DESDE LOS MÁRGENES: TRANSGRESIÓN DE SABERES HUMANÍSTICOS Y DE FORMAS DE VIDA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVI

AUGUSTIN REDONDO
Université de la Sorbonne Nouvelle-CRES

Los estados modernos se van constituyendo a lo largo del siglo XVI, con una concentración, una centralización del poder, que se ha de acentuar en el siglo XVII. Por ello, las sociedades de esa época son sociedades fuertemente codificadas, regidas por normas y usos, tanto en el ámbito civil como religioso, que descansan en un principio de autoridad centralizadora.[1]

Sin embargo, el siglo XVI es también el siglo del humanismo que desea regenerar y dignificar al hombre gracias al estudio de las Buenas Letras (lo cual pasa necesariamente por la sabiduría de los Antiguos), gracias asimismo a la educación y a una capacidad reflexiva recuperada que debe darle la posibilidad de alcanzar una nueva autonomía y una nueva libertad.[2] Programa exaltador que se inserta en un ensanchamiento de los horizontes humanos, en particular por lo que hace

[1] Acerca de este tipo de evolución y del papel desempeñado o no por las instituciones intermedias, véanse, por ejemplo, los trabajos siguientes: Pablo Fernández Albadalejo, *Fragmentos de monarquía,* Madrid, Alianza Editorial, 1992; *Id.*, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna,* Madrid, Marcial Pons, 2007; Ronald G. Asch y Heinz Duchhardt (eds.), *El absolutismo, ¿un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave,* Barcelona, Idea Books, 2000; Jean-Philippe Genet y Michel Le Mené, *Genèse de l'État moderne,* Paris, CNRS, 1987; Fanny Cosandey e Isabelle Poutrin, *Monarchies espagnole et française, 1550-1714,* Paris, Alande, 2001; Jean-Marie Constant, *Naissances des États modernes,* Paris, Belin, 2008; etc.

[2] Sobre el humanismo se ha escrito mucho, con trabajos clásicos como los de Paul Oskar Kristeller, Jacob Burckhardt, Eugenio Garin, André Chastel, etc. Véanse asimismo André Chastel y Robert Klein, *L'humanisme. L'Europe de la Renaissance,* Paris, Skira, 1995; Francisco Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo,* Madrid, Alianza Editorial, 1993; etc. Por lo que hace a España más directamente, véanse, por ejemplo, Domingo Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España,* Madrid, Cátedra, 1994; Luis Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español (1500-1800),* 2a ed., Madrid, Técnos, 1997; Augustin Redondo (ed.), *L'humanisme dans les lettres espagnoles,* Paris, Vrin, 1979; *Los humanistas españoles y el humanismo europeo (IV Simposio de filología clásica)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990; las actas de los cinco Congresos internacionales de *Humanismo y pervivencia del mundo clásico,* que se han desarrollado en Alcañiz, entre 1990 y 2010; etc. Véanse además Marcel Bataillon, *Erasmo y España,* trad., 2a ed. en español, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966; Max Engammare, Marie-Madeleine Fragonard, Augustin Redondo y Saverio Ricci, *L'étude de la Renaissance, nunc et cras,* Genève, Droz, 2003; etc.

a una nueva concepción del mundo, favorecida por los descubrimientos geográficos y científicos, así como por la aparición de otros seres, o sea de otra dimensión de la Humanidad, de una forma desconocida de alteridad.[3] El humanismo conduce también a una puesta en tela de juicio de esa centralidad a la cual nos hemos referido, ya que implica una reflexión valorizadora sobre las fronteras en todos los sentidos de la palabra, sobre los márgenes del mundo y de lo humano, lo que plantea el problema de las diversas formas de vida.

De ahí la importancia de la noción de «margen», desde su acepción espacial y tipográfica hasta su acepción figurada tanto en el ámbito literario como en el ámbito social y religioso.[4] El margen o mejor dicho los márgenes son capaces de variaciones múltiples pues van unidos a un centro pero ese centro no es inalterable dado que se modifica según las circunstancias. Es decir que los márgenes son móviles, vienen a constituir un espacio real o figurado en expansión cuya movilidad permite el cuestionamiento de la prepotencia del centro, de la regulación de los saberes, de los cuerpos y de los comportamientos, o sea de los diversos cánones.[5] Situarse en los márgenes equivale a echar otra mirada sobre lo ordenado, lo codificado por los grupos dominantes para que pueda expresarse una transgresión creadora, lo cual hace posible la emergencia de otras normas y otros valores, considerados de manera positiva o negativa, según el punto de vista adoptado.

Es lo que vamos a examinar ahora, a través de unas cuantas orientaciones, apoyándonos en diversos ejemplos significativos.

* * *

El Renacimiento de la Antigüedad clásica en los siglos XV y XVI ha conducido a una exaltación de la dignidad del hombre, realzada en la Academia ficiniana y celebrada por Pico de la Mirándola, pero también ha llevado a una verdadera fascinación por el arte retórico, según el modelo ciceroniano, fundamento del conocimiento y del comentario de los textos.

Verdad es que si bien el ideal humanista ha sido el de conocer las tres lenguas de cultura antiguas, base de la fundación cisneriana, no obstante hay que reco-

3 Véanse, por ejemplo, François de Dainville, *La géographie des humanistes,* 2a ed., Genève, Slatkine Reprints, 1969; Frank Lestringant, *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance,* Paris, Albin Michel, 1991.

4 Sobre la noción de margen, véanse los estudios reunidos en el volumen, Philippe Forest y Michelle Szkilnik (eds.), *Théorie des marges littéraires,* Nantes, Editions Cécile Defaut, 2005. Véanse también los trabajos emprendidos entre 2007 y 2010 y coordinados por Alain Viaut, en el marco de la «Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine» (Bordeaux), bajo el título *Marges, mémoire et représentation des territoires*.

5 Acerca de esta problemática, véanse algunas reflexiones interesantes en Patricia Eichel-Lojkine, *Excentricité et humanisme. Parodie, dérision et détournement des codes à la Renaissance,* Genève, Droz, 2002 y en Frédéric Tinguely (ed.), *La Renaissance décentrée,* Genève, Droz, 2008.

nocer que dicho ideal no se ha realizado con frecuencia en la península ibérica. Por lo menos el estudio de la lengua y de los textos latinos venía a ser indispensable.[6]

La gramática era la base incuestionable de tal estudio el cual debía afianzar un saber que era imprescindible para el que se ocupaba tanto de las artes liberales como de las divinas pues era la base misma de todos los conocimientos. De ahí esa exaltación del *gramaticus* por ejemplo por un Ángel Policiano o un Lorenzo Valla. Nebrija, ese «debelador de la barbarie», no decía algo diferente.[7] Precisamente, para facilitar el trabajo de sus discípulos, y de los escolares de una manera general, el maestro salmantino daba a la estampa, en 1481, sus célebres *Introductiones latinae*, una gramática latina que había de revisar varias veces e iba a ser el libro de texto de los estudiantes durante varias décadas, conociéndose bajo el nombre de *el Arte del Antonio*.

Sin embargo, los maestros de latinidad (Cristóbal de Escobar, Martín Ivarra, Gregorio Oriola, etc.) se habían apoderado de este texto, comentándolo en los márgenes, aumentando de modo desmedido, y a veces muy torpe, la gramática primitiva, de manera que los comentarios apresaban el escrito de Nebrija que desaparecía bajo todo lo que le rodeaba. Así, los márgenes del libro, utilizados según las normas escolares para apuntar comentarios, habían invadido y contaminado el texto primitivo.[8] El *Arte* nebricense había venido a ser un mamotreto insufrible que los escolares debían memorizar, a pesar de las estupideces que encerraba. O sea que el escrito del profesor salmantino, cuya finalidad era apartar la barbarie y echar los cimientos de una buena latinidad, se había convertido en el instrumento mismo de esa barbarie.[9]

6 Véase fundamentalmente L. Gil Fernández, *Panorama social…* (cit. en n. 2).

7 Véanse los trabajos siguientes: Francisco Rico, *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1978; Víctor García de la Concha (ed.), *Nebrija y la introducción del Renacimiento en España,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1983; Carmen Codoñer y Juan Antonio González Iglesias (eds.), *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1994, etc. Sobre la actividad de Nebrija como «gramático», *cfr.* Luis Gil Fernández, «Nebrija y el menester del gramático», en *Id*., *Estudios de humanismo y tradición clásica,* Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1984, pp. 165-179.

8 Sobre la importancia del comentario desde la Antigüedad, véase, por ejemplo, María Asunción Sánchez Manzano, *Gramática y comentario de autores en la tradición latina,* León, Publicaciones de la Universidad de León, 2000. Acerca del comentario, de sus desvíos, pero también de sus aportaciones, en el Renacimiento y posteriormente, véanse Anthony Grafton, *Les origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, trad., Paris, Seuil, 1998, en particular, pp. 94 y sigs.; Gisèle Mathieu-Castellani y Michel Plaisance (eds.), *Les commentaires et la naissance de la critique littéraire,* Paris, Aux Amateurs de livres, 1990; Michel Jeanneret, *Le défi des signes. Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance,* Orléans, Paradigme, 1994, pp. 33 y sigs.; etc.

