

Vicente Bécares Botas

**Escolásticos y humanistas: discursos contrapuestos
sobre el Renacimiento español**

O. Peliminares

Para los fines presentes, entiendo por *discurso* una forma de narrar un determinado acontecimiento histórico. Quisiera hoy, primero, enfocar algunos de los lenguajes que han pretendido explicar (en el pasado, pero todavía vigentes) el devenir de esa parcela de nuestra historia que abre las puertas de la modernidad y que llamamos Renacimiento. Y digo contrapuestos porque, o bien ya han recibido la contestación *a contrario*, o porque, cuando se introduce uno en el estudio de los hechos en sí, no deja de notar una cierta contrariedad, lo que hace inevitable esa sensación de malestar que nos invade ante toda contradicción o aporía no resuelta, pero que está obligado a resolver para seguir pensando. Está claro que dichos discursos están modelados con lenguajes de época, de grupo, incluso de individuo, tuvieron su mérito y pueden, también, proporcionar indicios acerca de los mismos creadores y usuarios, pero eso no me interesa en este momento; fueron la desilusión arrastrada, la confusión personal ante la negatividad de sus resultados y ante las controversias, junto a la convicción de la necesidad de plantear más objetivamente los problemas, lo que me llevó a la elección del tema; no menos la oportunidad de este lugar para hacer públicas mis dudas y la esperanza de obtener alguna ayuda ante las vacilaciones. Me era obligada, en contrapartida, la búsqueda de la extensión de términos como *Renacimiento*, *Humanismo*, *Escolástica*, así como de los sentidos que hicieran coherentes los contextos y usos, superando en lo posible las contradicciones. Intentaré, pues, en la segunda parte, trazar líneas que perfilen un cuadro entendible, o, si prefieren otra imagen, tender hilos que, al impulso de las nuevas generaciones de filólogos e historiadores, ajenos a situaciones históricas pasadas, permitan movernos por ese ámbito a primera vista boscoso o laberíntico.

1. El discurso ilustrado

Dejando a un lado por el momento las controversias al respecto que enfrentan a los historiadores de la cultura¹, uno de los discursos sobre el Renacimiento difundidos desde la Ilustración ha sido el que, centrado en el progreso del espíritu humano, se configuraba sobre un pensamiento laico (con aspectos más literarios o más filosóficos) opuesto y triunfante sobre una Escolástica (medievalismo, goticismo) en derrota identificada con la religión y el Catolicismo. El principio, intocable para ellos, era la libertad, máxime de investigación ("la atmósfera intelectual") y la civilización, a las que se oponían el "sectarismo de escuela", la "imposición dogmática", o sea la religión, y la "barbarie"; los bandos en lucha eran los empíricos contra los metafísicos, los experimentales frente a los abstractos, los prácticos *versus* los especuladores; sus bestias negras la Iglesia, la Inquisición, la superstición, el fanatismo. Léxico y sentimientos del enciclopedismo y del racionalismo matemático-naturalista dieciochescos, metaforizados en la oposición de la luz ("vivir bajo las luces", "el siglo de las luces") y las sombras, tópicamente personalizadas en el laicismo republicano y en la monarquía católica. Establecida por los ilustrados la radical incompatibilidad entre filosofía y fe, y asignados los espacios correspondientes, se produce, de un lado, la idealización del mundo pagano, sede para ellos de la racionalidad, la cultura y la libertad, arruidados por la triunfo de la barbarie y la religión ("the Catholic superstition which is always the enemy of reason": Gibbon), enseñoreada de pueblos incultos e incivilizados. Expresiones de esa misma retórica son, de la otra parte, la broma y chiste volterianos del "Quijote escolástico", la "Península escolástica" o "metafísica", del "Mar Muerto de la filosofía" y de que "el español para pensar ha de pedir permiso a la Inquisición"². Como este discurso repartía asimismo los dominios iluminados y los ensombrecidos, el pensamiento español quedaba relegado al ámbito de los segundos. La respuesta apologética, que arranca del mismo siglo XVIII, dio lugar a la polémica de la ciencia española, sostenida por los bandos ideológicos bautizados como liberal (los ilustrados, negativos) y conservador (los apologistas) a lo

¹ Me refiero a las teorías de, entre otros, P. O. Kristeller, E. Garin y E. Grassi, sobre lo que volveré más adelante.

² J. Iriarte, "La filosofía española bajo el chiste volteriano", *Razón y fe*, 1945, 57-71.

largo y ancho del siglo XIX, zanjada con nuestra ciencia teológica, como concesión, escindida entre la ortodoxia y la heterodoxia, con una valoración intelectual generalmente inversa, pero igualmente prejuiciada: "Menéndez Pelayo en su valioso *Inventario bibliográfico de la filosofía española*, estigmatiza con el calificativo de 'escolásticos recaltrantes y degenerados' a un grupo de autores que hoy consideramos en la avanzada de la lógica y de la ciencia de su tiempo"³. Para el discípulo de Menéndez Pelayo e historiador de la filosofía española, Marcial Solana, eran esos mismos, en clasificación premonitoria, "los decadentes"⁴. Por ello, ver hoy a "Domingo de Soto précurseur de Galilée" o que se estudien las relaciones, y el influjo, de la Escolástica sobre, pongamos, Erasmo o Descartes, no puede, contrastado con aquellas retóricas racionalistas⁵, sino producir perplejidad y confusión.

Postura, pues, en cuanto filosófica e ideológica, o sea subjetiva, nunca abandonada del todo: "Ciò che importa è il reale effetto di quello spagnolismo in mano dei ciechi rigoristi di questo periodo: dico quell' allontanamento della poesia dalla realtà e dalla vita, quel gran vuoto di pensiero che rendono lo spagnolismo sinonimo di ipocrisia morale"⁶. Trataba Toffanin de explicar el paso de una poética platónica a otra aristotélica acontecido en la persona y obra de Minturno, contagiado según él por los españoles en Trento, sin considerar que Aristóteles no había dejado de estar vigente y que las *Poéticas* de un Maggi o de un Escalígero eran anteriores, sus autores no habían pisado Trento o respondían a otros presupuestos, pero asimilando aristotelismo y españolismo mediante el común denominador del modo de evitar el contagio de las pasiones e igualando en consecuencia contrarreforma y españolismo con moralismo y con hipocresía. Ese es el pensamiento, no sé si heredado o compartido, entre

³ V. Muñoz Delgado, "Nominalismo, lógica y humanismo", en *El erasmismo en España*, Santander, 1986, 109-174.

⁴ M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento*, 3 v., Madrid, 1941. Sobre el grupo de los españoles de París, R. García Villoslada, *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, O.P., 1507-1522, Roma, 1538.

⁵ Para la revisión actual de los estudios sobre la escolástica, ver J. Schmutz, "Bulletin de scolastique moderne (I)", *Revue thomiste* 2000, n° 2, 270-341. Id. "L'héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique", *Les études philosophiques* 1, 2002, 51-81 y la bibliografía en ambos reseñada, del tenor de W. A. Wallace, "Domingo de Soto and the Iberian Roots of Galileo's Science", en K. White (ed.), *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Washington, 1997.

⁶ G. Toffanin, *La fine dell'umanesimo*, Padua, 1920, p. 113.

nosotros, por ejemplo, por Américo Castro: "Al comenzar el estudio de lo que la Contrarreforma había puesto en Cervantes, senté como principio que la disimulación estaba en la base de aquel movimiento ideológico en lo religioso y lo moral"⁷, por Bataillon y por toda la corriente ideológica afín. Opiniones, pues, nada periclitadas de un Masson de Morvilliers o de un Tiraboschi en el XVIII que ya achacaba la *decadencia* de las letras latinas al origen hispano (por efecto del clima sobre los caracteres raciales) de Séneca, Lucano, Marcial y Quintiliano (siguiendo en esto a Escalígero y Mureto que se movían en el estrato científico del *Centiloquio* de Tolomeo), o de un Croce a comienzos del XX que hacía lo propio para la liquidación del Renacimiento por la presencia española en Italia: todavía hoy pueden pensarse, y escribirse, cosas como ésta "... gli chiesi come mai si era occupato di un personaggio sgradevole come Melchor Cano"⁸. "Desagradable" era el calificativo de Descartes hacia los *veteres*. Tal fue el corolario tenido por liberal y progresista, "políticamente correcto" diríamos hoy: que España, adherida sin matices ni diferencias a la Escolástica, habría quedado excluida o alejada de la vía científica, humanística y moderna.

El andamiaje argumentativo de ese discurso o forma de narrar nuestro devenir espiritual en aquel siglo se disponían de este modo:

- a) identificación por la todopoderosa Iglesia -léase Inquisición- de Humanismo y herejía,
- b) represión indiscriminada de uno y otra,
- c) triunfo de la primera apoyada en los sentimientos religiosos bajopopulares y negación, por tanto, de cualquier forma de humanismo hispano (o búsqueda exclusiva del mismo en los papeles de la heterodoxia y la Inquisición).

Éste es el sentido que se deduce de la lectura de obras, por otro lado tan conocidas, meritorias e influyentes (meritorias porque iluminan una cara, no la realidad poliédrica) como la de Bataillon:

⁷ A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, reimpr. 1980, p. 279.

⁸ M. Olivari, "Le facce diverse di Melchor Cano", en A. Prosperi et al. (eds.), *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, Roma, 2002, 149-176, p. 150, n. 4. Sobre M. Cano, B. Körner, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz, 1994.

Esta poderosa institución... la Inquisición puede apoyarse en el sentimiento "cristiano viejo" de las masas populares, en su oscuro instinto igualitario, hostil a los hombres que tienen dinero y saben ganarlo [los "cristianos nuevos"], y sobre todo, en su piedad gregaria, bien cultivada por los frailes mendicantes, y que se siente lastimada por la menor crítica de las devociones tradicionales⁹.

