

# La pregunta poética «Non como quien se desvela» del bachiller Alfonso de la Torre

Concepción Salinas Espinosa  
Universidad de Zaragoza

El poema «Non como quien se desvela», conservado únicamente en el *Cancionero de Román o Gallardo*, forma parte de la escasa producción poética del bachiller Alfonso de la Torre, escritor que sobre todo es conocido en nuestros días por ser el autor de la *Visión deleitable*, breve enciclopedia compuesta a mediados del siglo XV que encierra bajo marco alegórico contenidos de tipo teológico y moral, además de una síntesis de lo esencial de cada una de las artes liberales. No obstante, el bachiller de la Torre alcanzó en su época una considerable fama como poeta de cancionero, según se desprende tanto de las numerosas copias de algunos de sus poemas, es el caso de «El triste que más morir»<sup>1</sup>, como del testimonio de ilustres escritores de la talla de Juan de Valdés y Boscán<sup>2</sup>.

La composición que nos ocupa, «Non como quien se desvela», es una pregunta poética que Alfonso de la Torre dirige a Pedro Torrellas. Si nos interesa destacar

33

---

<sup>1</sup> Esta composición fue copiada en diecisiete cancioneros, lo cual no puede ser considerado como un fenómeno aislado, pero tampoco se trata de una práctica habitual en la época. Jane Whetnall, que ha estudiado los poemas más difundidos de la poesía cancioncril, ha recogido otros nueve poemas, además de «El triste que más morir», entre los que destacan «Si mis tristes pensamientos» de Lope de Estúñiga, «Guay d'aquel hombre que mira» y «Ya no sufre mi cuidado» de Juan de Mena (*Manuscript Love Poetry of the Spanish Fifteenth Century: Developing Standards and Continuing Traditions*, Ph. D. Thesis, University of Cambridge, 1986, p. 7).

<sup>2</sup> Juan de Valdés destaca las composiciones del Bachiller de entre las que se recogen en el *Cancionero General* (*Diálogo de la lengua*, edición de Cristina Barbolani, Cátedra, Madrid, pág. 240). Por su parte, Boscán no duda en nombrar a Alfonso de la Torre como uno de los vates de mayor fama de la centuria anterior y en elogiar su estilo: «Y al Bachiller que llaman de la Torre / ésta esforçó la fuerça de su estilo, / tanto que d['] él la fama tira y corre / del Istro al Tago y del Tago hasta 'l Nilo» (versos 609-612 de la *Octava rima*, edición de Carlos Clavería, PPU, Barcelona, 1991, p. 559).

aquí este poema de los diez conservados de Alfonso de la Torre es por dos motivos esenciales: primero por su construcción formal y, en segundo lugar, porque plantea una cuestión sobre el tema de las virtudes, asunto de especial interés para nuestro autor en particular y para el siglo XV y la poesía de cancionero en general.

Por lo que se refiere a la estructura formal del poema, destaca la presencia de dos primeras estrofas que ejercen una única función introductoria, y de otras dos finales a modo de conclusión, que ya no tratan del tema y sirven para cerrar la composición. Este reparto configura lo que José Labrador ha dado en llamar «la arquitectura retórica de la ‘pregunta’ y ‘respuesta’»<sup>3</sup>, pues en cierto modo establecen las reglas del «juego» del debate poético. De ahí que los primeros versos no persigan otro fin que el de la *captatio benevolentiae*, basada en la primera estrofa en la «humillación» o falsa modestia del poeta<sup>4</sup>.

Non como quien se desvela,  
si reçela  
ser en algo retraído,  
por ser por sabio tenido,  
su qualquier saber rebela,  
estas coplas vos enbió  
sin alguna presunçión,  
salvo porque más confío  
de la entera discreçión  
vuestra que del seso mío.  
Y si juzgo sin pasión,  
non sin cabsa se protesta;  
a dezir mi duda resta<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Poesía dialogada medieval. (La ‘pregunta’ en el ‘Cancionero’ de Baena). Estudio y antología*, Maisal, Madrid, 1974, p. 49.