9 Sobre los problemas planteados por los comentarios del propio Nebrija y de sus seguidores, véanse Carmen Codoñer, «El comentario gramatical de Nebrija», en C. Codoñer y J. A. González Iglesias (eds.), *Antonio de Nebrija…* (cit. en n. 7), pp. 169-178; L. Gil Fernández, *Panorama social…*(cit. en n. 2), pp. 110-112. Véase asimismo Eustaquio Sánchez Salor, «Cambios en la gramática latina de Nebrija a lo

Para dar un ejemplo revelador de la extensión del fenómeno, sólo aduciremos el caso del humanista y poeta Álvaro de Cadaval, que enseñó gramática y retórica en la Universidad de Santigo de Compostela, entre 1542 y 1569. Pues este profesor de latinidad tenía en su biblioteca —cuyo inventario *post mortem* fue establecido en 1575— nada menos que tres ejemplares del *Arte* de Nebrija con sus comentarios. Y entre sus libros, no figuran manuales tan difundidos por Europa en el siglo XVI como el de Vives, *Exercitationes linguae latinae*, y sobre todo como el de Erasmo, *De copia verborum et rerum*, para no decir nada de la gramática latina de Felipe Melanchton, dado que, a pesar de la difusión que alcanzó, su autor era un protestante.[10]

La cosa había llegado a tanto que un humanista tan fino como Juan Maldonado, en su *Paraenesis ad politiores literas* de 1529, ya denunciaba el papel negativo que desempeñaba el *Arte del Antonio*. Lo mismo hace, por los años 1550, otro humanista agudo, el autor del *Viaje de Turquía*. En efecto, pone de relieve irónicamente las lacras de ese sistema formativo español. Los tres personajes del *Viaje…* están dialogando y Matalascallando, uno de ellos, al evocar sus clases de latinidad en el colegio de Alcántara, indica significativamente:

> Devorar aquel arte [de Nebrija] se me haçía a mí gran pereça y dificultoso como el diablo, prinçipalmente en aquel *gurges, merges, verres, sirinx et meninx et inx* que paresçen más palabras de encantamiento que de doctrina. Tan dificultosas se me haçían después que me las declaraban como antes.[11]

Pedro de Urdemalas, el personaje clave de la obra, símbolo de ese *homo novus*, deseado ya por San Agustín en otro sentido y pergeñado por el humanismo, le dice entonces: «¿Pues todavía se lee la gramática del Antonio?».

Al contestarle afirmativamente Mata, Pedro embiste contra ese mamarracho que imposibilita que los escolares aprendan correctamente el latín: «Agora digo que no me marabillo que todos los españoles sean bárbaros, porque el pecado original de la barbarie que a todos nos ha teñido es esa arte».[12]

La sátira no puede ser más incisiva ya que se trata de la norma de estudio en España y la mirada que echa Pedro, desde los márgenes, la transforma en norma de barbarie. Una centralidad ha reemplazado otra y conduce a privilegiar lo que Nebrija, el mayor humanista español de finales del siglo XV y de principios del

largo del siglo XVI», en Gregorio Hinojo Andrés y José Carlos Fernández Corte (eds.), *Munus Quaesitum Meritis: Homenaje a Carmen Codoñer,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2007, pp. 775-784; *Id*., *Las ediciones del arte de gramática de Nebrija (1481-1700),* Mérida, Editorial Regional de Extremadura, 2008.

10 Véase nuestro trabajo, «Le pédagogue et poète humaniste du XVIe siècle, Álvaro de Cadaval, entre Espagne et Portugal», en Jacqueline Penjon (ed.), *Hommage à Anne-Marie Quint,* Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, en prensa.

11 *Viaje de Turquía,* ed. Marie-Sol Ortola, Madrid, Castalia, 2000, p. 596.

12 *Ibid.,* p. 598.

siglo XVI, había querido eliminar. Si en España, prosigue Pedro, se hubieran adoptado otras *Artes*, escuetas, de cinco o seis pliegos de papel, sin «burlerías», como las «de Herasmo o de Philipo Melanthon»,[13] artes venidas de más allá de las fronteras, de los márgenes, buenos latinos serían los españoles, lo que no es el caso.

Sin embargo, después de los años 1560, empezaron a circular por la Península algunas gramáticas latinas diferentes, como las de Sempere, Oliver, Torrellas, etc., si bien estas artes, salidas del entorno de la Universidad de Valencia, o sea de los márgenes del reino de Felipe II, tuvieron muchas dificultades para enraizar en Castilla, donde siguió imperando el *Arte* de Nebrija.[14] Además, a pesar de los esfuerzos emprendidos entre 1560 y 1580 por hombres avisados como Pedro Simón Abril y el mismo Brocense, desde la Universidad de Salamanca, para reformar la enseñanza del latín, despojando las *Artes* de todos los farragosos escolios que encerraban, la resistencia fue enorme.[15] Y todavía en 1595, el doctor Pedro López de Montoya se lamentaba de la situación, fustigando a «los gramáticos [que] enseñan tan asquerosamente y con tantas impertinencias».[16]

El complemento de la gramática, la retórica, vino a adolecer en diversos textos del mismo desperfecto, al ensanchar los famosos ejercicios escolares, llamados *preexercitamenta* y al estudiar la difundida *Rhetorica ad Herennium* falsamente atribuida a Cicerón, al manejar por fin textos poco pulcros invadidos por comentarios, como los de Quintiliano, Cicerón, Horacio, etc. No obstante, desde los márgenes del sistema de racionalización ciceroniana, se manifiesta un intento de modificar ese tipo de retórica, transgridiendo los cánones, tal vez por influencia de Hermógenes, cuya teoría transmitida por Jorge Trapezuncio, analizaba los

13 *Ibid.,* p. 599.

14 Véase Juan Codoñer Merino, Juan de Pastrana y Fernando Nepote, *Gramáticas latinas de transición,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2000.

15 Acerca de Pedro Simón Abril, véanse Margherita Morreale, *Pedro Simón Abril,* Madrid, CSIC, 1949; los trabajos de Luis de Cañigral Cortés, especialmente, *Pedro Simón Abril. Textos de Humanismo y Didáctica* (prólogo y edición), Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1988; Manuel Breve Claramonte, *La didáctica de lenguas en el Renacimiento: Juan Luis Vives y Pedro Simón Abril,* Universidad de Deusto, 1995. Sobre El Brocense, véanse en particular, Jesús María Liaño Pacheco, *Sanctius, El Brocense,* Salamanca, Ed. Universitad de Salamanca, 1971; Alfonso Martín Jiménez, *Retórica y literatura en el siglo XVI: El Brocense,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995; Carmen Codoñer Merino *et al.* (eds.), *El Brocense y las humanidades en el siglo XVI,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2003; Eustaquio Sánchez Salor y César Chaparro Gómez, *Francisco Sánchez de las Brozas. Minerva. De causis linguae,* libri I, III y IV (introd. y ed. de Sánchez Salor), liber II (ed. Chaparro Gómez), Cáceres, Institución Cultural «El Brocense»-Universidad de Extremadura, 1995.

16 En su *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles: en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien sus hijos,* Madrid, Viuda de Pedro Madrigal, s. a. [1595]. Véase la reed. del texto en Emilio Hernández Rodríguez, *Las ideas pedagógicas del doctor Pedro López de Montoya,* Madrid, CSIC, 1947. *Cfr.* p. 360.

estilos según formas e ideas.[17] De tal modo, el ciceronianismo que, como modelo, domina en España, se halla matizado o mejor dicho recentrado, en retóricas como la que Juan de Guzmán publica en 1589, influenciada precisamente por la doctrina de Hermógenes.[18]

Asimismo, la teoría retórica clásica se ha de revelar insuficiente y en el sistema correspondiente se han de introducir nociones marginales que van a cobrar nueva importancia y han de llegar hasta Baltasar Gracián, como la de «lo irregular», la del «no sé qué» o la del «donaire»,[19] particularidades que ha de integrar a nivel de los comportamientos cortesanos un texto que no deja de ser de inspiración platónica como el célebre *Cortesano* de Castiglione, traducido al castellano por Boscán en 1534.[20]

Por lo demás, la oposición entre ciceronianos y anticiceronianos define claramente lo que está en juego. Por un lado, los puristas como Bembo y Etienne Dolet, así como la mayoría de los humanistas españoles, seguidos por los jesuitas en sus colegios, desean escribir un latín conforme a la lengua y al estilo de Cicerón. Este tipo de perfección viene a ser un canon necesario que trasciende la historia, sin tener en cuenta el lugar y el momento histórico. Al contrario, los anticiceronianos con Policiano, Pico de la Mirándola, Luis Vives y Erasmo, ese príncipe de los humanistas, sin dejar de lado los modelos clásicos, tienen una posición menos rígida pues, a pesar de reconocer los méritos incuestionables de Cicerón, bien saben que la lengua latina que escriben depende de una serie de coordena-

17 Sobre el sistema retórico en el siglo XVI, hay datos muy numerosos en Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Réthorique et «Res Literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique,* Genève, Droz, 1980. Véanse además George A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World,* Princeton, Princeton University Press, 1972; José Rico Verdú, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 1973; Luisa López Grigera, *La retórica en la España del Siglo de Oro. Teoría y práctica,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1994 (la autora insiste sobre la influencia de las ideas de Hermógenes en España). Acerca de las retóricas latinas del siglo XVI, ideadas en España, pueden consultarse una serie de textos en Miguel Ángel Garrido (ed.), *Retóricas españolas del siglo XVI escritas en latín,* Ed. digital, Biblioteca Virtual Menéndez Pelayo de Polígrafos Españoles, CSIC, 2004, Fundación Ignacio Larramendi. Sobre la influencia de Hermógenes, véanse especialmente, Annabel M. Patterson, *Hermogenes and the Renaissance. Seven Ideas of Style,* Princeton, Princeton University Press, 1970; John Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic,* Leiden, Brill, 1976; *Id.*, «The Bizantine Rhetorical Tradition and the Renaissance», en James J. Murphy (ed.), *Renaissance Eloquence Studies in the Theory and Pratice of Renaissance Rhetoric,* Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1983, pp. 174-187.

18 Véase Juan de Guzmán, *Primera parte de la Rhetórica*, ed. Blanca Periñán, 2 vols., Pisa, Giardini, 1993. Aceerca de la influencia de Hermógenes en el autor, *cfr.* la introducción de la editora, I, pp. 39-41.

19 Sobre el particular, véase Javier Portús Pérez, «Cuando ya no hay palabras (el 'no sé qué' y otras formas de lo inefable en el arte del Siglo de Oro)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte,* n° 7 (1994), pp. 165-180. Acerca del «no sé qué» que, desde hace tiempo, ha interesado a los críticos, véase, por ejemplo, Alberto Porqueras Mayo, «El 'no sé qué' en la literatura española», en *Id., Temas y formas de la literatura española,* Madrid, Gredos, 1972, pp. 11-59.