O bien:

"La atmósfera se iba haciendo casi irrespirable para los hombres que representaban el espíritu erasmista en toda su amplitud, en su aspiración a la interioridad al mismo tiempo que en sus tendencias críticas, en su amor a San Pablo lo mismo que en su afición a Luciano. El cambio de clima a que aludimos es fatal para esta forma de humanismo... En 1558 y en los años sucesivos, la Inquisición persigue a un mismo tiempo humanismo y luteranismo con rigor mucho más severo que en la época del proceso de Vergara..."¹⁰.

Discurso parcial, por incompleto, que terminaba a la postre por oponer, igual que lo hacía el lenguaje enciclopedista, virtudes europeas a vicios hispanos:

"Juan Luis Vives pasa *en París* (1509-1514) años decisivos para su formación de *humanista y de filósofo*, y podrá decir que el reinado de *los sofistas* se ha debido en gran parte a *los españoles* de la Sorbona, "hombres invictos cuyo valor se emplea en guardar la ciudadela de la ignorancia"¹¹.

A decir verdad, todo forma parte de la oposición formal contra la Escolástica; para Leonardo Bruni los *bárbaros* eran los *britannii* y para Valla los godos y los galos: "quosque, inquam, Quirites, urbem vestram, non dico domicilium imperii, sed parentem litterarum, a Gallis esse captam patiemini, idest latinitatem a barbaris opressam?" (en el prefacio de las *Elegancias*); Vives polemizaba contra los pseudodialécticos, un *modus philosophandi* del que *París* era por entonces el símbolo, y dice exactamente, incluso anticipando el metaforismo ilustrado (sólo que entonces antiparisino): "gratias et habeo et ago permagnas Deo, quod aliquando e Parrhisiis quasi ex Cimmericis tenebris in lucem egressus sum", y su rechazo manifiesto se dirige a los "Scotus, Oc-

⁹ M. Bataillon, *Erasmus y España*, Méjico, reimpr. 1979, p. 491.

¹⁰ Id. p. 726s.

¹¹ Id. p. 17. Las cursivas son mías.

kam, Paulus Venetus, Hentisber, Gregorius Ariminensis, Suisethus, Adam Godam", los tradicionales "britannii" o "angli" amigos de *subtilitates* y oscuridades propias de las brumas de su país de origen (¡contrario clima para semejantes efectos!). No eran sólo ellos: estaban también Juan Buridán, Nicolás de Oresmes, Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen, Pedro de Ailly, Pedro Mantuano, Paulo Véneto, Cayetano de Thiene. Y Erasmo en otra andanada antiescolástica: "Estas sutilezas sutilísimas se convierten en doblemente sutiles al ser tratados por los diversos sistemas escolásticos, de entre los cuales es más difícil salir que del Laberinto; realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ockamistas, escotistas, etc., son unas cuantas sectas, las principales, y en todas ellas es tan profunda la doctrina y tanta la erudición, que los apóstoles precisarían una nueva venida del Espíritu Santo si tuvieran que habérselas con estos teólogos de hoy" (*Elogio de la locura*). Incluso Ginés de Sepúlveda (*Carta 47*) oponía el Monte Parnaso a las aguas encharcadas "gandavenses" y "gersónicas". Valla, Erasmo, Vives, los Valdés, están definiendo el discurso de una nueva generación que en reacción claramente edípica o patricida quiere acabar con aquél que, a su pesar, la crió; discurso que es el humanista, retórico y cristiano, bíblico y evangélico (que no el científico: lógico, matemático, naturalista, que los propios humanistas rechazaban), y necesitan crear un antagonista burlándose de los "bárbaros", de los *calculatores* como *captiuncultores*, que ellos imaginaban más bien en estilos y formas que en sustancias y contenidos y que no personalizaban (todavía) en regímenes políticos ni, menos aún, en pueblos; en todo caso, en aquellos cánones "nefastos" de escolásticos no había españoles o estaban en buena compañía. Pero eso es lo de menos. De más es que hoy la historia no comparte tal lenguaje bélico, ni en ciencia ni en teología; la historia de la ciencia nos dice ahora que los logros científicos y técnicos de la época renaciente -incluida la llamada revolución copernicana- se deben más a corrientes continuas de pensamiento medieval -escolástico, neoplatónico- hoy suficientemente rehabilitado y revalorizado, que al estatismo retrógrado en este sentido del humanismo renacentista que no concebía otras formas de saber que no estuviesen en las formas clásicas, ni podía proporcionar por lo mismo el lenguaje científico idóneo para los nuevos cauces del pensamiento lógico, natural, matemático, económico y político que se estaba desarrollando. Con lo que la confusión se hace doble, tanto

por la imprecisión en el uso de los términos como por la valoración de sus contenidos.

Otro ejemplo [de ese error de caracterización del Renacimiento por el solo Humanismo] sería la supervivencia de la tradición medieval en la filosofía escolástica que continuó estudiándose, así como el estudio de Aristóteles, que lejos de ser reemplazado por los estudios humanísticos, no solamente sobrevivió, sino que floreció en las universidades, contribuyendo en no poca medida, alguien diría más que el humanismo, a los cambios revolucionarios en el pensamiento científico que empiezan con Copérnico y Galileo¹².

Y también:

Nadie puede negar que esta aplicación universal de las matemáticas [por los *calculatores* de los siglos XIV y XV] es un precedente importante de la gran ciencia que se va a desarrollar posteriormente¹³.

Por último:

No parece, en este sentido, que los nominalistas, los calculadores, los españoles de París sean tan borricos y retrógrados como se les ha querido presentar una y otra vez. Y en lo que nos toca más cerca, tampoco parece que las cosas sean así, ni por lo que respecta a los pensadores, individualmente considerados, ni por lo que atañe a la sociedad hispánica en general¹⁴.

Por tanto, en una perspectiva puramente histórica no es ya aceptable la relación unívoca de Escolástica = barbarie o de Humanismo = ciencia que ha querido propagar el discurso ilustrado. Eugenio Garín¹⁵ supone que la revolución copernicana o el descubrimiento de América sean consecuencia del Humanismo en un razonamiento *post hoc ergo propter hoc* pero sin ninguna prueba que apoye aportaciones científicas humanistas. Por el contrario, sí están demostrados los nexos escolásticos de Copérnico y Galileo. Por lo que se refiere al descubrimiento de América, más bien se ha constatado, de una parte,

¹² A. Bullock, *La tradición humanista en Occidente*, Madrid, 1989, p. 17.

¹³ Muñoz Delgado, cit. p. 133.

¹⁴ D. Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, 1994, p. 467.

¹⁵ E. Garín, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, 1981. Id., *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 1981.

el desinterés humanístico por el Nuevo Mundo, que les obligaba a cambiar el paradigma heredado del Antiguo y crear una nueva imagen cósmica, y, de otra, quién lo iba a decir, que "en la segunda mitad del XV y principios del XVI se sucedieron en la ciudad de Salamanca una pléyade de científicos que, junto con Zacut, podemos decir que representaban el más importante núcleo científico de Europa"¹⁶. En matemáticas, astronomía y cosmografía. De ahí que para tales mentalidades resulten "sorprendentes" hechos como que "Salamanca precedió a la misma Cracovia en la difusión del sistema heliocéntrico sin sufrir intromisiones ni del poder real ni de la Inquisición" por introducir la doctrina copernicana ya en sus Estatutos de 1561¹⁷; o que fuera la misma Universidad de Salamanca la encargada de asesorar las reformas del calendario juliano en comisión formada por Diego de Vera, catedrático de Decreto (Derecho canónico) y fray Luis de León, catedrático de Filosofía moral y de Biblia¹⁸; y que, en consecuencia, se pasen por alto hechos como éstos.

Como es igualmente discutible la asociación de Escolástica y "barbarie". Si del científico pasamos al pensamiento político y jurídico, no separable de la teología en tales momentos, difícilmente podrá sostenerse todavía aquella oposición ilustrada que veía la Escolástica y el Humanismo como movimientos culturales en oposición polar. La llamada Escuela de Salamanca podría ser igualmente un buen ejemplo en contra: "L'originalité de l'École salmantine tient en ceci qu'elle intègre dans le cadre de la morale de saint Thomas les acquisitions du Nominalisme, a savoir, le goût du concret et les adaptations aux temps modernes"¹⁹... que son justamente el rasgo más manifiesto de Humanismo. Es decir, que Humanismo y Escolástica no sólo no se

¹⁶ A. M^a Carabias Torres, "La medida del espacio en el Renacimiento. La aportación de la Universidad de Salamanca", *Cuadernos de Historia de España* 76, 2000, 185-202. También C. Flórez - P. García Castillo - R. Albares, *La ciencia de la tierra. Cosmografía y cosmógrafos salmantinos del Renacimiento*, Salamanca, 1990. Id. *El Humanismo científico*, Salamanca, 1999.

¹⁷ J. Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*, Barcelona, 1974, p. 138. Cf. M. Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, v. II, Madrid, 1953, p. 32. En el inventario de la librería salmantina de Juan de Junta (1565) se registran cuatro ejemplares del *De lateribus et angulis triangulorum*.

¹⁸ A. Fernández Vallín, *Cultura científica en España en el siglo XVI*, repr. Sevilla, 1989, p. 220ss.

¹⁹ L. Verbecke cit. en J. Brufau Prats, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, Salamanca, 1960, p. 10, n. 12.

excluyen ni eliminan mutuamente, sino que gracias al primero la teología recupera aquellas funciones morales y políticas de actualidad de las que no se habían ocupado las abstracciones de la filosofía medieval. Cosa que, por otra parte, ellos mismos reconocen.