<sup>4</sup> Con términos parecidos la califica José J. Labrador (*op. cit.*, p. 69): «Si la «alabanza» estriba generalmente en la sabiduría y el conocimiento de las artes poéticas, la «falsa modestia» se basa en la ignorancia, en la limitación del saber del poeta o en la rudeza de su lenguaje.»

<sup>5</sup> Versos 1-13. La transcripción del poema está basada en la edición crítica de la obra poética del Bachiller que preparamos para nuestra tesis doctoral (*La obra literaria del bachiller Alfonso de la Torre*, edición en microfichas, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1993).

Prosigue el bachiller en la segunda estrofa con esta *captatio*, aunque esta vez en su modalidad de alabanza, definida por José Labrador como «la expresión mediante la cual un poeta elogia, aprueba y admira las virtudes y cualidades de otro»<sup>6</sup>. De este modo pretende Alfonso de la Torre agasajar a su interlocutor mediante los siguientes versos:

A quien bien sentido tiene  
non conbiene  
fazerle larga razón,  
porque dexo obligación  
de que provecho non viene  
en Per Torrella, señor.  
Como yo lisonja fuya,  
si callo vuestra loor  
es porque la non destruya  
en le poniendo menor  
grado que la diminuya,  
como sea vuestra esistençia  
muy mayor que la parençia<sup>7</sup>.

35

Tal vez la aportación más novedosa por parte de Alfonso de la Torre a esta «arquitectura» de la pregunta en su poema radique en las dos estrofas finales, que sobrepasan con mucho la despedida tradicional en este tipo de poemas. Aprovecha nuestro autor estos versos para concretar la pregunta al tiempo que recurre a un tema, la alusión al acto de escribir, del que ya se había ocupado en su poesía amorosa<sup>8</sup>: «Aunque con grosero estilo/ yo compilo/ estas dudas que revelo,/con un amigable çelo/ las coplas que mal atilo/ vos enbió non por buenas»<sup>9</sup>. Además introduce una variación importante al mencionar al lector para nombrarlo su protector: «Si de la duda tomada/ se conosçe mi defeto,/sea mi culpa tolerada/ por el discreto

---

<sup>6</sup> José J. Labrador, *op. cit.*, p. 61.

<sup>7</sup> Versos 14-26.

<sup>8</sup> De las composiciones poéticas conservadas de Alfonso de la Torre, «El triste que más morir» es el poema que más alusiones a la escritura contiene. Basten unos versos a modo de ejemplo: «La pluma tiene mi mano/ la otra tiene el cuchillo,/ la carta yaze en el plano;/ non basta poder humano/ a lo que siento dezillo» (versos 11-15).

<sup>9</sup> Versos 130-135.

letor,/ que tomo por protetor»<sup>10</sup>. Los dos últimos versos del poema están dedicados a la clásica despedida de las preguntas poéticas<sup>11</sup>: «Señor, a la fin concluyo, / que yo mesmo me destruyo.»

En cualquier caso ni los elogios de los primeros versos ni el ruego de los últimos consiguieron al parecer su propósito, ya que por lo que sabemos hasta el momento el poema carece de respuesta. Es cierto que cabe la posibilidad de que Pedro Torrellas hubiera correspondido al poema del Bachiller y que su composición no hubiera llegado hasta nuestros días. Sin embargo, también es probable que por algún motivo Torrellas hubiera decidido abstenerse de responder. El poema de Alfonso de la Torre pasaría de este modo a engrosar la larga lista de los que quedaron sin contestar dentro de la poesía cancioneril<sup>12</sup>. Lo más significativo en este caso sería el hecho de que no se hiciese caso a una pregunta que iba dirigida a una persona en concreto, ya que normalmente eran las preguntas generales las que en algunas ocasiones se quedaban sin respuesta<sup>13</sup>. Posiblemente la razón se halle en la complejidad de la cuestión expuesta por el Bachiller, quien es mencionado en algún cancionero como «gran filósofo»<sup>14</sup>. Y haciendo honor a este calificativo elaboró en esta composición una cuestión altamente conceptual, nada frecuente en este tipo de composiciones. Por otro lado, estamos ya ante un caso de pregunta abierta y no dilemática, como solía ser habitual en los comienzos del género. Nada tiene que ver el de Alfonso de la Torre con aquellos otros poemas de preguntas y respuestas en los que se acostumbra a tratar asuntos banales e ingeniosos más que cuestiones filosóficas propiamente dichas. En sí el tema abordado no era inusual, ya que es bien sabido que el de las virtudes, muchas veces en asociación con el de vicios, era un asunto

