjunción entre fortuna y virtud. Como decíamos, toda una literatura moral que arraiga en la más ilustre tradición estoica proclama la virtud como único antídoto en contra del infortunio. El *Laberinto* de Juan de Mena se dedica en gran medida a recoger los “casos falaces de la Fortuna” y la alegoría de los círculos se organiza en torno al determinismo astral, y al mismo tiempo, en torno a la inclinación, o menos, de

hacer el bien que demuestra cada una de las figuras situadas en los círculos de los planetas. Asimismo, el horizonte unificador de esta diversidad de actuaciones, motivaciones y destinos es la fama, variante humanística de la salvación. Como buen escolástico, Lope admite, aunque indirectamente, que no existe continuidad entre las cuestiones de este mundo y las del más allá, y se propone hablar en el lenguaje de la ciencia (natural), que no en la del fenómeno particular; igualmente importante, el autor señala que, en su tratado, solo atiende la cuestión de la “presente bienaventurança” que, en palabras de Santo Tomás, afecta a “los bienes de primera intención” y a la felicidad terrena (Godinas 2006: 39).

De aquí se puede notar, fablando por çiençia y dexando de ablar en la bienaventurança de la gloria eternal, y fablando solamente en la presente bienaventurança que vulgarmente usamos, non se atribuye grant exçelençia o perfeçión quando llamamos a alguno bien aventurado o bien fortunado, pues que aquella buena ventura o fortuna non la ganó por sí mesmo, salvo que le vino por açidente y por acaeciimiento. Y por ende, quando quisieremos atribuir a alguno grant exçelençia y perfeçión, más lo honramos llamándole virtuoso que non bien aventurado, espeçialmente si por actos virtuosos alcançó la dignidat y perfeçión que tiene. Pero si le vino y acaeció por caso y fortuna, llamarse á fortunado y non virtuoso, si primero non lo era o lo adquirió después.

Con ello, Lope de Barrientos llama sutilmente la atención sobre el hecho de que su opúsculo es un libro de enseñanzas que debería ayudar al rey a comprender cómo se puede perseguir la felicidad propia y cómo ha de comprenderse la ajena, tratándose, evidentemente, de la felicidad que se puede alcanzar en esta vida. Estamos, pues, con su análisis, en la proximidad de los *specula principum*, la tipología literaria en la que más completamente viene ilustrado el pensamiento político medieval, y donde se presenta la división, común en la edad media, entre los saberes que han de adquirir los que se preparan para gobernar y que son la ética (que rige la relación que el gobernante establece con Dios), la economía (la relación con la propia familia y los allegados) y la política (la relación con la vida civil y con la *res publica*) (Scandelari 2007: 147; Bizzarri 2012: 164). Todas estas direcciones de existencia suponen una disciplina personal, un tipo de ascesis que estipula como alegato central el vivir virtuoso. El tono de Lope es medieval, de la misma manera que lo es cuando, desde esta misma postura didáctica, el autor declara, al iniciar su opúsculo, que quiere asimismo rebatir la opinión de los “poetas modernos” que se supone que, en el asunto de la fortuna, le han informado mal al monarca por carecer de pericia filosófica (Godinas 2006: 37):

Y puesto que algunos de los poetas modernos te ayan algunt tanto informado en estas materias, podría ser non lo saber ellos, y por consiguiente non lo poder

declarar perfectamente por non aver leído nin oído la alta materia filosofal en los libros originales donde estas materias están fundadas por principios naturales, y puesto que las leyesen, non aviendo perfecto conçimiento de los dichos priçipios non podrían satisfazer de razón a tu alteza por las razones antedichas (s.n.), y asimesmo porque quando te ocurrieren las dichas dubdas non te sea más nesçesario preguntar salvo estudiarlo por ti mesmo y enseñarlo a los que son çerca de tu magestad.

Lope dedica la segunda mitad del *Tractado* a poner en orden algunas cuestiones difíciles, de carácter natural y teologal, un conjunto de cuestiones disputadas relativas a la fortuna, según el uso escolástico (Godinas 2006: 50):

Después que avemos declarado cómmo y en qué manera ay caso y fortuna, agora queda de mover y soltar algunas dubdas naturales y theologales que recresçen o pueden recresçer çerca del caso y fortuna: Primeramente, si la fortuna es causa de las cosas que se fazen por natura. Lo segundo, si las cosas que non son animadas y los niños y las bestias sí obran por fortuna. Lo terçero, de quién proçede la fortuna o quién es causa della. Lo quarto, en qué bienes acaesçe la fortuna. Lo quinto, quién(es) son aquellos que se pueden llamar fortunados o infortunados. Lo sexto, qué menguas o defectos ay en la fortuna.