Pero, ya digo, el discurso ilustrado se asienta sobre la incompatibilidad de filosofía y religión y, para los efectos que aquí nos interesan, en la irreductibilidad entre el mundo pagano y el cristiano, oposición no planteada, a decir verdad, con anterioridad al siglo XVIII. De hecho el triunfo del cristianismo se produjo, entre otros motivos, porque supo presentarse a la intelectualidad pagana como síntesis de filosofía y fe, y se ha mantenido porque siempre ha querido preservar ese carácter original: el pensamiento iluminado por la luz evangélica. Por ejemplo, el *Discurso a los jóvenes* de san Basilio, tan difundido en el Renacimiento, tenía por objetivo presentar como compatibles la cultura clásica y el ejercicio de la ascesis cristiana, por lo que no deja de resultar anacrónico presentar como antagonistas irreconciliables en el siglo XVI el Humanismo y la Teología²⁰. Por el contrario, hoy se reconoce la estricta continuidad de pensamiento entre ambos mundos, pagano y cristiano²¹, escolástico y renacentista.

2. El discurso sociológico

El pensamiento marxista y los métodos socio - económicos de análisis histórico ("sociología del saber" cuando aplicados a las humanidades), más atentos al análisis del "marco", los contextos, las estructuras, las condiciones materiales y las circunstancias, que a los individuos y a las realizaciones culturales, ha contribuido por otra vía a parecidos efectos, asimismo negativos, a la hora de enjuiciar nuestro Renacimiento: el vacío, los datos positivos relegados a la categoría de excepción, las comparaciones -de inferioridad-, la tristeza y la desolación por todas partes. Expresiones de este lenguaje, que reconocerán enseguida, son, por muestra, "la atonía, el enorme fracaso, la gran frustración de nuestro Humanismo", "todo es gris, lineal, sin luces que destaquen claroscuras, ni accidentes que diversifiquen el paisaje. Todo es recurrente: el menosprecio social, las retribuciones míseras,

²⁰ Por ejemplo, J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973, p. 18.

²¹ P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres, 1971. Id. *The Rise of Western Christendom*, Oxford, 2003. Id., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993.

la penuria de medios bibliográficos, la ineficacia de los métodos pedagógicos"²². En este caso el discurso que se ha ido gestando versa sobre las condiciones externas de la sociedad y la función del ciudadano en la vida social y es, para la época de que tratamos, el de una historia urdida intencionadamente ("artificiosamente", "desde arriba") por unas élites político - religiosas ("dirigismo intelectual", "los intelectuales orgánicos") y orientada a la inmovilización e incapacitación de cualquier forma de pensamiento disidente ("control ideológico", "hostilidad de la jerarquía eclesiástica hacia el humanismo") por medio de unos mensajes de tinte religioso - conservador, providencialista ("los designios del cielo") que distrajeran a las masas populares de las verdaderas preocupaciones y crisis, cercenando así por la base todo intento de oposición o actividad crítica reformista o simple exigencia de responsabilidades. Si en el discurso ilustrado la valoración era intelectual, en el sociológico los criterios son socio - económicos y políticos: estructuras de clase, de dominio ("un régimen coactivo"), estatus social del humanista, etc. Es, claro está, la propuesta historiográfica para nuestro Barroco ofrecida por el Prof. J. A. Maravall²³ que responde a las teorías de Max Weber asentadas en el principio de que las estructuras cognitivas son de naturaleza social y trasladada al campo de nuestro Humanismo por otras obras asimismo meritorias (como la del Prof. Gil y discípulos) que con tan vivos colores nos han pintado la figura del humanista en su muy traído hábito de gramático (crítico, antiteólogo, disidente), a menudo perseguido y siempre víctima.

Pero, claro está, los fenómenos sociales, en cuanto causas, están lejos de actuar de manera ciega o mecánica, y, por tanto, de producir efectos uniformes; unas mismas condiciones materiales -nunca óptimas- generan individuos diferentes, lo mismo que caracteres semejantes pueden responder a situaciones cambiantes. Las teorías sociológi-

²² Son todas expresiones de L. Gil, "El humanismo español del siglo XVI", *Estudios Clásicos* 11, 1967, 211-297. Id. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, 1981 (hay reedición). El mismo ha revisado sus posiciones en "Treinta años de estudios de humanismo y tradición clásica: lo realizado y lo por hacer", en M. Pérez González (Coord.), *Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, v. I, León, 1988, 31-66. Id. "Líneas maestras del humanismo español", en *Historia de España Menéndez Pidal. Tomo XXI: La cultura del Renacimiento (1480-1580)*, Madrid, 1999, 213-303

²³ *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, Madrid, 1972. Id. *Estudios de historia del pensamiento español* (varias series), Madrid, 1973. Id. *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, 1972.

cas weberianas nunca darían razón de un Nebrija, de un Shakespeare o de un Cervantes. La bebida, las deudas, la cárcel, son circunstancias lamentables que no impiden el pensamiento y la escritura, quizá al contrario, como tantas veces ha afirmado la psicología de la creación artística; ni, sin ser plausibles los contextos, restan un ápice al valor del producto, como se ven forzados a reconocer los que aseguran que nuestra literatura del Siglo de Oro no habría sido posible en otras circunstancias. Los métodos sociológicos nunca pueden explicar las singularidades y los cambios (por eso los niegan o los reducen a la excepción), si no es que hoy, gravemente decepcionado por los resultados de las políticas de salvación del siglo XX, al ciudadano le cueste ver el pensamiento sometido a la sociedad y opte por el formalismo y la autonomía del artista y de su obra. De ahí que, también aquí, sea posible ofrecer visiones contrapuestas, nada ingenuas, que, aportando hechos y realizaciones, proyecten nuevas luces sobre nuestra cultura, ciertamente controvertida, pero no ajena a aquella gnoseología renaciente.

Algunas muestras de esa evidencia que pone en relación el Renacimiento con logros efectivos en la enseñanza, el arte o la literatura hispanas:

"La Contrarreforma reconocía el valor de muchas conquistas del Renacimiento que quiso aprovechar con fines religiosos. No rechazó el amor a las letras antiguas: intentaba hermanarlo con el cristianismo. El arte de la palabra era por sí mismo deseable. Y, además, servía para contrarrestar la influencia de los libros profanos. No bastaba el estilo genial y desaliñado de Santa Teresa, pues había que emplear las mismas armas literarias que el enemigo. Ésta es la dirección que inicia fray Luis de Granada, quien descubre en las doctrinas platónicas "la principal parte de la filosofía cristiana"; la sigue y perfecciona fray Luis de León, el excelso poeta que escuchaba, como los pitagóricos, la armonía estelar, y cuyos anhelos de conocimiento se fundían con el ansia de la vida celeste; y la practican otros estilistas como Ribadeneyra, Malón de Chaide y el padre Sigüenza"²⁴.

²⁴ R. Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, 1968, p. 213s.

Otra:

Denso, bien escrito [el libro de L. Gil, *Panorama social del humanismo español*] y lleno de observaciones interesantes, de ningún modo puede tomarse, sin embargo, como un balance adecuado del Renacimiento en España. En el afán de mostrar que entre nosotros la filología clásica de los siglos XVI a XVIII no desembocó en una tradición válida en los siglos XIX y XX, Gil, enlazando con las posturas liberales en la disputa sobre la ciencia española y el 'problema de España', se fija únicamente en las carencias y en los aspectos negativos, dejando los logros en la penumbra, y suma los datos, en general exactos, al margen de cualquier eje o criterio cronológico. La consecuencia más grave de ese planteamiento es que necesariamente se le escapa el periodo en que los *studia humanitatis* sí conocen tiempos de esplendor, gozan de notable prestigio (Gil abulta el que comúnmente se le atribuía en otros países, incluida Italia) y, sobre todo, tienen en su haber un éxito indiscutible: el ser origen directo de una serie de obras maestras en romance, de *La Celestina* al *Quijote*, sin parangón en la Europa de la época. El periodo, en suma, propiamente rotulado como "Renacimiento"²⁵.

Una tercera de parecido tenor:

"Que la vida española del Renacimiento no fuese rica en sus posibles formas de vivirla no implica que esas mismas formas, las actuales y asequibles en la época, estuviesen desmedradas y andrajosas. En primer lugar, debe recordarse que el Renacimiento es el verdadero siglo de oro de la universidad española... El tono general de los estudios en los cuatro *Colegios Mayores* de Salamanca favorecía el desarrollo del humanismo... Afortunadamente, la historia del humanismo español (tema no del todo explorado) guarda capítulos más gratos que el de la vida de Juan Luis Vives... Así y todo, la lista de ilustres humanistas que viven y mueren en España es muy larga. No pienso hacerla, pero en ella se pueden incluir nombres como el de Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional; destacadísimos teólogos como Domingo de Soto y Melchor Cano (los tres catedráticos salmantinos); traductores tan finos como Pedro Simón Abril y Hernán Pérez de Oliva (...); filósofos neoplatónicos como Sebastián Fox Morcillo; historiadores y polemistas tan ardorosos como Juan Ginés de Sepúlveda, contrincante de Fray Bartolomé de las Casas en el problema del indio americano. Y podría continuar la lista,

²⁵ F. Rico, *Historia crítica de la literatura española 2/1 Siglos de Oro: Renacimiento. Primer suplemento*, Madrid, 1991, p. 9.

pero los nombres citados bastan para ilustrar la variedad y riqueza del humanismo español"²⁶.

En fin, para terminar:

"Muchos de los ingredientes filosóficos de nuestra tradición, ya se trate de Vives, Cervantes o Gracián, radican precisamente en este Humanismo menospreciado sistemáticamente por la historia del pensamiento, por Descartes, Hegel y Heidegger, e insuficientemente conocido por la filosofía italiana y española"²⁷.