---

<sup>10</sup> Versos 125-129.

<sup>11</sup> Dos sentimientos básicos predominaban en general en este tipo de despedidas: el de gratitud y el de servidumbre, aunque a veces simplemente se insistía en la pregunta formulada (J. Labrador, *op. cit.*, p. 56).

<sup>12</sup> Por el contrario, podía haber casos en los que un poema que no plantease ninguna pregunta encontrase respuesta por parte de algún otro poeta. Así ocurre, por ejemplo, con la réplica de Gómez Manrique a las *Coplas contra las mujeres* de Pedro Torrellas (Pierre Le Gentil, *La poésie lyrique espagnole et portugaise à la fin du Moyen Age*, Philon, Rennes, 1949, vol. I, pp. 481-482).

<sup>13</sup> Al respecto cabe recordar que algunos de los supuestos debates poéticos no lo son en realidad, ya que en muchas ocasiones se trata de una simple petición de ser tenido en cuenta por poetas famosos en debates futuros ( Pierre Le Gentil, *op. cit.*, p. 474).

<sup>14</sup> Así aparece mencionado en el manuscrito parisino PN9 (Bibliothèque Nationale, esp. 231), f. 1r.

recurrente no sólo en obras en prosa sino también en verso. Baste recordar, por citar sólo algunos ejemplos en verso, el *Decir de las siete virtudes* de Francisco Imperial, el *Tratado de virtudes e vicios* y el *Tratado de las quatro virtudes cardinales* de Fernán Pérez de Guzmán. Ahora bien, la cuestión planteada por nuestro autor quizá no fuera ya tan habitual, como vamos a ver a continuación.

Comienza la tercera estrofa con una exposición en torno al hombre virtuoso, en la que el poeta rechaza la búsqueda de la apariencia en vez de la práctica verdadera de la virtud:

Dízese comunamente,  
si se siente:  
«un tal es muy virtuoso»;  
el qual será fastuoso,  
que busca ser aparente.  
En toda virtud peca,  
esté en ábito no menos,  
como la tal gloria vuesa  
non busquen los que son buenos,  
estimándola muy seca<sup>15</sup>.

37

El autor reconoce que muchas veces la actitud del falso virtuoso viene determinada por el error del resto de personas que le concede un mérito inexistente: «Que los de virtud agenos/ más nuestro mal exerçio/ nombra por virtud el vicio»<sup>16</sup>. Mantiene el Bachiller en la estrofa cuarta que el hombre virtuoso, para serlo, debe cultivar de la misma manera todas las virtudes y no conformarse con el ejercicio de una de ellas, ya que semejante actitud se convierte ante todo en un demérito: «Que puesto que alguno sea,/ o se crea,/ d'alguna virtud dotado,/ aquella le más afea»<sup>17</sup>. Idéntico pensamiento encontramos en el *Tratado de las quatro virtudes cardinales* de Fernán Pérez de Guzmán, dirigido al Marqués de Santillana: «sepa vuestra reverençia/ quien de la vna careçe/ en las otras tres falleçe/ y ved otra diferençia/ quel que en su obidiençia/ la una sola posee/ en las otras tres se vee/ aver singular potençia»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Versos 27-36.

<sup>16</sup> Versos 37-39.

<sup>17</sup> Versos 40-44.