Las primeras dos habían recibido ya una amplia explicación en la primera parte del tratado, lo único que queda es formular una conclusión, mientras que la tercera no se presta a especulación alguna y constituye la clave teológica del debate, esto es: lo que sucede por fortuna tiene origen celestial, y viene sea por intermediación de un ángel, sea por providencia de Dios. Pero esto no quita que los presupuestos formulados en base a las leyes de la naturaleza sean igualmente correctos y útiles.

Con la quinta y la sexta pregunta el autor recorta la materia filosófica de la fortuna a la medida de lo que deben de haber sido las preocupaciones y desvelos personales y concretos del rey Juan II, y entre ellos, el más importante pudo centrarse, en evidente conexión con la persona de Álvaro de Luna, en cómo se le puede reconocer al bien afortunado y qué autoridad e importancia se le debería atribuir. La respuesta a la quinta pregunta se presenta bajo la forma de una serie de (ocho) alegatos que atienden aspectos particulares del individuo visto en relación con la manifestación del azar bueno o malo, entre los que los más significativos serían los siguientes: 1. la buena fortuna no discurre de la razón sino que el bien afortunado sigue un ímpetu misterioso o un instinto del corazón; 2. los bien afortunados no piden consejo sino que se dejan guiar por aquél ímpetu que procede de Dios; 3. en la mayoría de los casos la razón impide la manifestación de la buena fortuna; 4. la fortuna excede la prudencia del sabio de allí que los bien afortunados tiene mayor capacidad de profetizar y de anticipar el futuro que los sabios; 5. entre los hombres,

los hay bien y mal afortunados; 6. pero el mismo hombre puede ser bien y mal afortunado, según el momento y las circunstancias. Con esto, Lope de Barrientos le ofrece a su interlocutor una materia útil para defender públicamente, ante sus detractores, la posición privilegiada del Condestable y a explicar sus excesos de poder y de orgullo.

Son argumentos que no resuelven las incertidumbres sino que imponen la disciplina de la observación y del razonamiento aplicada a los hechos de la existencia, mientras que viene restaurada la confianza en las leyes divinas que actúan a pesar de que quedan impenetrables para la razón humana. El propósito era quizá el de devolverle a su real interlocutor un determinado grado de libertad interior y de confianza en sí mismo, de disipar el temor oculto que despertaba la presencia, en la proximidad de la figura real, de un personaje al que incluso los que lo odiaban lo describían como favorito de la Fortuna, y de estimular la manifestación del acto de autoridad en alguien que había renunciado a ejercerlo directamente. Al fin y al cabo, conocer los misterios de la Fortuna parece una adquisición susceptible de infundirle fuerza anímica al que la consiguiera y de alimentar su omnipotencia y autoridad. Es con este mismo fin que unos años antes Martín de Córdoba le había dedicado esta vez al Condestable Álvaro de Luna su tratado, el *Compendio de la Fortuna* (Rubio 1964b). Igual que el *Laberinto...*, otro regalo simbólico, concebidos ambos para reforzar dos tipos de poder personal, en dos personas públicas que necesitan afianzar su legitimidad.

Es por ello que Lope apela a la discreción de su interlocutor para que por las propias fuerzas llegase a decidir si la configuración de la historia había sido un acto de voluntad por parte de los reyes sus antepasados, o bien o el resultado del accidente movido por la irreverente y caprichosa Fortuna (Godinas 2006: 66–67):