Y no sólo filosóficos. He pretendido sólo traer a primer plano lenguajes diferentes aplicados a nuestro Humanismo renacentista sin cargar las tintas en un rosario de citas de una *adversaria*, crítica o apologética, nada difícil de juntar por otra parte. Ni tampoco exclusiva nuestra. Del gran estudioso del resurgir de los estudios clásicos en el Renacimiento, Georg Voigt, decía Pfeiffer²⁸: "Mirándolos desde el punto de vista del liberalismo protestante alemán, llamó pueriles y fantásticos los fines literarios, educativos y religiosos de los [humanistas] italianos, y lamentó la falta en ellos de alma teutónica". Es comprensible que enfoques de un mismo tema desde perspectivas distintas puedan conducir a igualmente buenos historiadores a conclusiones diferentes (hasta cierto punto diferentes y siempre que se acepte, como mínimo, el principio de no contradicción, que sentencia que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto). Sobre la negatividad concluyente de ambos discursos, su aceptación implicaría, para empezar, el rechazo y repugnancia a reconocer nuestro Humanismo renacentista como objeto propio de estudio, cosa que contradice nuestra misma presencia en este acto y la fase creciente en que se hallan estos estudios. Por otro lado, pienso que es lícito cuestionar, sin ningún interés en viejas querellas ideológicas, los fundamentos de uno y otro e intentar superar visiones aparentemente tan contradictorias con los mismos hechos. Y me temo, por tanto, que no hemos sido capaces de desterrar del todo esos discursos

²⁶ J. B. Avalle Arce, "Características generales del Renacimiento", en J. M^a Díez Borque, *Historia de la literatura española (hasta s. XVI)*, Madrid, 1975, cap. VIII, p. 472ss.

²⁷ E. Hidalgo-Serna, "Introducción" a E. Grassi, *La filosofía del Humanismo*, Barcelona, 1993, p. VIII.

²⁸ R. Pfeiffer, *Historia de la filología clásica*, v. II, Madrid, 1981, p. 41.

anticuados, incluido el reivindicativo²⁹, pues no se trata de demostrarle nada a nadie, sino de aplicar otro discurso alterno, más objetivo, en que, ateniéndonos a los hechos mismos y no a visiones y juicios subjetivos, podamos explicar nuestra propia historia y reconocernos sin sonrojos ni complejos. De ahí la segunda parte de esta conferencia: me propongo presentar un boceto del estado intelectual del Medioevo heredado de la Antigüedad, así como de la fractura y reorientación de las mentes hacia otro tipo de espacios abiertos por el Humanismo, y, en la medida de mis posibilidades, enfocar las soluciones seguidas y los logros alcanzados entre nosotros.

3. Para un discurso más objetivo

Siendo la Escolástica y el Humanismo fenómenos culturales tan complejos, imprecisos, coetáneos y analizables desde tan diversos puntos de vista, es obligado al menos un intento de definir dichos conceptos y las condiciones de uso de los términos tal como tenían lugar *entonces*, por parecer la vía más adecuada para fijar los límites de la discusión. Para ello, pienso que el método idóneo consiste en dibujar un esbozo de las coordenadas mentales de los hombres de la época; y ello exige un repaso, necesariamente rápido, al desarrollo de la cultura occidental que desemboca en el Renacimiento.

Cuando consideramos los orígenes de nuestra cultura y el ámbito judeo-helenístico en que surgió, la primera evidencia que salta a la vista es el profundo sincretismo o eclecticismo de ambas formas de pensamiento. El periodo del espíritu griego que llamamos Helenismo, subsiguiente a las conquistas de Alejandro Magno, se caracteriza tanto por la helenización del Oriente como por la orientalización del pensamiento griego, según una tendencia natural de acomodación e integración de las diferentes formas de sentir y concepciones enfrentadas del saber cuando éstas se superponen. Del lado judío mediante la traducción y alegorización filosófica de la Biblia (Setenta, Filón Alejandrino, Josefo); el lenguaje original bíblico: simbólico, antropo-

²⁹ Véase, por ejemplo, el volumen *Reivindicación histórica del siglo XVI*, Madrid, 1928, escrito contra "la publicación de una serie de tendenciosos artículos periodísticos, redactados sola y exclusivamente para entenebrecer la historia de España, precisamente en la persona [Felipe II, 1527] y en el siglo que páginas más brillantes y ejemplares ofrecen y deben recogerse y publicarse, sirviéndose los firmantes de aquéllos, para tan poco plausible labor, de cuanto <por> la enemistad y la envidia de los extranjeros fue escrito contra nuestros Monarcas e Instituciones".

lógico, fue traducido a categorías físicas y lógicas griegas hasta el punto de poder creer ellos que leyendo a Platón se leía a Moisés y leyendo a Moisés se leía a Platón (Numenio, Padres); del lado griego, espiritualizando, moralizando y alegorizando igualmente (único medio filosófico de leer a Homero o a Hesiodo) su pensamiento (estoicismo), o negando la posibilidad del conocimiento filosófico (escepticismo) o sublimándose en la ascesis cínica, de modo que cuando aparece el cristianismo tenía ya limpio y preparado en buena parte el terreno para ocupar el vacío y hacer creer a los pensadores helenísticos que el nuevo mensaje, además de constitutivo de progreso social y moral, era filosofía superior (San Pablo, San Justino, Clemente, Orígenes, San Basilio). La gran novedad del cristianismo no estuvo tanto en los fines religiosos (la salvación era ya buscada dentro de las religiones místicas como toma de conciencia de *la verdad* y de la sabiduría, igual que en el hermetismo de origen egipcio, en este caso como liberación del determinismo astral-material), sino en haber sabido transformar, adaptar y adoptar las formas de pensamiento griego, racionalista, a formas de pensamiento revelado, logrando la adhesión inmediata de la intelectualidad grecorromana, condición primera de su éxito fulminante. El segundo hecho definitorio del cristianismo (una secta judía en principio) fue su catolicismo programático, el que, superando los límites propios del judaísmo y del helenismo, le permitió constituirse en Iglesia universal, tanto por haber integrado un pensamiento único judeo-griego, como por haber sabido introducir su discurso providencialista de la historia en el marco político del Imperio Romano; de ese modo el Imperio Romano fue visto como culminación y *telos* de una Historia Sacra, el marco donde el designio divino de la redención del género humano podía realizarse, convirtiéndose en el Sacro Imperio de Roma; la *aetas aurea*, el imperial *redeunt Saturni regna* virgiliano de tan profundo influjo en el humanismo político quedaba así vinculado a la *historia salutis*.

Eran dos concepciones del saber, la pagana y la cristiana, obviamente diferentes: mientras el aristotelismo, incluso el platonismo o el estoicismo seguimos considerándolos filosofías, aunque culminen en la búsqueda de realidades trascendentes, sin embargo, por el método de búsqueda lógico - deductivo decimos que es racionalista, porque responde a un impulso humano (podríamos hablar de un Humanismo de primer grado, y a este logro lo consideramos fundamental en el

desarrollo de nuestra civilización occidental), mientras que el cristianismo, de inspiración e impulso *religioso - moralista*, arranca de formas de pensamiento oriental, revelado, no deductivo, en que el saber constituye un cuerpo cerrado de conocimientos, está dado para siempre, es definitivo. Ahora bien, la progresiva espiritualización del pensamiento grecorromano a partir del Estoicismo; la traslación de la dualidad materia - razón al ámbito humano como cuerpo y alma; el sincretismo judeo - helenístico llevado a cabo por Filón que asimila el pensamiento judío al saber superior (espíritu - teología) y el griego a la esfera de lo inferior (materia - filosofía), hacen pivotar necesariamente nuestra cultura entre esos dos extremos más o menos confundidos. Así, sabemos que las diferencias ya no están claras en el gnosticismo, en el neoplatonismo o en la patrística: se había producido la intersección de las dos formas de pensamiento del final de la Antigüedad, cuando la filosofía se vuelve teológica y mística (gnósticos: la fe se alcanza por un conocimiento filosófico; neoplatonismo: en Plotino el retorno del alma a su unidad esencial; en Proclo la salvación) y la teología filosófica (patrística: Clemente y Orígenes, fundadores de una filosofía cristiana; los Padres capadocios, san Basilio y los dos Gregorios, Nazianceno y Niseno, san Jerónimo, el "helenista cristiano", le dieron a su vez un sentido teológico y moral a la paideia griega, y por tanto son considerados los creadores del humanismo cristiano). De ahí que la realidad del final del Mundo Antiguo, como a lo largo de la Edad Media cristiana al menos, consista en la imposibilidad de separar teología y filosofía, perfectamente integradas e intercambiables, lo que permitió aprovechar teológicamente la filosofía y filosóficamente la teología, racionalizar la fe y cristianizar la razón. El saber, o es conocimiento de Dios, o sirve para conocerlo mejor: es el saber monástico que reduce la filosofía (saber inferior, material, humano) en cuanto *ancilla*, a teología (saber superior, espiritual, divino), ora platonizando, ora peripatetizando (no sé si podría hablarse de un Humanismo de segundo grado).