<sup>18</sup> *El Cancionero de Oñate-Castañeda*, edición de Dorothy Sherman Severin, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, p. 53.

En la cuarta estrofa recuerda el Bachiller la existencia de las virtudes teologales, aunque, al igual que hace en la *Visión deleitable*, el autor prefiere centrarse en las virtudes cardinales: «Si virtudes teologales,/ fee, esperança, caridad,/ no tienen los umanales,/ seguimos con más verdad/ a las quatro cardinales»<sup>19</sup>. En la *Visión* se puede leer algo semejante:

Para moderar estas pasyones e dirigir las operaciones son  
convinientes doze virtudes, enpero entr'ellas quatro son las  
principales e más neçesarias e casy a éstas se reduçen las otras  
videlicet, la Prudençia e la Justiçia e la Fortaleza e la  
Tenperança<sup>20</sup>.

Para insistir en la importancia de estas cuatro virtudes, el Bachiller emplea en el comienzo de la estrofa quinta una imagen, «como la puerta en el quiçio», que no se entiende bien si no acudimos a alguna referencia externa. Posiblemente la forma métrica ha hecho condensar a nuestro autor una expresión conocida en el tratamiento del tema, según podemos leer en el *Tratado de viçios e virtudes* derivado del *Viridarium consolationis* de Iacopo da Benevento: «Las otras quatro virtudes son llamadas cardinales que quiere tanto dezir como quiçiales. Ca bien asy como se gana la puerta e se mueve sobre los quiçiales, bien asy la conçiençia se mueve bien ordenada e todas las otras cosas que son en ella. E todas buenas obras que omne obra se mueven sobre estas quatro virtudes»<sup>21</sup>.

A continuación, en la estrofa quinta, Alfonso de la Torre elude el tratamiento exhaustivo de cada una de las virtudes cardinales acudiendo a una valoración global de las cuatro: «En quien son abituadas/ fuyen viçios y tristeza/ de qu'el ánima culpada/ se siente contaminada»<sup>22</sup>. Nuestro bachiller no pretende exponer las características principales de cada una de ellas, como en el caso de la *Visión deleitable*, sino plantear a Pedro Torrellas algo muy concreto.

Para finalizar la exposición del problema, el Bachiller sitúa la cuestión en unos parámetros temporales. Sostiene en el comienzo de la estrofa octava que antes de la Ley de Gracia las virtudes eran ya conocidas: «Antes de la Ley de Graçia/ grant

<sup>19</sup> Versos 45-49.

<sup>20</sup> II, 13 (edición de Jorge García López, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, vol. I, p. 294).

<sup>21</sup> Edición de Cleveland Johnson (Scripta Humanistica, Maryland, 1993, p. 133).

<sup>22</sup> Versos 62-65.

abdaçia/ an las virtudes abido,/ como su bien conoçido/ fuese de grant heficaçia»<sup>23</sup>. A lo largo de la Edad Media triunfaron dos formas de medir la Historia igualmente importantes: el sistema de las seis edades y el de las tres leyes. El primero tiene un carácter más bien profano, ya que supone dividir el pasado de acuerdo con las seis etapas fundamentales en la vida de un hombre<sup>24</sup>, si bien se relaciona también con el número de días empleados por Dios en la creación del mundo<sup>25</sup>. Se trata de un sistema de medida del tiempo antropomorfo, de comprensión del macrocosmos a través del microcosmos<sup>26</sup>. En las tres leyes, por el contrario, el esquema temporal aparece vinculado a acontecimientos de la historia religiosa. De acuerdo con él, se considera la existencia de tres periodos diferentes de acuerdo al mayor o menor grado de saber de los hombres sobre la religión: la Ley de Natura, cuando nada se sabía en torno a Dios, la Ley de Escritura, época en la que se le empieza a conocer a través de la revelación de Moisés y, por último, la Ley de Gracia, tras la llegada de Jesucristo. El Bachiller recurre al sistema temporal más acorde con el planteamiento que quería hacer de las virtudes, pues la duda que quiere plantear a Pedro Torrellas se basa precisamente en la idea de que en tiempos anteriores a la Ley de Gracia, existían ya hombres virtuosos, según se lee en la estrofa octava:

¡Quantos infieles fueron,  
idólatras y paganos,  
y moralmente vevieron!  
Si non ved de los romanos,  
que por virtudes morieron.