20 Nos hemos servido de la ed. siguiente: Baldassare Castiglione, *El Cortesano,* trad. de Juan Boscán, ed. Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, CSIC, 1942.

das culturales, religiosas y políticas diferentes, lo que imposibilita que puedan reproducir el latín escrito quince siglos atrás.[21]

Pero una vez más, con relación a España, de los márgenes vienen las transgresiones del riguroso sistema ciceroniano suscitadas por la toma de conciencia de que existe una ruptura con ese modelo de Antigüedad clásica. Reivindican los anticiceronianos el derecho de adaptar el mensaje recibido a un mundo nuevo, que ha cambiado mucho. Es decir que se liberan del respeto de la letra y de lo que estiman ser una regresión mimética. Bien lo dice Alfonso García Matamoros, humanista que profesaba en Alcalá hacia 1570, al afirmar, con referencia a Cicerón y a los clásicos, que ningún tema fue tan debatido como el de la imitación.[22] Por debajo de este debate, está la conocida controversia entre Antiguos y Modernos estudiada en particular por José Antonio Maravall.[23] Recuérdese que ya en 1539, Cristobal de Villalón en su obra *Ingeniosa comparación de lo antiguo y lo presente* emprende la tarea de enfrentar en todos sus aspectos la vida de los Antiguos y de los Modernos, exaltando a estos últimos.[24]

Por otra parte, la oposición entre los dos bandos, sobre todo después de la publicación en Basilea del diálogo de Erasmo titulado *Ciceronianus*, llegó a transformarse en una discrepancia fundamental entre los que no sólo defendían la ceñida imitación del maestro de la retórica sino también la ortodoxia más estricta (como Zurita y Palmireno) y los erasmistas que, frente a tal posición (que conducía al imperio absoluto de la letra), reclamaban la libertad relativa que permitía la adhesión a formas retóricas más libres y a un cristianismo en espíritu. Éste fue el caso, por ejemplo, de Alfonso de Valdés, el más erasmista de los erasmistas españoles, tildado por sus adversarios de no ser un buen ciceroniano, es decir de ser «mal latino», a pesar de ostentar el título de secretario imperial, encargado de las cartas latinas de la Cancillería y de Carlos V.[25] Dando un paso más en ese camino que conduce a la libertad están esos humanistas cristianos, como Francisco de Enzinas o Juan Pérez de Pineda, que se adhieren a la Reforma, situándose *ipso*

21 Acerca del cicerionanismo, véase en particular, José María Núñez González, *El ciceronianismo en España*, Valladolid, Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1993. Sobre la oposición entre ciceronianos y anticiceronianos, con relación al caso español, véase Eugenio Asensio, «Ciceronianos contra erasmistas en España. Dos momentos (1528-1560)», en *Hommage à Marcel Bataillon, Revue de Littérature Comparée,* LII (1978), pp. 135-154.

22 Véase su *De Tribus dicendi generibus, siue de recta informandi styli ratione commentarius…,* Compluti, Ex officina Andreae de Angulo, 1570, BNE: R. 27973. Véase, además, la tesis doctoral de Miguel Ángel Rábade Navarro, *«De tribus dicendi generibus siue de recta informandi styli commentarius» de Alfonso García Matamoros,* Ed. crítica, traducción y estudio, Universidad de Sevilla, 1990.

23 Véase José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad,* Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.

24 Véase Cristóbal de Villalón, *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente,* Madrid, «Sociedad de Bibliófilos Españoles», nº 33, 1898.

25 Baste remitir a M. Bataillon, *Erasmo…* (cit. en n. 2).

facto en los márgenes, cuando no más allá de las fronteras del catolicismo central, ortodoxo y autoritario que impera en España y se apoya en la acción excluyente de la Inquisición.[26]

Sin embargo, todo esto remite a lo que está en la base misma del sistema humanista, o sea el problema de la concepción de la filología así como de la manera de entender y utilizar el comentario de los clásicos y más allá de los autores en general.

Sabido es que el humanista es en primer lugar un filólogo es decir que necesita poder trabajar sobre textos auténticos de los autores clásicos, realizando para ello ediciones críticas, valiéndose de conocimientos extensos tanto lingüísticos y literarios como históricos y antropológicos, diríamos hoy. Tarea difícil que exige un espíritu agudo ilustrado por ejemplo, en el siglo XV, por Aldo Manuzio o Ángel Policiano. Pero al mismo tiempo, se trata de discutir y explicar el por qué de tal solución escogida o el rechazo de tal otra y de hacer asequible el texto al lector, comentándolo.

El canon que establece el humanismo es el de la autenticidad de los textos, desechando los apócrifos. Es tal vez lo que ilustra mejor que nadie el humanista por excelencia, es decir Erasmo, al aplicar su sabiduría crítica a Séneca, por ejemplo. En efecto, se ha esforzado por seleccionar, en el extenso corpus de textos atribuidos al clásico, los que eran auténticos, apartando los falsos, los que no había podido escribir o había escrito algún anónimo. Así ha podido desechar, con argumentos incontrovertibles, la supuesta correspondencia intercambiada entre Séneca y San Pablo.[27]

Es que, para Erasmo, una de las tareas que le incumbe al humanista cristiano es la de descartar los textos apócrifos utilizados por la Iglesia. Por ejemplo, de su edición del *Nuevo Testamento*, el Roterodamo excluye el *Comma Johanneum* (I, Juan, 7) que es el trozo más explícito acerca del dogma de la Trinidad. Paralela-

[26] *Ibid*. Acerca del proceso de exclusión, véase Augustin Redondo (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles). Idéologie et discours*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983. Sobre Francisco de Enzinas, existen diversos trabajos científicos parciales. Pueden verse la síntesis de Jorge Bergua Cavero, *Francisco de Enzinas. Un humanista reformado en la Europa de Carlos V,* Madrid, Trotta, 2006 y las cartas (con algunas respuestas) del humanista: Francisco de Enzinas, *Epistolario,* texto latino, traducción española, notas y ed. crítica por Ignacio J. García Pinilla, Genève, Droz, 1995. Acerca de Juan Pérez de Pineda, falta un trabajo moderno de conjunto. Véanse, no obstante, las páginas que le dedica Wiffen, recogidas por Edward Boehmer, *Biblioteca Wiffeniana. Reformadores españoles antiguos,* reeditada por Analecta Editorial, según la ed. de Estrasburgo, 1874, 3 vols., Pamplona, 2007, II, pp. 55 y sigs. Puede confrontarse con lo indicado por Marcelino Menéndez y Pelayo, *Heredodoxos españoles,* 8 vols., 2a ed., Madrid, CSIC, 1963, IV, pp. 127-136. Véase sobre todo A. Gordon Kinder, «Juan Pérez de Pineda (Pierius). Un ministro calvinista español del Evangelio en el siglo XVI, en Ginebra», *Diálogo Ecuménico,* 69 (1986), pp. 31-64.

[27] Sobre el particular, puede verse Anthony Grafton, *Faussaires et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux,* trad., Paris, Les Belles Lettres, 1993.

mente, en su biografía de San Jerónimo, embiste contra las leyendas medievales de intervenciones milagrosas que habían venido a deformar los hechos.[28]

Bien se comprende que esta tarea imprescindible para los filólogos cristianos, tarea central que había de conducir a todo el trabajo de los biblistas hasta llegar a Arias Montano no podía aparecer sino como transgresiva para la cerrada ortodoxia católica ya que, desde los márgenes, ponía en tela de juicio la tradición escrituraria de la Iglesia y la autoridad otorgada a la traducción de la Biblia al latín que llevara a cabo San Jerónimo, es decir la autoridad de la llamada *Vulgata*. De ahí la dura intervención del Santo Oficio contra esos humanistas cristianos (y no ya estrictamente católicos) que, en cierto modo, deseaban sustituir la autoridad de la Iglesia por la autoridad filológica, al querer reemplazar una centralidad sospechosa y espuria por una centralidad depurada y auténtica.

Sin embargo, esto plantea el gran problema de la distinción entre lo auténtico y lo apócrifo, no siempre fácil de deslindar porque la «invención» de textos corresponde también a una forma de creación original que conduce a otra modalidad de la imitación. Ahí estan los grandes falsarios para demostrarlo.

Uno de los casos más llamativos tal vez es el de Annio de Viterbo quien, en 1498, habia publicado en Roma sus *Antigüedades* dedicadas a los Reyes Católicos. Esas *Antigüedades* encerraban unos inéditos —apócrifos en realidad— que Annio pretendía haber descubierto en Mantua, en particular un texto atribuido al historiador caldeo Berosio.[29] La originalidad de estos textos es que establecían correspondencias entre las diversas cronologías (bíblica, egipcia, greco-latina) y los nombres de algunos «antepasados» de los pueblos. Por ejemplo, Noé correspondía a Jano, Cham a Zoroastro, Pan, Silvano y Saturno. Osirís se llamaba también Júpiter y Amón, siendo Hércules su hijo. Se trataba de un Hércules diferente del griego ya que salía de Egipto (de Libia, como se decía entonces). Pertenecía pues a una antigua y brillante civilización y había venido a España (como su padre Osiris) antes de ir a otros países (especialmente a Italia y a Galia) y de fundar Troya, lo que no impedía que los atributos de este Hércules se mezclasen rápidamente con los del héroe griego. Y gracias a los escritos de mitógrafos y cronistas (entre ellos, Florian de Ocampo, Ambrosio de Morales, Esteban de

[28] Véanse, Henk Jan de Jonge, «Erasmus and the *Comma Iohanneum*», *Ephemerides, Theologicae Lovaniensis,* 56 (1980), pp. 381-389; Jerry H.Bentley, *Humanists and Holey Writ,* Princeton, Princeton University Press, 1983; Eugen F. Rice, *Saint Jerome in the Renaissance,* 2a ed., Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1988, pp. 116-138; etc.

[29] Sobre Annio de Viterbo y sus «invenciones», se ha escrito bastante. Véase en particular, Anthony Grafton, *Defenders of the Text. The traditions of Scholarship in A. Age of Science, 1450-1800,* Cambridge-London, Harvard University Press, 1991, y más directamente, «Traditions of Invention and Inventions of Tradition in Renaissance Italy: Annius of Viterbo», pp. 76-103. Del lado español, véase Julio Caro Baroja, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España),* Barcelona, Seix Barral, 1992, pp. 45 y sigs. («El falso Berosio»).