Otra marca distintiva del pensamiento griego podría enunciarse desde la necesidad de delimitar el núcleo de la doctrina que se profesa y su sistema de ideas, con vistas a definirse, o sea, a diferenciarse y a perpetuarse. Esto se nos muestra cada vez más evidente desde Aristóteles y el Peripato y, como rebote, desde la Academia, algo menos en el Pórtico estoico y en el Jardín epicúreo, y quizá también en el ámbi-

to judío si distinguimos dentro de él el filonismo y su contrapartida el rabinismo (el primero crea la perspectiva deformada de ver la Biblia desde la filosofía griega, lo que provoca, por reacción, el literalismo de la ortodoxia rabínica). Y también sucede con los "estilos" oratorios, vinculados a un personaje y/o lugar. Ello implica la parcelación del pensamiento en corrientes doctrinales y sectas, es decir, crea el espíritu de grupo aparte o *escuela*, encarnando la figura del filósofo (y del rétor) en la del maestro y del discípulo como *hombres de escuela* (es Aristóteles el primero en sentirse tal y a su zaga Filodemo), lo que induce, además, la labor filosófica de compilación doctrinal y exégesis, materializada en los textos del maestro -después reducidos a manual- y el comentario. Este espíritu de secta (como cisma o como herejía) provoca en el cristianismo de los primeros siglos unos efectos desastrosos dado que rompe la *didajé* y la *diadojé* únicas de los apóstoles, o sea, la transmisión directa de las doctrinas del único Maestro y por tanto de la catolicidad; de donde, externamente, la búsqueda de la alianza política desde comienzos del siglo IV con el poder imperial que garantizase por procedimientos seculares la unidad y la unicidad (constantinismo); e, internamente, el denodado esfuerzo por establecer la identificación de fe e intelecto, o sea, una regulación sistemática de los contenidos del Saber, con mayúscula, mediante una filosofía -teología- especulativa que busca asentar de forma irrefragable (dogmática) los fundamentos de la fe fuera de toda historia, de toda circunstancia vital o textual. Es lo que conocemos en particular como escolasticismo teológico cristiano, aunque en cuanto método pueda generalizarse a todo el pensamiento del Medioevo ("la académica república o scholástica universidad" todavía de C. de Villalón). Porque lo característico medieval es la consideración de un saber único, intemporal e inmutable, administrado por la Iglesia y, por tanto, propio de él el tener su aposento en la *schola* como depósito y expendeduría. De ahí que la Escolástica, más que sus contenidos (predeterminados), es el método mismo de acceder y entender ese saber, incluso, como es el caso, mediante el aparato conceptual heredado de la Antigüedad pagana; sólo que al ser tal saber de naturaleza teológica, el método se aplicó a la racionalización del sistema dogmático cristiano extraído de la revelación.

Conforme a lo dicho sobre la situación epistemológica del Medioevo, el discurso sobre el Humanismo debería orientarse hacia esos

mismos órdenes de cuestiones: primero establecer las coordenadas mentales en que se movían los hombres de entonces y tratar de perfilar las nuevas, o sea, (A) tratar de la naturaleza misma del Humanismo como ruptura con respecto al pensamiento medieval; después sus métodos (B) o instrumentos operativos; y por último los lenguajes (C) en que se expresa y es posible comprenderlo.

A. Las tres teorías básicas sostenidas por los historiadores del Renacimiento, o bien consideran el Humanismo una mera renovación de los métodos de enseñanza medievales iniciada por Petrarca, orientada ahora hacia los *studia humanitatis*³⁰ (o sea, gramática, retórica, poética, filosofía moral, historia) o, por el contrario, una nueva filosofía que, obviando la Escolástica, habría promovido una nueva cultura recuperadora del sentir y del existir de la Antigüedad pagana³¹, incluso con un fundamento metafísico propio según su distinto planteamiento del problema del ser³². Fuera de Italia sería preciso considerar, además, una variante llamada "Humanismo cristiano" por la coloración más espiritual de sus ideales de vida, añadiendo a las letras humanas el estudio de la Biblia y literatura patristica³³. Sería esta tercera vía la que, por definición, debería pertenecernos. Pero vayamos despacio.

Por mi parte, pienso que el Humanismo no se propone un retorno al pasado como programa exclusivo; no inventa formas *nuevas* del saber, ni cuestiona tampoco (igual que la Escolástica), las tradicionales: razón / revelación; simplemente las disocia, con los cambios que ello lleva aparejados³⁴. Según eso, no podría hablarse en sentido estricto de una *filosofía* del Humanismo. Si la Escolástica asentaba el conocimiento de la verdad, intemporal e inmutable, en la aprehensión

³⁰ P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956. Id. *Renaissance Thought and its Sources*, New York, 1979 (Trad. esp. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, 1982).

³¹ E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, Milán, 1941. Id., *La revolución intelectual del Renacimiento*, Barcelona, 1981. Id., *Medioevo y renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, 1981. Id., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Nápoles, 1983. Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Florencia, 1994.

³² Así E. Grassi, cit.

³³ Por ejemplo, W. Lourdaux, "Dévotion moderne et humanisme chrétien", en G. Verbeke - J. Ijsewijn (eds.), *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, Lovaina, 1972, p. 57-77.

³⁴ F. Rico, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Dante*, Madrid, 1993, etc.

intelectual del ente a través del concepto y la definición, el Humanismo, por su parte, lo fundamentaría en la primacía de la palabra, bíblica, poética, histórica y cambiante, en el *verbum* creador del sentido. Pero la cuestión fundante del Humanismo no parece afectar al problema del ser, que no se discute, sino a la vía para llegar a él; por eso hablamos más bien de cambio de método: el método es aquí la filosofía.

El cristianismo antiguo y medieval confundía razón y revelación en un saber único conforme a la propia concepción providencialista de la Historia, que hacía inevitable el continuo regreso e imposible la desvinculación del pensamiento greco - romano y del cristiano, esto es, propiciaba la síntesis de Evangelio y Antigüedad (el "ego plantavi et Apollo rigavit" de San Pablo) ; la reunión de las partes pudo hacerse de distinta manera, pero se hizo: en los primeros tiempos la paideia griega (filosofía, elocuencia) fue considerada como propedeútica para el acceso a la gnosis cristiana (Clemente, Orígenes) o a la revelación bíblica y a la práctica de la ascesis, y como tal las letras clásicas formaron siempre parte de la educación cristiana (San Basilio y su *Discurso a los jóvenes* marcaron la pauta y mejor exponente de ello; piénsese también en la posición de Cicerón o Virgilio en la cultura occidental), o simplemente como apropiación justa de unas riquezas -verdades- que no le pertenecían en derecho a los paganos (san Justino, san Agustín); se hizo también en la Escolástica, no desdeñando la aplicación de métodos racionales ajenos al saber cristiano revelado, y platonizando su teología; y lo hará después de forma más evidente el llamado Humanismo cristiano; en cualquier caso el saber siempre será teológico. Pero esa unidad y unicidad del saber llegó a mostrarse como no necesaria, ni dada para siempre, o sea que la desvinculación de ambas daría lugar a dos ámbitos del saber autónomos, porque, llegado el momento, que situamos en los siglos XIII-XIV, la nueva conciencia introduce modificaciones y elementos de contradicción en aquel pensamiento monolítico: en aquella ciudadela aparentemente inexpugnable habían penetrado varios caballos de Troya, el escotismo de Juan Duns Scotto (1266-1308) con su libre albedrío, el nominalismo de Guillermo de Ockham (1285-1347) con su separación de ciencia y fe; la aparición de los burgos y la sociedad civil; la fundación de las Universidades y la nueva configuración del saber en *facultates* independientes, etc. Todo ello aboca a la reorientación del pensa-

miento hacia otros problemas y al modo de tratarlos. El rasgo que apunta a la modernidad se define por la desvinculación y la inversión, en que justamente aquella *paideia* abarcada en las *humanae litterae* es adoptada por los movimientos renovadores y puesta como fundamento de la *dignitas hominis*, ya no de la teología. La perfección para el hombre nuevo puede alcanzarse igualmente por la vía filosófica o del saber según el modelo antiguo, esto es, son las *litterae* las que fundamentan la verdadera *humanitas* y, por ende, sólo ésta la que permite el ejercicio de la libertad, del libre albedrío, que convierta al hombre en ángel o en bestia. O, desde el otro punto de vista, el nominalista, separando el pensamiento del objeto; ante la imposibilidad de conocer el *Gran Misterio*, sólo cabe su búsqueda en la interioridad de uno mismo o en la diversidad de la experiencia humana tal como se ha mostrado en sus creaciones. Y por tanto, como diría Pico de la Mirándola, nada de lo que ha nutrido el alma humana a lo largo de su historia, saberes, lenguas, creencias, puede ser desdeñado; y menos que ninguna la Romana, la culminación de todas, y después la Griega, de quien aquéllos recibieron la civilización, siguiendo una cadena de transmisión ininterrumpida cuyo primer eslabón llegaría al Paraíso. Ciertamente el hombre nuevo también aspira al perfeccionamiento religioso, pero no fundándolo exclusivamente en el conocimiento teológico irradiado desde la Escuela, sino que la *dignitas hominis* y el libre albedrío en que se asienta aquélla, o el pensamiento puro, toman cuerpo en las *humanae litterae*, constituyente privilegiado de la Antigüedad. Pero con ello se produce necesariamente la disociación de las *divinae*, es decir, en otro sentido, los *studia humanitatis* instauran una inevitable polaridad con los *studia divinitatis*, el saber uniformado medieval, y secundariamente deciden asimismo una polarización del sistema de valores: la que enfrentará el cielo y la tierra, hasta entonces unidos; lo verdadero y sustancial a lo vano y accidental; la religión o espíritu al secularismo, carne, mundanidad, es decir, de lo divino frente a lo humano, o Platón apuntando hacia arriba y Aristóteles hacia abajo del cuadro de Rafael, aquellos dos ámbitos diferenciados del saber a que me refería y que es lo característico de la Edad Moderna.