Las conclusiones particulares son éstas y semejantes dellas, así de los fechos que sabemos por oídas como de los fechos que en nuestros tienpos sabemos por conosçimiento de vista. De lo que sabemos por oída, así commo queriendo especular si el muy esclarecido rey don Enrrique tu visavuelo alcançó el reino por caso y fortuna o por fin deliberado, ansimesmo si el rey don Juan de Portugal alcançó el reino por caso y fortuna o por fin deliberado – y por esta vía se puede exenplificar y especular en todos los otros fechos que acaesçieron en los tienpos pasados, segunt que en lo de nuestro tienpo se puede especular, – si el rey de Aragón alcançó el reino de Nápol por caso y fortuna o por fin deliberado, y ansimesmo, si las gloriosas victorias que nuestro Señor te ha dado, así con moros commo con christianos, se te acaesçieron por caso y fortuna o por tus auctos virtuosos y por fin deliberado, y así mesmo si las guerras e trabajos destos reinos acaesçen por caso y fortuna o por fin deliberado, y así se puede exenplificar en todos los otros fechos así pasados commo presentes. Y de çierta sabiduría dexo sin determinaçión estas conclusiones particulares, por dos razones: la primera, porque la determinaçión

dellas pareçe clara a qualquier que conosçiere y especulare las cosas antedichas, la segunda, porque tu clara vista y alto juicio aya más causa de especular en ellas, porque soy çierto que de la tal especulaçión te emanarán muy grandes utilidades provechosas a serviçio de nuestro Señor y ensalçamiento de tu real corona e paz e sosiego de tus regnos.

La respuesta que el autor del tratado espera obtener de su interlocutor parece obvia. Ningún rey aceptaría enfrentarse a su misión desde el presupuesto de que la construcción política en la que se sienta su autoridad, junto con su fundamento objetivo, el reino, fuesen el resultado del azar. La lección del maestro llega a su fin, al demostrarse con argumentos suficientes la necesidad de la intervención voluntaria en la historia, apoyada en la razón y en el saber, como atributos fundamentales de la condición real.

Al cabo de este desarrollo de ideas, queda mejor motivado el recelo de Lope respecto al discurso de los poetas, cuya versión panegírica sobre el poder de la fortuna, además de plagada de paganismo, pudo parecerle exaltada, excesivamente dramática y falta de utilidad moral. Por ello intenta apoyar su argumentación en la ciencia natural, en las leyes del universo, y sobre todo, intenta des-heroizar al bien afortunado y restaurar, para todas las cosas que conciernen a la existencia humana, el sentido supremo del plan divino. La disputa entre los poetas y los filósofos nace en la Edad Media y sigue alimentándose de lo que Eugenio Garin llama el doble aspecto, poético y ético-político, del humanismo (italiano y también hispánico) a principios del siglo XV (Garin 1965: 14–15; González Rolán *et al.*, 2002: 117–120). Los autores de tratados sobre la fortuna de los últimos años del reinado de Juan II son representativos para lo que Fernando Gómez Redondo llama *ordo regis*, con referencia al grupo de intelectuales dedicados a la producción de un discurso ideológico capaz de restaurar la autoridad de la corona y de legitimar el poder personal del monarca, grupo que se distingue por su actuación coherente durante la época de Juan II (Gómez Redondo 2002: 2586) y sobre todo durante el reinado de Isabel II de Castilla. En realidad, dentro de estos mismos grupos de intelectuales dedicados a la política desde presupuestos culturales propios del racionalismo ético aristotélico (Roick 2017: 123–157) y, hacia finales del mismo siglo, del humanismo ciceroniano (Hankins 1996: 118–120), distinguimos ya entre un *ordo poetarum* y un *ordo philosophorum* que si bien pueden tener finalidades parecidas, manejan recursos y modelos culturales como hemos visto, diferentes. Hacia 1495, en su diálogo *Actius* (146, 9–10 y 233) el humanista napolitano y secretario de los reyes aragoneses Giovanni Pontano evoca el pasaje ciceroniano de *De Oratore* 1.16.70 que versa sobre las semejanzas y diferencias entre oradores y poetas (Ferraù 1983: 46):

Saepius audivi poetae sive officium sive finem esse dicere apposite ad admirationem; nihil autem nisi excellens admodum parit admirationem. [...] His itaque permotus Senis nostri sententiae accedo poetae sive officium sive finem esse bene atque excellenter loqui ad admirationem. [...] Oratoris

scilicet ut persuadeat iudici, poetae ut admirationem sibi ex audiente ac legente comparet, cum ille pro victoria nitatur, hic pro fama et gloria, quae videtur sola ac maxime ab hoc scriptorum genere quieret.