Garibay), Hércules venía a ser el fundador y protector mítico de la monarquía española.

Annio proporcionaba así a los españoles una prioridad cultural sobre griegos y romanos, comunicando a la dinastía de los soberanos hispanos una notable antigüedad y una anterioridad sobre las demás familias reales. De esta manera, la historia primitiva de la península cobraba una dimensión nueva en la época de Carlos V, acompañándose la glorificación de *Hispania* de una exaltación del personaje de Hércules. ¿No había adoptado el joven Carlos las célebres columnas con la divisa «Plus Oultre»?[30]

Esa exaltación es la que ha debido de traducir el poderoso banquero de Carlos V, Gabriel Zaporta, a través de la rica iconología que poseía su magnífico palacio zaragozano hacia mediados del siglo XVI. Es que, entre diversos personajes, el monarca imperial va acompañado por varios de sus predecesores (tanto por su abuelo, el emperador Maximiliano, como por el otro abuelo, Fernando el Católico), figurando asimismo entre esos personajes su hermano y su hijo, sin hablar de varios emperadores de origen hispano (Trajano, Adriano, Marco Aurelio). Y precisamente, en esa iconología, aparecen varios trabajos de Hércules aplicados a la política imperial. Posteriormente, el mismo héroe mítico, fundador y protector de la monarquía española, pintado por Zurbarán, ha de figurar en el «Salón de los Reinos» del Palacio Real del Buen Retiro, realizando Hércules diez de sus famosos trabajos.

Bien se ve que los textos inventados por Annio de Viterbo, venidos de más allá de los márgenes de la península, fueron reconocidos como auténticos por los cronistas reales, tal vez porque cumplían una función fundamental en favor de la concepción de España y del destino histórico de Castilla. No obstante, las críticas contra Annio de Viterbo y el seudo Berosio empezaron a manifestarse, no sólo entre los italianos (Sabellico, Volterano, etc.) sino entre los «españoles», pero situados en los márgenes del conjunto hispano (por ejemplo, Juan Luis Vives o el portugués Gaspar Barreiro) u ocupándose de ciencias anejas, es decir ubicadas en los márgenes de la Historia (por ejemplo, Antonio Agustín en su *Diálogo de las medallas*). Hay que decir, sin embargo, que el mismo Nebrija, que también fue cronista real, había aceptado las aportaciones de las *Antigüedades*, así como Lucio Marineo Sículo. Nótese, además, que un perfecto humanista historiador, como Ambrosio de Morales, aceptaba lo revelado por Annio, como ya lo hemos dicho. Asimismo, a finales del siglo XVI, el propio Mariana, si bien criticaba a Annio de Viterbo, no dejaba de admitir el linaje legendario establecido por

30 Para esto y lo que sigue, véase nuestro trabajo, «Leyendas genealógicas y parentescos ficticios en la España del Siglo de Oro», en *Id., Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias,* Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2007, pp. 63-81; *cfr.* pp. 69 y sigs.

Ocampo, el cual se apoyaba ampliamente en el seudo Berosio. Bien se ve que las invenciones de Annio de Viterbo desempeñaban un papel esencial con relación a la visión histórica de España.

El punto de llegada de tal tendencia la representa el jesuita Jerónimo Ramón de la Higuera quien, apoyándose en Annio de Viterbo, había de inventar, a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, una serie de crónicas paleocristianas vinculadas a la historia de España y a la historia eclesiástica, especialmente toledana. Se trata de los llamados «falsos cronicones» que se insertaban perfectamente en la orientación señalada.[31] Ramón de la Higuera era hombre de extensos conocimientos humanísticos, tenía fama de ser erudito y era amigo de humanistas como el maestro Alvar García de Castro y el mismo Mariana. Por ello, acaso, uno de los textos salidos de su pluma, publicado póstumamente, a pesar de la oposición de la Compañía, recibió el apoyo del gran estudioso andaluz Rodrigo Caro. Y ello, aunque Juan Bautista Pérez, el futuro obispo de Segorbe, habiera denunciado la falsedad de los textos «descubiertos» por el jesuita ya en 1595. Luego seguirían otras críticas, en particular las de Nicolás Antonio.[32]

Por los mismos años, en 1588 exactamente, se descubrieron los famosos «plomos» del Sacromonte de Granada, una de esas «falsificaciones de la Historia», según la expresión empleada por Julio Caro Baroja.[33] Los autores de estas supercherías fueron, a lo que parece, dos moriscos (Miguel de Luna, intérprete de Felipe II, y Alonso del Castillo, un médico). Trataban de salvar a su comunidad y a su identidad, echando un puente entre su cultura y la cristiana, siendo éste el último intento de contrarrestar el sentimiento antimorisco. Entre los escombros de la Torre Turpiana que se iba derribando, al construirse la catedral de Granada, apareció una caja de plomo. En ella, entre diversos objetos, había unas «reliquias»

31 Sobre el caso general de los falsos cronicones, tanto los toledanos como los granadinos, véanse, por ejemplo, José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones,* Madrid, Real Academia de la Historia, 1968; Pedro Córdoba, «Las leyendas en la historiografía del Siglo de Oro: el caso de los falsos cronicones», en *Las relaciones entre los géneros en el Siglo de Oro, Criticón,* 30 (1985), pp. 235-253; J. Caro Baroja, *Las falsificaciones…*(cit. en n. 29), pp. 115 y sigs.; etc. Acerca del P. Jerónimo Román de la Higuera, falta un trabajo crítico de conjunto. Pueden verse, no obstante, Ignacio Olavide, «La Inquisición, la Compañía de Jesús y el P. Jerónimo Román de la Higuera», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 42 (1903), pp. 107-119; Georges Cirot, *Mariana historien,* Bordeaux, Féret et Fils, 1905 (bastantes referencias); José Martínez de la Escalera, «Jerónimo de la Higuera, S. J.: falsos cronicones, historia de Toledo, culto de San Tirso», en *Tolède et l'expansion urbaine en Espagne, 1450-1650,* Madrid, Casa de Velázquez, 1991, pp. 69-97; J. Caro Baroja, *Las falsificaciones…,* pp. 163-187.

32 En 1742, Gregorio Mayans publicó las críticas de Nicolás Antonio bajo el título *Censura de historias fabulosas*. Véase la ed. moderna que reproduce la de 1742, con el mismo título: Madrid, Visor, 1999.

33 Además de la obra de Godoy Alcántara ya citada (n. 31), véanse Miguel J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte,* 2a ed., Granada, Comares, 1998; Carlos Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte (Granada). Estudio histórico,* Valladolid, Estudio Agustiniano, 1979; J. Caro Baroja, *Las falsificaciones…,* pp. 115-143; Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García Arenal (eds.), *Los plomos del Sacromonte: invención y tesoro,* Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 2006; etc.

y un pergamino escrito en árabe, en castellano y en latín, firmado por San Cecilio, de origen árabe, que fue discípulo predilecto de Santiago y el primer obispo de Granada, en épocas antiguas. Entre 1595 y 1599 hubo otros hallazgos de «plomos» escritos en árabe y de «reliquias» de otros santos que iban a ocasionar muchos «milagros». El arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, defendió hasta su muerte la autenticidad de todo lo hallado pues gracias a esos «santos» (especialmente a San Cecilio) el problema morisco ya no aparecía como tal y, además, venía a existir una identidad andaluza, y más directamente granadina, capaz de competir con la castellana. Sin embargo, rápidamente, algunos humanistas, como Juan Bautista Pérez (que también embistió contra los «falsos cronicones») o Benito Arias Montano pusieron en tela de juicio la autenticidad de lo que se había descubierto. Pero chocaron con la mayoría de los hombres de Iglesia, encabezados por el prelado granadino, quienes habían autentificado los descubrimientos. El debate se prolongó en pleno siglo XVII, con intervención de la Corona y de la Santa Sede, hasta que en 1680 se declaró por fin que se trataba de una superchería.

No hay que olvidar que tal tipo de transgresión creadora —en contradicción con los postulados de la crítica filológica— ha podido afectar a algunos de los mejores humanistas. Es el caso de Carlo Sigonio (1520-1584), profesor de Buenas Letras en Venecia, Padova y Bolonia, gran especialista de las antigüedades romanas y autor de varios comentarios sobre Tito Livio y Cicerón. Pues en 1580, publica un texto de este gran clásico, el *De consolatione,* que el romano había escrito al morir su hija y sólo se conocía por algunos fragmentos y por el testimonio de autores antiguos. Sigonio dijo que el texto, que alcanzó amplia resonancia, se lo había entregado un impresor. Pero rápidamente se descubrió la superchería dado que el *De consolatione* encerraba italianismos, expresiones sacadas de escritores renacentistas y nociones que no correspondían al auténtico pensamiento ciceroniano.[34] Por lo demás, otros humanistas italianos conocidos, como Andrea Brenta o Leonardo Bruni, habían hecho algo parecido.

Pero lo que llama sobre todo la atención es el caso del príncipe de los humanistas, de Erasmo, a pesar del eminente trabajo crítico que ha llevado a cabo. En efecto, en 1530, el Roterodamo publica la cuarta edición de las obras de San Cipriano, y en ella aparece un tratado titulado *De duplici martyrio,* que Erasmo decía haber hallado en una biblioteca. En dicho tratado se alaba el martirio que han sufrido los que han muerto para testimoniar de la verdad cristiana. Pero en él también se exaltan otras formas de vida tan valiosas como el martirio: la vida de los que están dispuestos a morir por su fe si bien no tienen que hacerlo, la vida de la doncella que lucha por no caer en el pecado, etc. Lo indicado en este texto está en consonancia con la visión erasmiana ya que el Roterodamo no fue

34 Véase, por ejemplo, A. Grafton, *Faussaires*…(cit. en n. 27), pp. 54-55.

nunca adicto a ese Cristianismo que valora el sufrimiento como si fuera una virtud. Siempre prefirió el Cristo muy humano del Monte de los Olivos, que teme la muerte, al Cristo divino que, por el suplicio del Calvario, salva a los hombres.