Porque unos llaman humanistas a los que saben muchos versos de poetas de coro, otros a los que profesan un poco más pulido latín que los demás; otros a los que saben fábulas y historias humanas, otros a los que alcanzan a saber un poco de griego y otros a otros que están muy lejos de llegar a saber lo que obliga

el nombre de humanista... Las letras humanas se pueden reducir a dos partes principales: una que pertenece al lenguaje y otra que pertenece a las cosas³⁵

El dominio del humanista se circunscribe al saber lingüístico y científico, o sea, al saber no teológico. Sin embargo, desde la Ilustración ha tratado de imponerse una concepción general de la historia del pensamiento que ampara la idea de un desarrollo del espíritu humano a partir de una lucha implacable entre la razón, la filosofía y la libertad de una parte, contra la religión la teología y el dogma de otro; estos dos contrincantes irreductibles son los que se han proyectado sobre el Renacimiento asignándoselos al Humanismo y a la Escolástica; ello ha hecho usual entender el Humanismo a secas, y lo más corriente el definirlo (al identificarlo en exclusiva con la vía moderna), por la vía negativa: antimodievalismo, antiescolasticismo, antiaristotelismo, laicismo, etc con todas las secuelas ideológicas ya aludidas. Es verdad que existe la conciencia contemporánea de las posiciones diferenciadas respectivas, de los humanistas frente a los escolásticos, los "bárbaros", y de los escolásticos frente a los humanistas motejados de "gramáticos" y de "mundanos", pero la diferencia no viene del rechazo tajante de las *litterae* por la teología, o de la negación por parte de los humanistas de la revelación³⁶: lo decisivo, a mi modo de ver, es que el Humanismo revoluciona el sistema de pensamiento medieval disociando de la teología un área del saber que le estaba supeditada en el Medioevo, definiéndolo, enriqueciendo sus contenidos con la búsqueda de otras fuentes e introduciendo métodos nuevos de acceso al mismo.

Pero, insisto, la idea más extendida es la de un Humanismo que se define por la oposición a la Escolástica (Petrarca, Erasmo). Ciertamente: rechazo del método, de las sutilezas verbales y de las ficciones intelectualistas, de la forma racionalista de fundamentar la fe, y preferencia por el estudio de las Escrituras sagradas (Biblia y Padres de la Iglesia) como ideal "evangélico" de vida, humano a la vez que cristiano. Pero nada más: "...Erasmo fue sobre todo glorificado (y combatido) por su

³⁵ *El Maestro Baltasar de Céspedes y su discurso de las letras humanas*, ed. de G. de Andrés, Madrid, 1965, p. 204.

³⁶ Esa consecuencia perversa ya la había sacado uno de los acusadores de Fr. Luis y de los hebraístas, Fr. Gaspar de Uceda, cosa que fue negada tajantemente por el propio agustino, cf. *El proceso inquisitorial de fray Luis de León* (ed. de A. Alcalá), Salamanca, 1991, p. 276.

ferviente *espiritualismo* cuyo corolario crítico era la desvalorización de las ceremonias y de las prácticas rutinarias, por su *evangelismo* que preconizaba el retorno a las fuentes escriturales de la fe, con el corolario de la desvalorización de la escolástica..."³⁷. Pero también de Cicerón, de donde en Erasmo, en Nebrija o en Vives, de rechazo, un Humanismo (?) anticiceroniano, antirretórico: el *miles christianus* ama las letras pero ama más a Cristo, el cristiano lo es de corazón, no de oído, "los ministros del Evangelio no han de ser semejantes a Tulio sino a Jesucristo" (fr. Luis de Granada). Pero eso es sólo una manifestación de principios que va contra la evidencia de sus mismos escritos: la realidad está en una posición de equilibrio que arranca desde los orígenes mismos de la cristiandad.

De lo dicho se han deducido, a su vez, dos formas de Humanismo: un Humanismo secular y un Humanismo cristiano; éste, el que busca una vía intermedia entre las *convallationes* escolásticas y el neopaganismo herético y la halla, por un lado, en la espiritualidad de los textos bíblicos y patrísticos y, selectivamente, en las bellezas de los paganos. Y para diferenciarse de la primera forma de humanismo, el supuestamente laico o paganizante, el otro se ha apellidado "cristiano", sin que haya contradicción aparente entre "humanismo" y "cristianismo", igual que parece no haberla entre "humanismo" y "anticiceronianismo". Contradicción que algunos estudiosos advierten y pretenden eludir negando que el Humanismo renacentista tenga algo que ver con filosofías o con religión, sino viéndolo "rather a cultural and educational program which emphasized and developed an important but limited area of studies. This area had for its center a group of subjects that was concerned essentially neither with the classics nor with philosophy, but might be roughly described as literature"³⁸. Es el pensamiento que ve al humanista sólo como *orator et poeta*; Humanismo literario, dado al estudio y práctica de las *humaniores litterae* en exclusiva; sería, pues, otro más, frente al Humanismo filosófico paganizante (Ilustración, Garín), al cristiano, al científico, etc.

Pero eso no es todo: junto a esos Humanismos se habla también entre nosotros de neoescolástica, de escolástica moderna, etc, en función de las transformaciones sufridas y del grado de asimilación de

³⁷ M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, 1983 (2ª), p. 147.

³⁸ Kristeller, cit., 1961, p. 11.

las adquisiciones y nuevas formas intelectuales. El pensamiento renacentista en general y una parte del teológico al menos, buscan la síntesis de saber y vida, cuya desvinculación es mostrada, a menudo por ellos mismos, como el signo más evidente de medievalismo. Domingo de Soto en el prólogo del *Justitia et jure* decía: "Theologi est juris canonici decreta ad normam evangelicam exigere, Philosophique civilia ex principiis philosophiae examinare". Es decir, el teólogo debe supeditarse a la letra evangélica y la ley a la justicia. O bien, desde el punto de vista literario, porque el católico no está dispuesto a dejar unas armas preciosas en manos de sus enemigos. O simplemente por la "superioridad" de las letras latinas y antiguas sobre las modernas y romances. O, más claro todavía, como reacción contra la literatura llamada popular:

¿...quién dexa a Albino, Salustio, Tácito, por cuantas mentiras hay compuestas en prosa? ¿Quién dexa a Virgilio, Horacio y aun a Ovidio por todos cuantos copleros y cancioneros salen cada día impresos sin más provecho que encarescer el papel y ensuciallo? Pues todos son compuestos por hombres privados de vista, y no de la corporal solamente³⁹.

De uno u otro modo, la consecuencia es la asimilación de las letras profanas y las sagradas; y "las letras" eran llave para el acceso a las facultades "mayores", teología y medicina, lo mismo que se elogiaba al teólogo con letras. Ello hace que, por ejemplo, profesores de teología puedan ser reconocidos maestros de ciencias divinas y humanas. O que sea el púlpito el canal de transmisión del pensamiento gentil. ¿Habría que recordar a Sancho diciendo "...a nuestro cura he oído decir que con igual pie pisaba [la muerte] las altas torres de los reyes como las humildes chozas de los pobres"? (*Quijote*, 2ª parte, cap. XX) Que es traducción literal de Horacio (*Odas* I, 4):

Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / regumque tures.

Igual que los rústicos de Lope de Vega, *Fuenteovejuna*, 408ss.

Mendo: ¿Qué es el amor?

Lucrecia: Es un deseo de hermosura.

Barrildo: Dijo el cura del lugar

cierto día en el sermón

³⁹ Fr. Agustín Salucio, citado por A. Huerga, "Plinio en la ascética de Fray Luis de Granada", *Helmantica* I,2, 1950, 186-213, p. 193s.

que había cierto Platón
 que nos enseñaba a amar;
 que éste amaba el alma sola
 y la virtud de lo amado.
 Pascuala: En materia habéis entrado
 que, por ventura, acrisola
 los caletres de los sabios
 en sus Cademias y escuelas.

El pensamiento escolástico reacciona, pues, con el humanista (disputándose, naturalmente, la arena), pero generando al mismo tiempo mecanismos de adaptación e integración. El viejo escolasticismo había sacado el pensamiento de la realidad (especulación pura, teoría, intelectualismo, abstracción de las preocupaciones vitales), el nuevo lo restituye a ella. Igual que la filología puede buscar una fundamentación teológica para leer a los autores (Valla, Nebrija, Erasmo), la teología generaliza sus objetivos de investigación independientemente de la metafísica hasta el punto de no encontrar campo humano que le sea ajeno. Vitoria y sus *Relectiones theologicae* son el ejemplo más evidente de ello. Si nos atenemos a los títulos vemos que muchos de sus contenidos tienen poco de teológicos ("De potestate civili", "De indiis et de jure belli", "De matrimonio", "De simonia", etc). La forma de argumentar tampoco es ya la puramente escolástica de las *quaestiones disputatae et quodlibeticae*; al lado de la Sagrada Escritura pueden aparecer como autoridades Pitágoras, Platón, Aristóteles o Teofrasto. Ello hace que un catedrático de teología, Vitoria, igual que sus sucesores Soto y Cano, pueda ser reconocido, entonces y ahora, padre de la nueva escolástica y del derecho de gentes o internacional. En su misma época Domingo Báñez le llamó *reparator* y Bartolomé de Medina *restaurator theologiae*, y hoy que "Vitoria fue un adelantado en lo que tuvo de renacentista y de humanista, porque estuvo a la altura de los tiempos"⁴⁰. Lo mismo cabe decir de Domingo de Soto con respecto a la filosofía del derecho y de la justicia, y aun de la ciencia natural como adelantado a teorías del movimiento. Sobre Melchor Cano y su obra principal el *De locis theologis* decía Martín Grabmann, autor de una historia de la teología católica: "En esta famosa obra,

⁴⁰ V. Muñoz Delgado, *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano*, Madrid, 1980, p. 51.

que está algo influida por el *De inventione dialectica* del humanista Rodolfo Agrícola, expone su autor las fuentes de las pruebas y razonamientos que se han de emplear en el estudio de la teología, insistiendo con especial interés en la importancia del elemento histórico; de modo que se presenta una verdadera metodología de la ciencia divina y un modelo acabado de teología fundamental, en el que alcanzan su mejor realidad los anhelos de Vitoria por armonizar del mejor modo posible el Humanismo y la Escolástica"⁴¹. Y el mismo que lo tildaba de personaje desagradable, acaba reconociendo: "Il rapporto di Cano con gli umanisti non consiste solo in specifiche consonanze, ma in un' affinità più generale di forme espressive e costumi intellettuali que le circostanze di quegli anni rendono assai significativa... Egli sino all' ultimo giudicò irrinunciabile la coniugazione di cultura umanistica e teologia scolastica, con una concezione non lontana delle caute aperture dello stesso Vitoria né dall' impostazione dei tanto odiati gesuiti"⁴².