Pontano deja muy claro el hecho de que el fin y la diferencia específica de la poesía es la admiración y la maravilla, mientras que, para el orador, la meta es persuadir y el principio dominante de su labor es la eficacia con que se persigue dicha meta. Por pura coincidencia, pero quizá en relación con la idea de popularidad del tema, el mismo Giovanni Pontano escribiría en 1501 un tratado sustancial titulado *De Fortuna*, dedicado en su integridad al problema del arte de gobernar en tiempos oscuros y publicado en 1512, un año antes que el Príncipe de Maquiavelo con el que iba a ser comparado en varias ocasiones (Tateo 2012). Suscitar la admiración motivada por varios aspectos de la obra poética, por la materia y los caracteres épicos, pero también por la brillantez de la dicción, es, indudablemente el propósito más obvio del gran poema alegórico de Juan de Mena. Asimismo, en el *Laberinto* se explaya un discurso erudito y paganizante, ambiguamente panegírico, propenso a la dramatización de los actos y a la heroización épica de los protagonistas, mientras que Lope de Barrientos se atiene a una estrategia propia del aristotelismo cristianizado para quitarle a la representación de la fortuna su dimensión irracional y someterla al plan divino, inconmensurable, cierto, pero no irracional. Si para los poetas la Fortuna es un problema de la condición humana, para los filósofos es un problema de autoridad y de estatuto.

### Consideraciones finales

Deberíamos decir, en relación con esto que la vigencia de la Fortuna como tema de reflexión filosófica sería bastante breve. Los seguidores de la dirección en la que se inscribe el tratado de Lope de Barrientos (y, por lo que vale, la opción fundamental de Lope de Barrientos) se mostrarían aún más inflexibles en su actitud ante la naturaleza de la Fortuna, hecho tanto más sorprendente cuanto que los autores que se dedicarían a esta cuestión ya no pertenecen a la iglesia.

En las primeras décadas del *sg XVI*, Pedro Mexía, autor de *Silva de varia lección* (Mexía 1989), habla de “cómo los romanos y muchos antiguos creyeron aver fortuna y la ponían entre la vanidad de los Dioses. Y [de] cómo no hay fortuna y el christiano todo lo ha de atrebuir a Dios” (Parte II, Silva 38). La mayor parte del capítulo consiste en un largo elenco de autores latinos, desde moralistas y pensadores como Cicerón, Salustio y Tito Livio, poetas como Virgilio, Ovidio y Juvenal, hasta los historiadores del *siglo II* de la era cristiana, como Suetonio y Plutarco que, uno tras otro, y a pesar de su gran sabiduría en las “humanas çiençias”, se han equivocado al postular la existencia de una fuerza sobrehumana llamada Fortuna que se expresa a través de acaesçimientos súbitos” y faltos de lógica. “Esto se debe, comenta Mexía, a que desconocían la verdadera causa de tales acaeçimientos, que no puede ser sino la providencia divina”. Por consiguiente,

Mexía acude a las autoridades cristianas como Lactancio, Firmiano y San Agustín para desvirtuar completamente el uso peregrino de palabras como fortuna y bien afortunado y para concluir, cuando menos, que la falta de virtud es la verdadera explicación de los infortunios. La conclusión del pequeño tratado sobre la Fortuna es: “[todos los cristianos] deven entender que todo viene de Dios y a él sólo han de pedir remedio y socorro en sus trabajos”.

En conformidad con el propósito formulado en el “Prohemio” (Mexía 1989: 161–166), la cuestión de la fortuna forma parte de las materias “grandes e provechosas”, “que no [son] muy comunes ni [andan] por el vulgo” y que se han recogido en libros de “grant auctoridad” para el provecho de hombres nobles que suelen ser sea víctimas, sea protegidos de la Fortuna. Y como la obra va dirigida directamente al emperador Carlos V no queda duda alguna acerca de la utilidad que se le atribuía: los saberes allí reunidos iban a apoyar el ejercicio del poder y a participar en lo posible en la campaña que empieza a desarrollarse precisamente a partir del momento en que viene finalizada la pacificación del reino (1521), campaña a través de la que la figura imperial recibiría el nimbo de magnanimidad propio del príncipe universal que los intelectuales erasmistas de su sequito se empeñaran en dedicarle al todavía joven emperador.