Sin embargo, el tratado atribuido a San Cipriano no está en ninguna biblioteca y lo que aparece a las claras es que en él se utilizan pasajes de la Escritura que figuran en los comentarios de Erasmo sobre el *Nuevo Testamento.* Además, menudean en él las citas bíblicas y patrísticas favoritas del gran humanista. Por lo demás, el estilo del texto hace pensar en el de Erasmo. Es decir que, como lo han subrayado Silvana Seidel Menchi y Anthony Grafton, el texto colgado al santo no es auténtico sino fabricado por el Roterodamo porque deseaba encontrar en la Iglesia primitiva argumentos que respaldaran sus tesis. El mayor especialista de la patrística y de la crítica filológica ha fabricado de tal modo una falsa obra maestra de esa patrística.[35]

Por lo que hace a España, piénsese que una humanista como Luisa Sigea, llamada la «Minerva» de los renacentistas, cuya gran erudición fue exaltada tanto por García Matamoros como por Guillaume Postel, también inventa algunas de las obras que utiliza.[36]

Un rastreo entre los humanistas permitiría darse cuenta probablemente de que el humanismo no es únicamente una deslumbrante lucha por la autenticidad de los textos, sino también, en algunos casos, «invención» de escritos.[37] Está claro que estamos en los márgenes del sistema humanístico, pero tales «invenciones» permitían, en algunos casos, orientar mejor una demostración (es lo que hace Erasmo) y en otros, constituían una modalidad del gran problema de la imitación de los Antiguos, concebida como una libre «recreación» (en los dos sentidos de la palabra). Por esa vía se habría de replantear el análisis de diversas obras literarias de los siglos XVI y XVII, y en particular del guevariano *Marco Aurelio,*[38] si bien, aquí, no nos ocuparemos de este problema.

35 Véanse Silvana Seidel Menchi, «Un 'opera misconosciuta di Erasmo? Il trattato pseudo-ciprianico *De duplici martyrio», Rivista storica italiana,* 90 (1978), pp. 709-743; A. Grafton, *Faussaires…*(cit. en n. 27), pp. 53-54. Nótese asimismo que, cuando Erasmo desea restablecer el texto griego de los últimos versículos del *Apocalipsis,* los traduce directamente de la *Vulgata*, imaginando un texto que los manuscritos manejados por él no encerraban. Sobre este punto, véase Bruce M. Metzger y Bart D. Ehrman, *The Text of New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration,* 4a ed., Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 99-100.

36 Véase la introducción de Odette Sauvage a su edición del diálogo de Luisa Sigea, *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (1552): *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de Cour et la vie de retraite,* Paris, PUF, 1970, p. 50; p. 96, n. 49; p. 124, n. 135 y 137; p. 140, n. 18; etc.

37 Véase, por ejemplo, lo escrito por Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile: métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne,* Paris, Macula, 1997, pp. 266-267; A. Grafton, *Faussaires…*(cit. en n. 27), cap. IV: «Le faux dans la critique: techniques de métamorphose et métamorphose de techniques», pp. 109 y sigs.

38 Véase nuestro libro, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux œuvres politico-morales,* Genève, Droz, 1996, pp. 570-572.

No obstante, la necesidad, para los humanistas, de recuperar los textos auténticos y de rechazar los apócrifos ha de conducir a una serie de reglas que algunos de esos humanistas han de exponer. Es lo que hace Melchor Cano en el capítulo 6 del libro XI de su tratado *De locis theologicis,* publicado en 1563, en que habla de los autores dignos de crédito y de los que no lo son, con criterios precisos, especialmente en el ámbito religioso.[39] Es lo que hace también en el mismo momento Jean Bodin, en un libro polémico y muy difundido, titulado *Methodus ad facilem historiarum cognitionem,* que sale a la luz en 1566.[40] Estas obras representan una manera de recentrar la autoridad de los textos auténticos.

El humanismo, desde este punto de vista, ha ocasionado la adquisición de nuevos saberes al dar la posibilidad de redescubrir textos auténticos como, por ejemplo, los de Platón y Aristóteles,[41] lo que ha permitido grandes debates sobre cuestiones fundamentales. Es el caso de la concepción del príncipe, desde los platónicos reyes filósofos hasta los príncipes concebidos por Maquiavelo, pasando por los soberanos utópicos de inspiración erasmiana representados por el buen rey Polidoro de Alfonso de Valdés, sin hablar del sistema diferente, ideado por Tomás Moro en su isla de Utopía y creado desde los márgenes del sistema humanista. Sin embargo, esta manera de concebir al príncipe no deja de tener una conexión con la política efectiva llevada a cabo en esa Europa de la primera mitad del siglo XVI, dominada por un triángulo de príncipes amigos de las Buenas Letras, es decir por Francisco I de Francia, Enrique VIII de Inglaterra y, en menor grado, de Carlos V, el emperador.

No ampliaremos más este tema porque lo que deseamos es relacionar esos saberes humanísticos con la concepción del hombre que implican ya que una de las metas del humanismo es devolverle a ese hombre su plena dignidad[42] y su

39 Vease la ed. de Juan Belda Plans: *De locis theologicis,* Madrid, BAC, 2006. En relación con el texto, véase también Alfonso Esponera Cerdán, «El *De locis* de Melchor Cano en los Estudios Superiores Españoles a finales del Antiguo Régimen», *Ciencia tomista,* 137 (2010), pp. 403-426.

40 Véase Marie-Dominique Couzinet, *Histoire et Méthode à la Renaissance: une lecture de la «Methodus ad facilem historiarum cognitionem» de Jean Bodin,* Paris, Vrin, 1996.

41 Véanse especialmente James Hankin, *Plato in the Italian Renaissance,* 2 vols., Leiden, Brill, 1990; Konrad Eisenbichler y Olga Zorzi Pugliese, *Ficino and Renaissance Neoplatonism,* Ottawa, Dovehouse Editions, 1986; Charles B. Schmitt, *Aristote and the Renaissance,* Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1983; Eckhard Kessler, Charles H. Lohr y Walter Sparn (eds.), *Aristotelimus and Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt,* Wiesbaden, Otto Harassowitz, 1988; Jean-Claude Margolin y Maurice de Gandillac (eds.), *Platon et Aristote à la Renaissance,* Paris, Vrin, 1976.

42 En relación con este tema, puede verse la ed. moderna y el comentario de Eugenio Garin al *De hominis dignitate* de Pico de la Mirándola, I, Firenze, Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, 1942. Véanse, además, Lionello Sozzi, *La dignité de l'homme à la Renaissance,* Torino, G. Giappichelli, 1982; Francisco Rico, «*Laudes litterarum*: humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance», en A. Redondo (ed.), *L'humanisme…* (cit. en n. 2), pp. 31-50; etc. Cabe consultar asimismo el número 674 de *Ínsula* (2003), coordinado por María José Vega, titulado *Miseria y dignidad del hombre en las letras del Renacimiento.*

capacidad reflexiva. Y una vez más, hay una disconformidad absoluta entre la realidad de una época en que, si exceptuamos las clases superiores y letradas de la sociedad, la consideración por el ser humano se halla muy reducida, pues tanto el poder civil (real y judicial) como el poder inquisitorial lo reducen a casi nada. Lo mismo pasa con la consideración por los que pertenecen a grupos minoritarios, tratándose en particular de los conversos y moriscos, segregados y marginados en una España corroída, después de mediados del siglo XVI, por una obsesión de pureza de sangre, volcada en estatutos de limpieza utilizados para apartar a los cristianos nuevos.[43] Este tema ha dado lugar a un debate perdido, como es sabido, por los auténticos humanistas como Juan de Vergara o Domingo de Valtanás quienes, desde los márgenes del sistema, defendían la igualdad de la dignidad humana, cualquiera que fuera el origen de las personas, y también la igualdad intrínseca de todos los cristianos.

Asimismo, otro gran debate humanístico, en que la Corona y la Iglesia se hallan implicadas se concreta alrededor del estatuto del indio, el cual encarna esa otra humanidad descubierta en las Indias occidentales. Se trata de la controversia de los años 1550 planeada por Carlos V, que se desarrolla en el Colegio dominico San Gregorio de Valladolid, ante una junta de representantes del Consejo de Indias, de juristas y de teólogos (entre ellos varios dominicos como Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé Carranza, habiendo sido algunos de ellos discípulos, en Salamanca, de Francisco de Vitoria, el fundador del derecho de las gentes).[44] En esa reunión debatieron por un lado el excelso humanista y cronista real Juan Ginés de Sepúlveda, arduo antierasmista, defensor de la conquista y, en cierto modo, portavoz de los colonizadores, y por el otro, el dominico Cristóbal de Las Casas, defensor de los Indios y obispo de Chiapas. Los dos eran admiradores de Aristóteles, pero utilizaban los textos aristotélicos con visiones opuestas.[45] En efecto, según el Estagirita, los hombres de ingenio rudo y torpe (los

[43] Baste remitir a Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XVe au XVIIe siècle,* Paris, Didier, 1960.

[44] Sobre este tema, se ha escrito bastante. Se pueden confrontar las visiones de Ramón Hernández, *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista,* Madrid, BAC, 1995, Francisco Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano,* Barcelona, Anthropos, 1992 y Johannes Thumfart, *Die Begründung der globalpolischen Philosophie Zu Francisco de Vitorias, «relectio de indis recenter inventis» von 1539,* Berlin, Freie Universität Berlin, 2010.

[45] La controversia aludida ha ocasionado diversas publicaciones. Pueden verse en particular los trabajos siguientes: Ángel Losada, «The Controversy betwen Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid», en Juan Friede y Benjamin Keen (eds.), *Bartolomé de Las Casas in the History. Towards and Understanding of the Man and His Work,* DeKalb, Northern Illinois University Press, 1971, pp. 279-306; Lewis Hanke, *La humanidad es una: estudio acerca de la querella que, sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos, sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985; Alfredo Gómez Muller, «La question de la légitimité de la conquête de l'Amérique: Las Casas et Sepúlveda», *Les temps modernes,* 46, n° 538 (1991), pp. 1-19; Francisco Fernández Buey, «La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión»,

bárbaros) habían de hallarse sometidos, por ley de naturaleza, a los hombres de ingenio (los civilizados).