Que la polémica historia religiosa, girando en el eje Reforma - Contrarreforma en el exterior o cristianismo viejo - nuevo en el interior, llevase a un endurecimiento de las posturas sociales y políticas o a la regresión purista hacia el método escolástico de algunos dominicos como fray Mancio del Corpus Christi, Bartolomé de Medina o Domingo de Báñez (éste llegó a criticar el estilo cuidado de su maestro Cano: "doctrinae quidem gravitatem profunditatemque plurimum mihi placuisse, tamen orationis continuam affectatamque suavitatem displicuisse", o los franciscanos volviendo a la ortodoxia escotista) era el signo de los tiempos, pero la revolución metodológica del Humanismo hacía imposible la vuelta atrás: ahí están para probarlo, además de los mencionados de la Escuela de Salamanca, otros teólogos agustinos, fray Luis de León y los biblistas hebraístas, y como no, Arias Montano.

En general, la formación ideal del clérigo, según se deduce de tantísimas pedagogías y retóricas *cristianas* de aquel siglo áureo, se orientaba hacia un dominio equilibrado de teología escolástica y letras, así divinas (Sagrada Escritura) como humanas (gentilidad). De hecho las

⁴¹ M. Grabmann, *Historia de la teología católica, Desde fines de la Era Patrística hasta nuestros días*, Madrid, 1940, p. 192.

⁴² M. Olivari, cit., p. 160-162.

"artes", esto es, "filosofía y letras" eran propedeúicas para el acceso a la teología y pocos eran los que promocionaban la teología sin las artes: "Y pues el predicador es intérprete de la Escritura divina, requiere necesariamente que sepa otras ciencias y que sea docto, porque los que sin Artes y Teología escolástica se han atrevido a declarar la Escritura divina, han caído en muchos errores"⁴³. Otra cita sobre lo mismo: "Unos que no estudiaron más que Aristóteles y Santo Tomás son de parecer que en el púlpito no se an de traer cosas humanas, y abominan el estudio dellas reciamente. Otros, por su parte, son tan negro de humanistas que la mayor parte del sermón se les va en esto"⁴⁴. Lo primero le parece a Terrones muy riguroso y lo segundo abominable. Es la misma integración que busca la *Ratio studiorum* jesuítica. A la inversa, vista la excelencia desde el punto de vista humanístico, las cosas no eran muy diferentes: según Kristeller el ideario humanista pretendería conjugar sabiduría platónica, dogma cristiano y elocuencia ciceroniana⁴⁵.

B. El Humanismo, igual que la Escolástica, no es una filosofía sistemática con una epistemología propia y exclusiva, sino sobre todo, como ya se ha dicho, la delimitación de un ámbito del saber y un método de acceso al mismo, ámbito diferente y método inverso al de aquélla.

La creación de ese nuevo dominio intelectual supone la configuración de unos contenidos, fuentes y vías de acceso característicos. La anécdota histórica nos cuenta que Petrarca, embebido en la lectura de los clásicos latinos, anhela visitar Roma y allí, en los idus de marzo de 1337, extasiado ante la grandeza las ruinas le escribe a Giovanni Colonna rechazando el concepto de historia que le había enseñado la tradición cristiana, el de las tinieblas paganas disipadas por la luz de la venida de Cristo, asociando por el contrario la luz a la grandeza del Imperio romano y las tinieblas a la Edad Media cristiana, tinieblas que se disparían a su vez con la restauración de las primitivas luces de aquel mundo desaparecido; idea ésta que generaría esa visión *renaciente*

⁴³ Fr. Diego de Estella, *Modo de predicar y Modus concionandi* (1576), Madrid, 1951, p. 12.

⁴⁴ F. Terrones del Caño, *Obras completas*, León, 2001, p. 204s.

⁴⁵ P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, México, 1970, p. 33.

que constituye la esencia más conspicua de ese movimiento tendente a restaurar un dominio del saber no teológico, o refundar las antiguas formas en la nueva sociedad. Ello explica la oposición, de manera incipiente todavía en Petrarca, contra todo lo que signifique medievalismo y, en positivo, la introducción de lenguajes, actitudes, valoraciones nuevas, que en los siglos sucesivos llegarán a su culminación. Continuando con otra anécdota más cercana a nosotros, en 1533 el maestro Hernán Núñez de Guzmán, "el Pinciano", catedrático entonces de retórica y griego en la Universidad de Salamanca, quiso optar por concurso de méritos y sin oposición a la cátedra de prima de gramática vacante por muerte del maestro García del Castillo, contra la opinión de los otros tres opositores; de los pleitos, dares y tomares subsiguientes se deducen multitud de datos de interés para lo que nos está ocupando. Por ejemplo, el Comendador pone por testigos de sus méritos, entre otros, a fray Francisco de Vitoria, "catedrático de prima de teología de esta universidad, excelente varón en filosofía y theología y muy leído en letras de humanidad", y a fray Francisco del Castillo, asimismo "muy clara persona e doctísimo en ciencias divinas y humanas y por el consiguiente en griego y latín", y otros "muy doctos en griego y en latín y retórica y otras ciencias de humanidad"

atento que en esta cátedra de prima [de gramática] no se ha de leer el arte de Nebrija y otro ningún gramático, sino poetas y oradores y historiadores y otros autores muy difíciles, que para saberlos bien declarar y dar a entender es menester ser muy docto en las dichas cosas, conviene a saber, en la lengua griega y latina y ha de haber visto filosofía y astrología y cosmografía y retórica y agricultura y todas las historias de griegos y latinos de que están llenos los poetas y oradores...⁴⁶

O bien, "no digo theólogos, mas digo los que son humanistas que tratan de latín, griego y otras ciencias de humanidad" (Buenaventura Morales, 1552); o tantos y tantos títulos conocidos, como *Vocabulario del humanista*, *Diálogo el humanista*, etc. Quiero subrayar con estas pocas citas la clara conciencia que se tenía entonces de la existencia de esos dos ámbitos del saber diferentes, no necesariamente enfrentados.

⁴⁶ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid y N. Alonso Cortés, "Datos acerca de varios maestros salmantinos", en *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925, v. I, p. 779-793.

La Edad Media conocía también esas diversas formas de saber, sólo que privilegiaba una: el proceso de la enseñanza medieval, la *lectio*, se articulaba en los tres niveles, y por este orden de importancia, la *littera*, el *sensus* y la *sententia* o doctrina; en el Renacimiento el orden lleva a convertirse justamente en el inverso: es la doctrina la que ha de fundarse en la letra y en las autoridades. Recuérdese la lucha de Nebrija con los dominicos de Salamanca. Y al final algo se ganó. Fray Diego de Estella pone ya la teología escolástica sólo como fundamento para "declarar la Escritura divina"; y fray Luis de León en su defensa:

"... para el entero entendimiento de la Escritura era menester sabello todo y principalmente tres cosas, la theulugía escolástica, lo que escribieron los sanctos, las lenguas griega y hebrea... Y jamás traté ny en público ny en secreto del abismo de saber que Dios encerró en los libros de la Sancta Escritura que no dixese que pedía en el que trataba de entendella que supiese todas las ciencias y las historias y las artes mecánicas, quanto más la theulugía escolástica, que es la verdadera introducción para ella⁴⁷.

Y criticando a los predicadores y teólogos que desdeñan el mensaje bíblico⁴⁸:

Pero es en muchos esto tan al revés que no sólo no saben estas letras, pero desprecian o al menos muestran preciarse poco y no juzgar bien de los que las saben. Y con un pequeño gusto de ciertas cuestiones, contentos e hinchados, tienen título de maestros teólogos, y no tienen la Teología, de la cual, como se entiende, el principio son las cuestiones de la Escuela, y el crecimiento la doctrina que escriben los Santos, y el colmo y perfección y lo más alto de ella las letras sagradas, a cuyo entendimiento todo lo de antes, como a fin necesario, se ordena (*Los nombres de Cristo*, Prefacio).

Estas palabras ponen de manifiesto la grave cuestión hermeneútica del Humanismo, la que enfrenta la doctrina-*sententia* a la realidad-*littera*, y, en el caso de la teología, la teología escolástica a la teología positiva o escrituraria. Un ejemplo de tantos posibles, extraído de nuevo de Fr. Luis de León en la *Exposición del Ecclesiastés*, que "declara"

⁴⁷ Palabras en su defensa (*Proceso*, ed. de A. Alcalá, Salamanca, 1991, p. 276

⁴⁸ S. Álvarez Turienzo, "Artes y ciencias en la formación de Fray Luis de León y uso que hace de ellas", *Arbor* 173, 2002, 481-512.

su posición: "... en todas estas exposiciones, aunque son verdaderas, hay el mismo inconveniente, que dicen sentencias muy ajenas de lo que pasó, por lo cual traeré otras tres exposiciones que no tienen este inconveniente y frisan con lo que precedió las primeras". Es decir, las *exposiciones* (Setenta, Vulgata) son *verdaderas* conforme a la doctrina y dogmas de la Iglesia -escolástica e intelectualmente verdaderas-, pero *muy ajenas de lo que pasó*, o sea, de la historicidad de la letra. La lucha de ambas metodologías por imponerse fue causa, como es notorio, de graves cuestiones de controversia: de teólogos con gramáticos (Nebrija y los dominicos de San Esteban) y de teólogos con teólogos, como la que resultó de la polémica sobre la autoridad de la Vulgata (escolásticos contra biblistas, teólogos todos).