39

---

<sup>23</sup> Versos 92-96.

<sup>24</sup> Con estas palabras lo indica Daniel Devoto en la edición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (Castalia, Madrid, 1965, pp. 169-170): «Llamáanse edades los periodos en que se considera dividida la vida humana: infancia, juventud, etc. A veces se pone el término a un periodo para designarlo y caracterizarlo mejor: la edad tierna, la edad temprana, la edad madura, proveyta, avanzada; además, ciertos periodos menores reciben esta denominación: la edad crítica, la edad de discreción, la edad del pavo (compárese en francés, 'l'âge ingrat'). La consideración de cuántas son las edades del hombre, este microcosmos, es inseparable de la cuestión de la del mundo, ese macrocosmos».

<sup>25</sup> Esta tradición comienza con San Agustín y es seguida por otros autores como Abelardo, según indica J. A. Burrow (*The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 89).

<sup>26</sup> Esta concepción se sustenta en la creencia de que el orden temporal, igual que el orden natural, había sido establecido por Dios según los mismos patrones que regían para el hombre (J. A. Burrow, *op. cit.*, p. 55).

Si gracia y virtudes daes,  
con estos nos igoalaes.<sup>27</sup>

En definitiva, se cuestiona el Bachiller por qué ya eran virtuosos los hombres antes del nacimiento de Cristo: «Que puesto que tales han,/ si se dan/ a las virtudes morales,/ estos virtuosos tales/ ¿qué retribución abrán?/ Y si las virtudes vienen/ de la gracia divinal,/ y dezirse non conviene/ en el curso natural,/ ¿qué menos diremos tiene/ en esta gracia actual/ los infieles en premio / que los del cristiano gremio?»<sup>28</sup>. Lleva esto a Alfonso de la Torre a preguntar a Pedro Torrellas si la adquisición y ejercicio de las virtudes está en relación directa con el estado de gracia, según figura en la décima estrofa:

Y ves la pregunta ruda  
que se duda:  
si es gracia gratificante  
aquesta virtudes dante.  
Respóndeme si se muda  
mudándose su sugeto  
o si a gracia gratis dada  
han las virtudes respeto.<sup>29</sup>

40

No era la primera vez que se planteaba un problema similar. En el fondo estamos ante un tema más trascendente de lo que en un principio pudiera parecer, ya que encierra en sí el conflicto entre paganismo y cristianismo que tantas y tan diversas reacciones ha provocado a lo largo de la Edad Media. Porque, en definitiva, la cuestión es explicar cómo unos hombres paganos pueden convertirse en modelos de los cristianos, pues no debemos olvidar que, por citar sólo un caso, muchos de los *exempla* ensalzan a personajes antiguos como modelos de virtud. Uno de los primeros pasos dados para conciliar la Antigüedad pagana con la era cristiana fue la doctrina evemerista. Esta corriente consiste básicamente en convertir todo el panteón de dioses paganos en hombres mortales, que existieron realmente y que fueron

---

<sup>27</sup> Versos 97-103.

<sup>28</sup> Versos 104-116.

<sup>29</sup> Versos 117-124.

encumbrados como dioses por sus especiales habilidades o hazañas<sup>30</sup>. Otra tendencia es la de concebir la Historia profana y mítica de los antiguos como prefigura de la Historia del cristianismo. Se trata de interpretar los hechos del pasado bajo el prisma del cristianismo, aunque los acontecimientos hayan ocurrido muchos años antes del nacimiento de Cristo<sup>31</sup>. No obstante, la falta de conciencia temporal y, por lo tanto, de distancia histórica con respecto a la Antigüedad, palió en buena medida este problema, sobre todo hasta la aparición de la polémica entre antiguos y modernos. Como ha señalado José Antonio Maravall<sup>32</sup>, uno de los argumentos decisivos en el desarrollo de esta disputa fue el reconocimiento de la superioridad de los modernos en tanto que cristianos. Los modernos que siguen el cristianismo resultan, por ese solo hecho, ser muy superiores a los antiguos paganos.