Para Sepúlveda, como lo indica por ejemplo en su *De justis bellis causis suscepti contra indos,* los indios viven como bárbaros, andan desnudos, viven como bestias y llevan cargas sobre los hombros como acémilas, son sanguinarios e idólatras, incultos e irracionales. Por ley natural, han de ser sometidos a los españoles, seres cultos y civilizados, lo que justifica la dominación de España en las Indias. Al contrario, para Las Casas, como lo señala por ejemplo en sus *Treinta proposiciones muy jurídicas,* los indios son seres apacibles, racionales y organizados, aptos para conocer la fe de Cristo. A pesar de la donación papal, la guerra de conquista (apoyada en el «requerimiento») es pues injusta así como la servidumbre que se ha impuesto a los naturales de esas tierras. La presencia española sólo sería aceptable por otras vías.

A raíz del debate, no se concluyó nada, pero Carlos V quedó preocupado y la política llevada a cabo en las Indias fue más precavida. Asimismo, el poder prohibió que Sepúlveda publicara su *Democrates* en que desarrollaba sus tesis. Frente al cronista real, representante de los intereses coloniales del poder central, Las Casas, que ha vivido en las Indias, en contacto con los indígenas, y sabe lo que pasa allá, se sitúa en los márgenes del sistema, viene de más allá de las fronteras de la península, y encarna la verdadera modernidad en su manera de plantear el problema.[46]

Quisiéramos insistir ahora sobre otro aspecto de los saberes humanísticos que vienen en cierto modo a presentar una doble faceta de la importancia alcanzada por el platonismo en el siglo XVI. Bien sabemos que la idea de esa belleza pla-

Boletín americanista, n[os] 42-43 (1992), pp. 301-347; *Id*., «Actualidad de una controversia: Valladolid, 1550-1551», Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, Cátedra UNESCO d'Estudis Interculturals, 2009, pp. 1-29.

[46] Bien sabido es que sobre las Casas y Sepúlveda se han multiplicado los trabajos después de los años 1950. En relación con el tema que nos ocupa, y dejando de lado los estudios sobre Las Casas, muy discutibles, de Ramón Menéndez Pidal y de Américo Castro, se pueden ver especialmente Marcel Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas (Historia, Ciencia, Sociedad),* trad., Barcelona, Península, 1976; Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los Indios,* trad., Barcelona, Ariel, 1976. Acerca de Juan Ginés de Sepúlveda, cabe ver las diversas publicaciones de Ángel Losada, en particular, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos,* 2a ed., Madrid, CSIC, 1973; Henry Méchoulan, *L'anti-humanisme de Juan Ginés de Sepúlveda: étude critique du «Democrates primus»,* Paris, Mouton, 1974; Elena Rodríguez Peregrina y Baltasar Cuart Moner, «Introducción» a *Obras completas* de Juan Ginés de Sepúlveda, I, Ayuntamiento de Pozoblanco, Salamanca, Artes Gráficas, 1995, pp. XXV-LXXXIII. Sobre el contexto, en general, pueden verse los trabajos clásicos de Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América,* México, Fondo de Cultura Económica, 1947; José A. Fernández Santamaría, *El Estado, la guerra y la Paz. El pensamiento político español en el Renacimiento, 1516-1559,* Madrid, Akal, 1985; Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América,* Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1949; Venancio D. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América,* 2a ed., Salamanca, «Biblioteca de teólogos españoles», 1951; etc. - Nótese, por fin, que estos problemas ya se transparentan en el célebre episodio guevariano del Villano del Danubio: véase nuestro libro, *Antonio de Guevara…* (cit. en n. 38), pp. 658-690.

tónica ideal, que implica armonía y proporción, no sólo ha inspirado obras pictóricas como el nacimiento de Venus de Boticelli y penetrado profundamente en textos literarios como las églogas de Garcilaso sino que también ha inspirado una concepción del hombre de Corte ideado por Castiglione, difundida en España por Boscán. Desde este punto de vista, el siglo XVI puede aparecer como un período muy favorable a la permanencia de la belleza de las formas y a la estabilidad armónica de los seres. Se podría hablar entonces de una visión apolónica del humanismo renacentista.

Y sin embargo, el siglo XVI es asimismo un período apasionado por la transformación de los cuerpos y la instabilidad de las estructuras correspondientes.[47] Hay que tener presente que para muchos humanistas influidos por el neoplatonismo la naturaleza se halla constituida por una materia animada en la cual las cosas comunican entre sí y, unidas por el mismo flujo vital, se interpenetran y cambian de forma.[48] Todo viene a tener vida y a ser dotado de ánima. Por ello, Marsilio Ficino considera que la tierra procrea como un ser humano,[49] Jérónimo Cardano observa los órganos de la digestión de animales y minerales[50] mientras Giordano Bruno ve a los astros empujados por el deseo.[51]

En ese universo animado de los neoplatónicos, lo esencial está escondido, pero el trabajo de la creación se prosigue y las metamorfosis se operan. Es ese

47 Sobre el particular, véanse Pierre Brunel, *Le mythe de la métamorphose,* Paris, Colin, 1974; Guy Demerson (ed.), *Poétiques de la métamorphose,* Saint-Etienne, Publications de l'Université, 1981; Claude-Gilbert Dubois (ed.), *L'imaginaire du changement en France au XVIe siècle,* Bordeaux, Presses Universitaires, 1984; Gisèle Mathieu-Castellani (ed.), *La métamorphose dans la poésie baroque française et anglaise,* Tübingen-Paris, Gunter Narr-Michel Place, 1980; Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile…* (cit. en n. 37); etc Ver también André Chastel, *Fables, formes, figures,* 2 vols., Paris, Flammarion, 1978. Desde otro punto de vista, véase asimismo, Guillermo Serés, *La transformación de los amantes,* Barcelona, Crítica, 1985.

48 Véase M. Jeanneret, *Perpetuum mobile…*, pp. 175-176.

49 *Cfr.* Marsilio Ficino, *Commentaires sur le banquet de Platon [Commentarium in Convivium Platonis]*, trad. Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956; *Id., Théologie platonicienne. De l'immortalité de l'âme [Theologia Platonica. De immortalitate animae],* trad. Raymond Marcel, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1964. Véanse, además, Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy,* Leyden, Brill, 2002; Pierre Magnard (ed.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance,* Paris, Vrin, 2001; Stéphane Toussaint (ed.), *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens,* Paris, Les Belles Lettres, 2002; Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino,* Roma, Edizioni dell' Ateneo e Bizarri, 1977; etc.

50 Véase en particular el *De subtilitate* de Girolamo Cardano, ed. crítica a cura di Elio Nenci, Milano, F. Angeli, 2004. Véanse además, Jean-Yves Boriaud, *Jérôme Cardan,* Paris, Les Belles Lettres, 2011; Anthony Grafton, *Cardamo's cosmos. The worlds and works of a Renaissance astrologer,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

51 Véase especialmente Giordano Bruno, *L'infini, l'univers et les mondes [De l'infinito, universo e mondi],* trad. Bertrand Levergeois, Paris, Berg International, 2000. De la extensa bibliografía sobre Bruno y con respecto al tema evocado, véanse Paul-Henri Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno,* Paris, Hermann, 1962; Hélène Védrine, *La conception de la nature chez Giordano Bruno,* 2a ed., Paris, Vrin, 1999; Luca Salza, *Métamorphose de Physis. Giordano Bruno: Infinité des mondes, vicissitude des choses, sagesse héroïque,* Naples-Paris, La Città del Sole-Ed.Vrin, 2005.

movimiento de transformaciones incesantes de los cuerpos lo que Leonardo da Vinci quiso explorar en las notas y dibujos que ha dejado.[52] De ahí la fascinación que han ejercido *Las metamorfosis* de Ovidio, uno de los libros más comentados, traducidos e imitados en el siglo XVI.[53] Piénsese, por dar sólo un ejemplo, en el magnífico soneto de Garcilaso: «A Dafne ya los brazos le crecían…».

Es que todo ser podía transformarse en animal, vegetal o mineral. Por ello aparecieron asimismo numerosos personajes monstruosos que pertenecen a varias categorías a un tiempo, de modo que ya no se sabe si son los hombres los que se vuelven animales o vegetales o bien si ocurre a la inversa, como lo ilustra Arcimboldo. Bien se comprende, también, la atracción y la difusión que, frente a los textos de Plutarco, pudo alcanzar la *Historia natural* de Plinio,[54] en particular el libro VII, que encierra una serie de casos monstruosos y el atractivo que esta materia, en expansión y en transformación, ha podido tener parar los hombres del siglo XVI.[55]

52 Véase por ejemplo, lo escrito por Erwin Panofsky en sus *Estudios sobre iconología,* trad., Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 255 y sigs. («El movimiento neoplatónico y Miguel Ángel»). Véase también, André Chastel, *Marsile Ficin et l'art*, Genève, Droz, 1996.

53 Para las traducciones de Ovidio en el Renacimiento, sigue siendo básico Rodolf Schevill, *Ovid and the Renascence in Spain,* Berkeley, University of California Press, 1913. Pueden verse, además, María Dolores Castro Jiménez, «Presencia de un mito ovidiano: Apolo y Dafne, en la literatura española de la Edad Media y el Renacimiento», *Cuadernos de Filología Clásica,* 24 (1990), pp. 185-222; Juan Francisco Alcina Rovira, «Nota sobre las 'Metamorfosis' de Ovidio en el Renacimiento (Corona de Aragón)», *Calamus renascens. Revista de humanismo y tradición clásica,* 10 (2009), pp. 7-15. De manera general, ver Gilbert Highet, *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental,* trad., 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1954; José María de Cossío, *Fábulas mitológicas en España,* Madrid, Istmo, 1998; Edgar Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento,* trad., Madrid, Alianza Editorial, 1997; etc. Por otra parte, piénsese, por ejemplo, en la difusión que alcanzó la *Philosofía secreta* (1585) de Juan Pérez de Moya, con muchas referencias a Ovidio (ver la ed. de Carlos Clavería, Madrid, Cátedra, 1995).