Mexía cumple con el requisito de buscar una utilidad didáctica en los clásicos latinos que describen la fortuna, porque la antigüedad clásica constituye una prueba inatacable de erudición y de amplitud de miras, mientras que, sin embargo, las dudas y contradicciones vienen solucionadas en función de un estándar ético y dogmático de pura esencia cristiana. Es una estrategia concordante con el espíritu de la época que actúa de igual modo en el refundidor del *Amadís* medieval, Garci Rodríguez de Montalvo, quien decide cambiar la manera en que el protagonista acaba su existencia, eliminando el azar trágico para relacionar el fin de las aventuras de Amadís con el mérito y la virtud. Pero lo que quiere en realidad Mexía es evacuar completamente de la mentalidad de sus contemporáneos el debate en torno a la existencia, naturaleza y manifestación de la fortuna, y con ello la rivalidad entre Providencia y Fortuna.

A principios del siglo XV lo que modernamente llamaríamos el lenguaje de la filosofía política se configura en torno a un ideal público que todavía se define desde dinámicas y mentalidades propias de la iglesia. No es sorprendente que los representantes de la cultura eclesiástica, teólogos, predicadores y curiales hablen sobre asuntos de este mundo y sobre cómo se debería perseguir la felicidad terrena, lo que es interesante, aunque quizá tampoco sorprenda, es que lo hagan en nombre y en lugar de los príncipes y de los reyes con el deseo sincero de eludir la disputa sobre la jerarquía de las autoridades tan característica de la Edad Media. El deseo de prestarle servicio a la monarquía como polo autónomo de autoridad es evidente en Lope de Barrientos, lo será igualmente en otros religiosos adscritos a la corona, entre ellos, Alonso de Cartagena, Pedro de Gracia Dei, para convertirse casi en voto de sumisión de la Iglesia ante la autoridad real, como se notará en la época de los Reyes Católicos, en el célebre *Sermón de la Guerra de Granada* pronunciado en 1492 por Pedro González de Mendoza, canciller de Castilla (Cioba 2016: 224).

En la veta del *Tractado de caso y Fortuna* de Lope de Barrientos, la historia es, además de proyecto providencial, un acto de voluntad cuyos resultados son incontrolables; la práctica de las virtudes no garantiza la victoria del bien, y negociar con lo moralmente incierto y con lo prácticamente imposible es tarea crucial del buen gobernante. El ejercicio racional que propone este opúsculo y otros por el estilo, al limitar la influencia de la Fortuna en la actuación del que lleva, en palabras del humanismo castellano del s. XV, “el peso de la púrpura”, ilustra un proceso paulatino de emancipación individual (Vogt 2017: 131–135) y nos acerca a un concepto de funcionalismo político que arraiga en los aires nuevos de la modernidad temprana europea.

### BIBLIOGRAFÍA

- Alvar, Carlos y J. M. Lucía Mejías, 2002: *Diccionario filológico de la literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Cátedra.
- Bizzarri, Hugo O., 2012: *Sermones y espejos de príncipes castellanos*, “Anuario de Estudios Medievales”, 42/1, (enero – junio), pp. 163–181.
- Cioba, Mianda, 2016: *El sermón político a finales del siglo XV y el escudo real: las grandes apuestas de un género menor, en Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista* (Emilio Blanco ed.) Salamanca, SEMYR, pp. 211–228.
- Ferrau, Giacomo, 1983: *Pontano critico*, Messina.
- Garin, Eugenio, 1965: *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, (P. Munz transl.), Oxford, Blackwell.
- Gimeno Casaldueño, Joaquín, 1964: *Notas sobre el Laberinto de Fortuna*, “Modern Language Notes”, LXXIX, pp. 125–139.
- Godinas, Laurette, 2006: *Fray Lope de Barrientos. Tractado de caso y fortuna*, “Revista de Literatura Medieval”, XVIII, 2006, pp. 9–69.
- Gómez Redondo, Fernando, 2002: *Historia de la prosa castellana. III: Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Madrid, Cátedra, 2002.
- González Rolán, Tomás, Pilar Saquero Suárez-Somonte, *El Humanismo italiano en la Castilla del cuatrocientos: estudio y edición de la versión castellana y del original latino del De infelicitate principum de Poggio Bracciolini*, “Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos”, 2001, no. 21, pp. 115–150.
- Hankins, James, 1996: *Humanism and the origins of modern political thought*, en *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (Jill Kraye ed.), Cambridge University Press, pp. 118–142.
- Hernández Miñano, Juan de Dios, 2015: *Emblemas morales de Sebastián de Covarrubias. Iconografía y doctrina de la Contrarreforma*, Murcia, Universidad de Murcia- Servicio de Publicaciones.
- Kerkhof, Maxim P.A.M., 1993: *Notas de crítica textual sobre el Laberinto de Fortuna de Juan de Mena*, “Neophilologus”, 77, pp. 573–586.
- Kerkhof, Maxim P.A.M., 1995: *Sobre los comentarios y correcciones al Laberinto de Fortuna anteriores a los de Hernán Núñez (Sevilla, 1499)*, “Studia Hispanica Medievalia”, Buenos Aires, vol. III, pp. 90–99.
- Mata Carriazo, Juan de, ed., 1946: *Refundición de la Crónica del Halconero*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Mendoza Negrillo, Juan de Dios, 1973: *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Real Academia Española, Anejos del BRAE.
- Mexía, Pedro, 1989: *Silva de varia lección I* (Antonio Castro ed.), Madrid, Cátedra.
- Nigris, Carla de, 1994: *Juan de Mena. Laberinto de Fortuna y otros poemas*, Barcelona, Crítica.
- Roick, Matthias, 2017: *Pontano’s Virtues. Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance*, London Bloomsbury Academic.