Otra prueba de esa inversión que supuso el Humanismo se manifiesta en la posición preponderante que adquirieron con éste las artes del *trivium*, gramática, retórica y poética, frente al profundo desprecio con que habían sido tratadas por la Escolástica.

Decíamos también que la delimitación del nuevo dominio del saber había producido una muda en los contenidos, fuentes y vías de acceso a los mismos. Una mirada a la biblioteca altomedieval nos descubre enseguida sus preferencias: Biblia, su glosa y comentarios; Padres latinos; libros litúrgicos y reglas monásticas; los dos *corpora* del derecho, civil y canónico; la cultura antigua compendiada: Prisciano, Isidoro, Marciano Capella, Boecio, Beda el Venerable. Puestos en el siglo XV los cambios de gusto también se hacen notar en los anaqueles de la librería: los autores griegos comienzan a hacerse notar en bibliotecas monásticas y nobiliarias; además de los Padres, vemos a Platón, Aristóteles, Jenofonte, Plutarco, Josefo, Tolomeo... generalmente en traducciones latinas o romances. Entrados en el XVI la presencia de clásicos griegos y latinos es constante e irreversible, manuscrita e impresa, originales o vertidos, en bibliotecas, tanto institucionales (Catedral, Universidad, Conventos, Colegios Mayores) como privadas (de estudiantes y de profesores), así como en librerías. Y por lo que respecta a los manuscritos griegos, se ha reconocido "the high production of manuscripts for Andreas Darmarios to satisfy the great demand for Greek text by Spanish churchmen and human-

ists who participated in the Council of Trent"⁴⁹. Hoy disponemos de suficientes inventarios de bibliotecas y de librerías para poder emitir juicios precisos acerca de sus contenidos y evolución, así como de ejemplares que encierran los testimonios de las nuevas formas de lectura (estudio que no puede ser de este momento).

C. Por último, del conocimiento y apreciación de las fuentes se pasa a su consideración como modelo creativo. El sistema de formación renacentista se orientaba a la adquisición de la elocuencia latina, hecho que potencia la imitación de los modelos, a veces hasta la hipertrofia, pero que, ya de entrada, produjo, especialmente entre nosotros, los resultados beneficiosos de trasplantar el espíritu de unas literaturas e idiomas altamente desarrollados a la lengua y literatura romances.

Algunas traducciones assí a la letra [de líricos y trágicos griegos] le e de embiar a v. m. en teniendo lugar, i supplicarle las imite i mejore con su ingenio, que serà honrra de la lengua i nación Española hazerla dezir con ventajas lo mejor de los Griegos, que desta manera se ilustrò i enriqueció la lengua i poesía de los Latinos, que eran antes bárbaros i no sabían género de verso, sino unos saliares endiablados⁵⁰.

Por eso, sí puede hablarse de un cambio renacentista de sentido, contrapuesto al Medioevo, el de que ahora se produce la asimilación de elementos que antes sólo se sentían ajenos, de suerte que da lugar a la liberalización y estimulación de nuevos contenidos y formas literarias y lingüísticas inducidas por aquella nueva visión de la realidad.

La mayoría de las lenguas modernas coincidía con la plenitud del Renacimiento,

que incrementaba el uso del latín entre los doctos⁵¹.

Las formas de apropiación de la Antigüedad fueron diversas, tanto lingüísticas, en vocabulario, morfología y sintaxis, como estilísticas:

⁴⁹ M. Sosower, "The Greek Manuscripts Written by Nicholas Turrianos in the Library of Diego de Covarrubias (1577), Bishop of Segovia", *Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde* 41, 2002, 13-30, p. 21. Id. *Signa officinarum chartariorum in codicibus graecis saeculo sexto decimo fabricatis in bibliothecis Hispaniae*, Amsterdam, 2004.

⁵⁰ Pedro de Valencia, *Carta a Góngora*. Ed. M. Pérez López, Salamanca, 1988, p. 71.

⁵¹ R. Lapesa, cit. p. 202.

mímesis, alegoresis, traducción, paráfrasis, citas explícitas e implícitas, alusiones, calcos, préstamos, y todas las figuras pensables de incorporación: "que no tengo por buen poeta al que no imita los excelentes antiguos" (Sánchez Brocense, *Comentarios a Garcilaso*), y Herrera "el divino": "Ninguno puede merecer la estimación de noble poeta, que fuese fácil a todos i no tuviese encubierta mucha erudición" (*Anotaciones a Garcilaso*). Erudición clásica se entiende, que le lleva a incorporar a su lengua contenidos y formas de los modelos originales.

Lo más principal para conseguir el intento [de la verdadera grandeza literaria], como en lo moral, es leer mucho los buenos escritores i poetas, i no ver ni oír a los modernos i afectados, sino como dicen: *llégate a los buenos i serás uno de ellos*; que Stesíchoro, Archíloco, Sóphocles, Píndaro, se envistieron del espíritu de Homero con la imitación i tomaron aquel entusiasmo suyo. Pluguiera a Dios i yo pudiera comunicarle a v. m. la lección de aquellos grandaços i de otros mui mayores, David, Isaías, Jeremías i los demás prophetas, cómo suena con sus propiedades, allusiones i translaciones en sus lenguas originales Hebrea i Griega; pero a lo menos lea v. m. los buenos Latinos que imitaron a los mejores griegos: Virgilio i Horacio i pocos otros; no se dege llevar de los Italianos modernos, que tienen mucho de parlería i ruido vano⁵².

Todas estas prácticas poéticas y retóricas, así como sus manifestaciones literarias podemos hallarlas en nuestro Renacimiento y Barroco, y son impensables fuera del Humanismo: neoesteticismo, senequismo, horacianismo, tacitismo, etc son sólo algunas de ellas⁵³. En Fray Luis de León y Arias Montano el quehacer poético está vinculado al problema ontológico: en el lenguaje de la poesía se expresa toda la textura de significaciones implícitas a los objetos de un mundo que, a la manera de un libro, nos revela a la divinidad; es la idea humanista del poeta - teólogo (que se opone, es cierto, al desdén de la poesía como medio de expresión teológica manifestado por la escolástica). O es la defensa de la poesía por la simple *necessitas exprimendi conceptum* en que el poeta se desvincula del sentido teológico y orienta el juego de su ingenio a la búsqueda de las relaciones significativas existentes entre los objetos, como Herrera o Góngora. O, en Calderón, la recu-

⁵² Pedro de Valencia, cit. p. 69.

⁵³ Del Padre Mariana decía Gibbon (*The Decline*, cap. II) que "ha infundido en su noble obra el estilo y espíritu de un clásico romano".

peración del sentido transcendental, cristiano, de las ficciones mitológicas paganas mediante la alegoría dramática. O Gracián, como síntesis de todo ello, reconociendo a la postre un sentido metafísico y moral subyacente a los juegos de ingenio. Entre esos dos extremos de ocultamiento - revelación oscilan los usos hermeneúticos de la poesía y del saber de los paganos por los modernos.

He pretendido traer a primer plano discursos habituales aplicados a narrar nuestro Renacimiento y Humanismo. Las visiones que de ambos han procurado estos lenguajes, de fundamento último filosófico o político, parecen, no equivocadas, pero sí a todas luces insuficientes y contradictorias. Aceptados a pies juntillas o sin excesiva crítica han servido para negar aquéllos o para dibujar ese panorama tan pobre y desolador de uno y otro. Ello no obsta para que en su esfuerzo por demostrar sus tesis hayan hecho aportaciones notabilísimas de datos y documentos que no habrían salido a la luz de otro modo. Sin embargo, parecen revisables porque, ignorando evidencias en contra, han creado ilusiones interpretativas globalizantes, a la vez que dejaban la cuestión principal por resolver, como es el hecho indiscutible de que el Renacimiento y su pareja el Humanismo precipitan en España de forma peculiar, provocando modificaciones del pensamiento y logros indiscutibles en la teología, pero también en la ciencia y en el derecho, y, sobre todo, animando la floración de una incomparable literatura y de una lengua que iban a dominar en el panorama cultural europeo y americano de aquellos siglos llamados de oro.

Así entendidos los acontecimientos, se hacía obligado presentar propuestas alternativas; por eso he intentado al menos ofrecer elementos para organizar un lenguaje articulado, si no original al menos coherente, unificado, propio y reconocible, delineando los perfiles y actitudes intelectuales, sus alcances metodológicos y aduciendo algunos de los logros de aquella época y espacio cultural. Si algo representó el Humanismo fue el esfuerzo por el reconocimiento de un ámbito del saber secular, no teológico, pero que podía unirse, y debía supeditarse en virtud del sentido providencialista de la historia y de sus peculiares circunstancias entre nosotros, al confesional en forma de *docta pietas, eruditio cum pietate* y, sobre todo, aplicarse a la vida. El prestigio de los modos de vida italiana y la admiración de los escritos

de los humanistas hizo extenderse por toda Europa el gusto por las nuevas formas y estilos de pensar y de existir, entre ellos la *elocuentia* poética y oratoria latinas como marca distintiva y elegante que requería, si no la emulación, al menos la imitación de los modelos antiguos. La destreza en el uso del latín, aparte los logros obtenidos, determinaba la introducción de novedades en los programas de enseñanza y todo lo que ello acarrearía: nuevos textos, más numerosos autores y nuevas formas de lectura y de transmisión. De esta manera, los *studia humanitatis* fueron conformando poco a poco un modelo vital y cultural diferente que, transferido a nuestra piel de toro, afectará a todos los ámbitos privados y públicos, a la lengua, al arte, a la ciencia y a la literatura en general.