54 Sobre la influencia de Plinio, véanse especialmente las Actas del Congreso Internacional de Besançon (2009), ed. Alfredo Perifano, *Pline à la Renaissance. Transmission, réception et relecture d'un encyclopédiste antique.* Véanse además, Raquel Álvarez, *La Historia natural en los siglos XVI y XVII,* Madrid, Akal, 1991; Víctor Navarro Brotons y Enrique Rodríguez Galdeano, *Matemáticas, cosmología y humanismo en la España del siglo XVI. Los «Comentarios al segundo libro de la Historia natural de Plinio» de Jerónimo Muñoz,* Valencia, Universitat de València-CSIC, 1998. Recuérdese también que, además de las ediciones latinas de la *Historia natural,* salió a finales del siglo XVI la traducción de Jerónimo de Huerta, lo que debió de ampliar el conocimiento del libro de Plinio el Viejo: *Tradución de los libros de Caio Plinio Segundo, de la Historia Natural de los animales. Hecha por Gerónimo de Huerta* , Madrid, Luis Sánchez, 1599, BNE: R. 28744.

55 A pesar del deseo de depuración, debido al desarrollo del espíritu crítico y del cambio de significado que pueden alcanzar, los monstruos del Renacimiento continuan teniendo en gran parte las características formales de los de la época medieval. Recuérdese, por ejemplo, que el texto de Juan de Mandavila, que recorre los siglos XIV y XV, se publica en español y tiene varias ediciones a partir de la primera (1521), saliendo bajo el título de *Libro de las maravillas del mundo*, con varios grabados reveladores: *cfr.* la ed. moderna de Pilar Liria Montañés, que reproduce la de 1524, con los grabados, Zaragoza, Caja de Ahorros, 1979. Sobre el tema de los monstruos, se ha escrito bastante. Véanse, por ejemplo, los trabajos siguientes: Claude Lecouteux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne,* Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1981; Gilbert Lascault, *Le monstre dans l'art médiéval,* Paris, Klincsieck, 1973;

No extraña pues que haya podido cuajar en un libro tan extraño como el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada, publicado en 1570, en el cual se evocan varios monstruos y sucesos monstruosos «dignos de admiración».[56] Asimismo, en Francia, Ambroise Paré da a la luz, en 1573, un tratado titulado de manera significativa, *De monstruos y prodigios* que sale con diversas reproducciones iconográficas.[57] Tampoco hay que olvidar que esto tendrá una transcripción popular en las tan difundidas «relaciones de sucesos».[58] El número de tratados de este tipo con relación al Renacimiento, en latín y en lengua vulgar, estudiados en Francia por Jean Céard y en España por María José Vega es impresionante.[59]

Verdad es que los monstruos son un testimonio del poder de la creación (son un signo del Más Allá para los cristianos), pero, al mismo tiempo, el monstruo conduce a desplazar las fronteras del conocimiento, a exaltar un universo en perpetua gestación que abarca todas las formas de la vida. Cuando los humanistas recogen en libros historias e imágenes de prodigios y casos insólitos (como lo hicieron también Boaistuau, Tesserant y Belleforest) es para llevar adelante una exploración de la naturaleza en expansión, en continua transformación.[60]

Marginal en un principio, el tema de las metamorfosis ha venido a adquirir más importancia, conforme pasaba el tiempo, para el humanismo del siglo XVI.

Des monstres, Paris, «Les Cahiers de Fontenay», 1994; Santiago López Ríos, *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval,* Madrid, FUE, 1999; Claude Kappler, *Monstruos, demonios y maravillos a finales de la Edad Media,* trad., Madrid, Akal, 2004. Más directamente, con relación al siglo XVI, véanse Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVIe siècle, en France,* Genève, Droz, 1977; María José Vega, *Los libros de prodigios en el Renacimiento,* Bellaterra, Publicaciones del Seminario de Literatura Medieval y Humanística, Universidad Autónoma de Barcelona, 2002.

56 Véase Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas,* ed. Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982, en particular los tratados I, II y III.

57 Véase la ed. moderna, que encierra la reproducción de los grabados primitivos: Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges,* ed. Jean Céard, Genève, Droz, 1971.

58 Véanse, por ejemplo, Augustin Redondo, «Los prodigios en las relaciones de sucesos de los siglos XVI y XVII», en María Cruz García de Enterría *et al.*, *Les «relaciones de sucesos» (canards) en Espagne (1500-1750),* Paris-Alcalá de Henares, Publications de la Sorbonne-Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1996, pp. 287-303; José Julio García Arranz, «Las relaciones de monstruos en el contexto de la teratología ilustrada de la Edad Moderna», en Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro (eds.), *La fiesta,* Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1999, pp. 133-144; Patrick Bégrand, *Signes et châtiments, Monstres et Merveilles,* Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2004.

59 Véanse las obras de estos dos autores, citadas al final de la nota 55.

60 Pierre Boaistuau publicó sus *Histoires prodigieuses* en 1560. Véase la ed. moderna de Gisèle Mathieu Castellani (con reproducción de los grabados de la ed. *princeps*), Paris-Genève, Slatkine, 1996. Entre 1567 y 1575, tanto Claude de Tesserant como François de Belleforest prolongaron la gran difusión de los relatos de Boaistuau dando a la imprenta un segundo y un tercer libro de historias prodigiosas. En 1586, salió en castellano una traducción de varios relatos de los tres autores citados bajo el título de *Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaescidos en el Mundo. Escriptas en lengua Francesa por Pedro Bouistuau, Claude Tesserant y Francisco Beleforest. Traduzidas en romance Castellano por Andrea Pescioni, vezino de Sevilla,* Medina del Campo, Francisco del Canto, 1586, BNE: R. 11615. La edición siguiente vió la luz en 1603: Madrid, Luis Sánchez (un ejemplar en la BNF: 8^{O} Y^{2} 6291).

Por lo demás, una derivación de dicho tema, es el de las brujas, a pesar de las implicaciones religiosas que conlleva, como ya lo veremos.

Pero el humanismo implica el espíritu crítico, no sólo para recuperar y editar los textos auténticos de la Antigüedad clásica, sino también para purificar los textos sagrados (especialmente la Biblia) y los que se atribuían a los Padres de la Iglesia, como lo había ilustrado Erasmo. Y ese espíritu crítico se aplica asimismo a todos los conocimientos. Como es sabido, bien lo había manifestado Copérnico quien, utilizando la observación astronómica directa así como el nuevo método inductivo y deductivo, había podido invertir el sistema de Ptolomeo, negando que como este último lo había afirmado, la tierra fuera el centro inmóvil del universo. Al contrario, las observaciones críticas de Copérnico, vertidas en su gran tratado publicado en Nuremberg en 1543, *De revolutionibus orbium celestium*, le permitían adelantar que la tierra, con los otros planetas del sistema, giraba alrededor del sol. Es lo que iba a demostrar Galileo, gracias a su invento del anteojo astronómico, pues le permitió descubrir las fases de Venus intuidas por Copérnico.[61] Asimismo, el heliocentrismo coperniciano, asociado a la magia solar de Marsilio Ficino influenció profundamente las concepciones de Giordano Bruno, que era también astrónomo y matemático. Éste fue el primero en defender la ideación de un universo infinito, cuyo centro estaba por todas partes y la circunferencia en ninguna, constituido por un número infinito de sistemas solares semejantes al nuestro. Llegaba de tal modo a preconizar como meta final del pensamiento el conocimiento de dicho universo fundamentando tal conocimiento en la observación, la experiencia y la razón crítica.[62]

El espíritu humanista que inspira a los tres hombres de ciencia, la utilización de conocimientos puestos a su alcance gracias a la observación directa y a la reflexión crítica son el fundamento mismo del desarrollo científico que conoce el siglo XVI. No obstante, tanto Galileo como Bruno chocaron violentamente con la institución eclesiástica ya que sus ideas ponían en tela de juicio el texto biblíco, el cual suponía la inmovilidad de la tierra y la carrera del sol, y también menoscababan las enseñanzas de la Iglesia sobre el particular. Ellos, situados en los márgenes del sistema valorado por la autoridad religiosa, miraban con ojos críticos ese sistema y sus comentarios conducían a reemplazar una autoridad centralizadora por otra. Recuérdese que Bruno pagó con la hoguera su audacia de

61 Sobre estos temas, se ha escrito mucho. Baste remitir a unos pocos trabajos significativos: Jean-Jacques Szczeciniarz, *Copernic et la révolution copernicienne,* Paris, Flammarion, 2001; Maurice Clavelin, *Galilée copernicien*, Paris, Albin Michel, 2004; Paolo Galluzzi (ed.), *Novità celesti e crisi del sapere,* Firenze, Giunti Barberà, 1984.

62 Véase nota 51. Pueden añadirse los estudios siguientes: Antonella Del Prete, *Bruno, l'infini et les mondes,* Paris, PUF, 1999; Miguel Ángel Granada, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre,* Barcelona, Herder, 2002.

pensamiento y que Galileo, después de sufrir las cárceles inquisitoriales, tuvo que abjurar de sus declaraciones.[63]

Sin embargo, ese espíritu crítico, ostentado por los tres hombres de ciencia citados, es el que ha de permitir muchos adelantos científicos en el siglo XVI, estudiados especialmente, por lo que hace a España, por José María López Piñero.[64] No se trata aquí de seguir sus pasos sino de insistir en que la observación de la naturaleza, la experiencia y el razonamiento crítico vienen a orientar los saberes humanísticos de los científicos y es lo que, en diversos casos, los conduce a poner en tela de juicio esos saberes para que puedan surgir nuevos conocimientos. Para dar sólo un ejemplo de esta tendencia, bástenos evocar la manera de proceder del doctor Andrés Laguna, ese médico humanista influenciado por el ideario erasmista, a quien Marcel Bataillon, entre otros, dedicó varios estudios esclarecedores.[65] Laguna, que permaneció buena parte de su vida fuera de la península, era adicto a Galeno, a quien había dedicado un libro en latín, pero conocía la obra de Vesalio y había hecho disecciones de cadáveres en el Extranjero. Desde las fronteras, en Amberes, publica en 1555 un texto de Dioscórides, el médico y botanista antiguo, que traduce del griego al castellano, acompañándolo de un comentario y titulando la obra *Pedacio Dioscórides anazarbeo*.[66]

63 Véanse en particular, Hélène Védrine, *Censure et pouvoir: trois procès, Savonarole, Bruno, Galilée,* Paris, L'Harmattan, 2001; Morton Léonard Wanow, *Giordano Bruno, prisionero de la Inquisición,* Madrid, Ed. Apóstrofe, 1998; Bernard Faidutti, *Copernic, Képler et Galilée face aux pouvoirs,* Paris, L'Harmattan, 2011; Pietro Redondi, *Galileo herético,* trad., Madrid, Alianza, 1991, que se puede confrontar con Francesco Beretta, *Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition,* Fribourg, Université, 1998. Ver también, del mismo Beretta (ed.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?,* Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2005; Miguel Ángel Granada (ed.), *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno,* Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2001.