- Rubio, Fernando, 1964a: *El tema de la Fortuna en la literatura castellana del siglo XV en Prosistas castellanos del siglo XV, II, BAE, t. CLXXI, Madrid.*
- Rubio, Fernando, 1964b: *Martín de Córdoba. Compendio de la Fortuna, en Prosistas castellanos del siglo XV, II, BAE, t. CLXXI, Madrid.*
- Tateo, F., ed., 2012: *Giovanni Pontano. La Fortuna. Testo latino a fronte*, La Scuola di Pitagora.
- Villa Prieto, Josué, 2011: *El epistolario de Diego de Valera: consejos y consuelos para el Marqués de Villena (cca. 1445–1465)*, “Territorio, sociedad y poder”, no. 6, pp. 152–172.
- Villa Prieto, Josué, 2016: *Afrontar el destino: Fortuna, Providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media*, “Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna”, pp. 157–180.
- Vogt, Peter, 2017: *The Deth of Fortuna and the Rise of Modernity. Prolegomena to any Future Theory of Modernity*, en Brendecke, Arndt and P Vogel eds., *The End of Fortuna and the Rise of Modernity*, Berlin–Boston, De Gruyter Oldenbourg, pp.125–150.
- Scandelari, Simonetta, 2007: *Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes*, “Res publica”, 18, p. 141–162.
- Turek, Marie G., 1972: *El Laberinto de Fortuna: imagen artificiosa de la corte de Juan II*, “Cuadernos Americanos”, CLXXXIII, pp. 99–123.
- Webber, Edwin J., 1986: *El enigma del laberinto de Fortuna, en Philologica hispaniensa in honorem M. Alvar, III, Madrid, Gredos.*

**THE TRACTADO DE CASO Y FORTUNA OF LOPE DE BARRIENTOS.  
THE GOOD GOVERNANCE UNDER THE SIGN  
OF INSCRUTABLE FAITH**

**ABSTRACT**

During the tormented fifteenth century, the symbolic legitimation of royal power through discourse contains a rapid succession of ideological models impelled by the political and moral crisis of authority: from royalty conceived as a providential instrument of the divine project, to the political functionalism, organized around the newly discovered concept of reason of State. The debate is undertaken within the framework of what F. Gómez Redondo calls “the order of the royal culture”, an *ordo regis* that supposes the duty to act in accordance with a project of common good, which relies on the separation between the person of the king and the authority that he represents. *The Tractado de caso y fortuna* of Lope de Barrientos, preceded by the *Laberinto de Fortuna* of Juan de Mena and by the *Compendio de la Fortuna* of Martín de Córdoba, the *Libro de los Pensamientos Variables* of Pedro Gracia Dei and other treatises of practical philosophy and politics of the same period are works subject to the complex debate on the foundations of the king's authority. Through these texts, the Fortune of humanists is identified, on the one hand, with a poetic category describing the dramatic condition of the individual who seeks to understand the mysterious character of human acts and their consequences, and on the other, with a political concept about a new way of approaching the experience of governance understood as a difficult negotiation between the manifestation of casualty and the rational intervention in the development of historical facts.

**Keywords:** Fortune, Providence, kingship, good governance, fortunate and unfortunate individuals