El asunto afectó también muy directamente al tema de las virtudes. De hecho comenzó ya con Macrobio, cuando a la hora de adaptar el esquema ciceroniano de las virtudes propuso distintas subdivisiones que en cierto modo atenuaran el paganismo del autor comentado o cuando menos introdujeran matices religiosos. Pero sin duda el paso más importante dado en esta dirección fue el de la inclusión de las virtudes teologales, que supuso una adición cristiana al clásico sistema de las virtudes cardinales. El primer autor que unió ambos sistemas fue Alain de Lille en su *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritu Sancti*<sup>33</sup>.

Pero a Alfonso de la Torre no le basta con la inclusión de las virtudes teologales para resolver el problema. Y ello tal vez por su conocimiento de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y también, por qué no, por su posible condición de converso. Por otro lado, es indudable que la condición de bachiller en Teología de nuestro autor facilitaría el planteamiento, ya que su larga formación teológica lo había familiarizado

<sup>30</sup> Había varios factores que propiciaban esta interpretación mundanal del mito. Por un lado, algunos filósofos como Aristóteles habían destacado el elemento divino del alma humana y, por otro, algunos hombres como Alejandro Magno realizaban tareas verdaderamente sobrehumanas y dignas de cualquier dios (Jean Seznec, *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1985, p. 19 y John Daniel Cooke, «Euhemerism: A mediaeval interpretation of classical paganism», *Speculum*, 2 (1927), p. 397).

<sup>31</sup> Erich Auerbach habla del concepto «figural» de la realidad como de algo propio del cristianismo antiguo y medieval (*Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, F. C. E., México, 1950, p. 523). En realidad se trata en muchas ocasiones de interpretar el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo (Jean Seznec, *op. cit.*, p. 81).

<sup>32</sup> *Antiguos y modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966, pp. 269-270

<sup>33</sup> Concepción Salinas Espinosa, «De vicios y virtudes en algunos textos castellanos del siglo XV», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 (1994), p.151.

con *quaestiones* de este tipo. Porque al fin y al cabo si ya un autor de la Antigüedad como Aristóteles había establecido un sistema tan perfecto de virtudes, ¿qué papel le quedaba al cristiano? El cristianismo se ha centrado siempre en asuntos morales porque su concepción de la salvación se basa en la conducta del individuo. Pero si ya hombres no cristianos habían seguido estas normas, ¿qué ganaba el cristiano que no tuviese ya un pagano? Es más, ¿qué perdían los infieles virtuosos de hoy?, se preguntaba Alfonso de la Torre, posiblemente desde una óptica conversa. Lo cierto es que así planteada, la pregunta tiene difícil respuesta, aunque ya algunos autores como Dante, siguiendo sin duda presupuestos teológicos, proclamaban que las obras sin fe no servían para nada<sup>34</sup>. Lo cierto es que no se ha conservado respuesta alguna al problema planteado por nuestro autor, tal vez porque se perdió en la transmisión del poema o más probablemente porque nunca fue respondido, aunque nunca sabremos si fue por la complejidad que encerraba o, simplemente, porque Pedro Torrellas no la consideró digna de su interés<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Leemos en la *Divina comedia*: «no parece que fueses todavía/ fiel a la fe sin la que el bien no basta» (Purgatorio, XXII, 59-60, edición de Giorgio Petrocchi y Luis Martínez de Merlo, Cátedra, Madrid, 1988, p. 435).

<sup>35</sup> Una primera versión de este artículo fue leída en el «Sixth XVc Colloquium» (30 junio-1 julio 1994) que organiza el Medieval Hispanic Research Seminar del Queen Mary and Westfield College de la Universidad de Londres.