64 Véase especialmente José María López Piñero, *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII,* Barcelona, Labor, 1979.

65 Sobre el doctor Laguna, véanse Marcel Bataillon, «Le docteur Laguna et son temps» [resumen de un curso]*, Annuaire du Collège de France*, 63 (1963), pp. 481-485; *Id., Erasmo…*(cit. en n. 2), pp. 675-686, 690-692, etc.; *Id., Política y literatura en el doctor Laguna,* Madrid, Universidad, 1972; Teófilo Hernando, *Dos estudios históricos: vieja y nueva medicina,* Madrid, Espasa Calpe, 1982; María Jesús Pérez Ibañez, *El humanismo médico del siglo XVI en la Universidad de Salamanca,* Valladolid, Universidad, 1997; *Vida y obra del doctor Andrés Laguna,* Valladolid, Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1990; Miguel Ángel González Manjarrés, *Andrés Laguna y el humanismo médico: estudio filológico,* Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000; Juan Luis García Hourcade y Juan Manuel Moreno Yuste (eds.), *Andrés Laguna. Humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista,* Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001.

66 Sobre el *Dioscórides* de Laguna, véanse más directamente los trabajos siguientes: César E. Dubler, *La materia médica de Dioscórides: transmisión medieval y renacentista,* 6 vols., Barcelona, 1953-1959; Miguel Ángel González Manjarrés, *Entre la imitación y el plagio: fuentes e influencias en el «Dioscórides» de Andrés Laguna,* Segovia, Obra social y cultural de Caja Segovia, 2000. Ver también la introducción de Teófilo Hernando a la ed. del *Dioscórides* que utilizamos (*cfr.* nota siguiente). Esta introducción se ha publicado en libro: ver nota precedente.

Con relación a cada trozo de Dioscórides dedicado a una planta medicinal y a su empleo, el médico español añade un comentario propio (según una técnica ya analizada), que él llama *anotación.* En sus diversos comentarios, no vacila en contradecir a Dioscórides y a Galeno, basándose en la observación directa de las plantas, ya que él también ha herborizado en múltiples lugares, en su experiencia y en su reflexión crítica sobre algunas afirmaciones de los maestros antiguos que considera erróneas. Por ejemplo, acerca del empleo y de los efectos del eléboro, se fundamenta en su experiencia personal y en la de un amigo suyo, Roberto Dondoneo, profesor de medicina en Malinas, para afirmar, con referencia a lo escrito por Dioscórides y Galeno en relación con las propriedades de esta planta:

> La gran abundantia de seguríssimas medicinas que tenemos en nuestros tiempos, ha totalmente abalançado del común uso y quitádoles el crédito al uno y al otro veratro, llamado también eléboro: de los cuales hazían muy gran caudal aquellos antiguos professores del arte médica.[67]

Asimismo, ejerce irónicamente su espíritu crítico con referencia a la actividad de las brujas, cuando indica acerca de una planta:

> El camo de Plinio y el leontopodio que aquí descrive Dioscórides son una mesma cosa […]. Empero poco importa saber cómo se llama esta planta, pues no se halla *in rerum natura*, por razón que las hechizeras deven averla talado toda, para encender con ello tal llama de amor en los coraçones libres y descuydados que ninguna cosa baste para amatalla.[68]

Claro está que este pasaje, así como otros en que los comentarios burlones sobre el comportamiento de los clérigos y frailes así como sobre su mala vida se expresaban, en la línea del erasmismo,[69] fueron expurgados por la censura inquisitorial, que no podía tolerar lo que dice Pedro en el *Viaje de Turquía*: «¿Por qué tengo yo de creer cosa que primero no la examine en mi entendimiento?».[70] Una vez más, desde los márgenes de los reinos hispánicos, Laguna, en cierto modo portavoz de los saberes humanísticos, puede transgredir los códigos imperantes en la Península, tanto más cuanto que utiliza la lengua vulgar, como muchos humanistas que han valorado la lengua vernácula y la han adoptado en algunas

67 Nos hemos servido de la ed. facsímil de la de Salamanca, 1566: Andrés Laguna, *Pedacio Dioscórides Anazarbeo (1555),* 2 vols., Madrid, Instituto de España, 1968. *Cfr.* II, p. 467.

68 *Ibid.*, II, pp. 456-457.

69 Véase, por ejemplo, cómo Laguna se sirve, burlándose, de viejas creencias acerca del poder generativo de los frailes y las actualiza con referencia a ciertas plantas. En efecto, acerca de una de ellas, llamada «ombligo de Venus», de la cual dice que hay dos especies, llamándose una «oreja de monje», escribe lo siguiente: «Comidas las hojas de la primera (según dize Hippócrates) sirven a la generación de los machos: y aquellas de la segunda, a la de las hembras. Y pues en las orejas del Monje se halla tan gran virtud, ¿quál pensáys se debe hallar en las otras partes?» (II, p. 436).

70 Véase *Viaje de Turquía* (ed. cit. en n. 11), p. 278.

de sus obras para que sus consideraciones pudieran alcanzar el mayor número posible de lectores en el ámbito hispánico.

* * *

Frente a la forma de vida de los humanistas, que pertenecen a las clases altas y medias de la sociedad, hombres de letras apegados a los estudios clásicos y a la búsqueda de una nueva dignidad para el hombre, existen otros rumbos de vida, desarrollados a nivel popular, como los que adoptan o tienen que adoptar los marginados, o sea los que estan y viven al margen de la sociedad, por deseo de ésta o por decisión propia.

Aquí, sólo nos fijaremos en la forma de vida de dos tipos de marginados, la bruja y la beata, porque se trata de mujeres, cuando los humanistas son casi exclusivamente varones.

Nótese que la magia, a pesar del esfuerzo de reflexión crítica que corresponde a la época del Renacimiento, no está ausente del universo de los humanistas. Recuérdese que en el sistema de Marsilio Ficino, la magia solar, impregnada de platonismo, ha desempeñado un papel importante, que Cornelio Agrippa aparecía como el mago por excelencia, según Castiglione, que Giordano Bruno ha escrito sobre magia, ha sido uno de los grandes representantes de la tradición hermética y fue denunciado a la Inquisición por uno de sus discípulos porque éste estimaba no haber recibido del sabio los conocimientos mágicos que pensaba que el maestro poseía.[71] Desde Paracelso hasta Juan Bautista Della Porta, autor, entre otros libros, de la *Magia naturalis*, la magia está presente en el siglo XVI.[72] Es lo que atestigua también, a su modo, Pedro Ciruelo, matemático, filósofo y teólogo, en su tratado de 1530, titulado *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*.[73]

Hay que confesar que no es siempre fácil percibir lo que separa la magia de la hechicería. Tal vez se podría decir que el mago utiliza más bien las *artes naturales*, vinculadas por ejemplo a la astrología (véase el título del tratado de Della Porta) y la hechicería se serviría más bien de *artes sobrenaturales*, maléficas, unidas al mundo diabólico. Pero en la práctica, las diferencias son difíciles

71 Véanse, por ejemplo, *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento,* Wroclaw, Accademia Polacca delle Scienze, 1974; Allen G. Debus, *L'uomo e la natura nel Rinascimento,* trad., Milano, Rizzoli, 1999; Jean-Claude Margolin y Sylvain Matton (eds.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance,* Paris, Vrin, 1993; Brian Vickers, *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento,* trad., Madrid, Alianza, 1990; Eugenio Garin, *Ermetismo del Rinascimento,* Roma, Riunito, 1988; Frances A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética,* trad., Barcelona, Ariel, 1994.

72 Véanse en particular Charles Webster, *De Paracelso a Newton: la magia en la creación de la ciencia moderna,* trad., México, Fondo de Cultura Económica, 1988; Paolo Rossi, *La magia naturale nel Rinascimento,* Torino, Utet, 1989.

73 Nos hemos servido de la ed. siguiente: Pedro Ciruelo, *Reprouación de las supersticiones y hechizerías,* ed. Alva V. Ebersole, Valencia, Albatros Ediciones/Hispanófila, 1978.

de captar. Es que las hechiceras o las brujas, como decía la gente —y la Inquisición— utilizaban *artes mágicas*.[74]

No se trata en este trabajo de analizar los tratados escritos sobre brujería, como el *Maleus maleficarum*, sino de delinear una forma de vida marginada, la que corresponde a la que lleva la bruja.

Antes de seguir adelante, es necesario advertir que en el gran debate que tuvo lugar en Granada en 1526, en la junta de teólogos y juristas reunidos por el poder real, con ocasión de lo que se llamó «el negocio de las brujas de Navarra», una parte de los presentes pensaba que la brujería era un fenómeno real, inspirado directamente por el demonio (con desplazamiento efectivo de las brujas al aquelarre) y otros —la mayoría— pensaban que todo eso no era sino efecto de una imaginación enfermiza. Por ello, la junta preconizó medidas cautelosas y lenitivas acerca de los casos de brujería que se denunciaran al Santo Oficio.[75]

La bruja sólo asume generalmente el papel que se le atribuye a partir del momento en que la comunidad la ha designado como tal. La gran mayoría de implicaciones afectan desde luego a mujeres, es decir que, en una sociedad regida por los hombres, las culpables por definición son ellas, dado que a ellas se debe el pecado original. Son las que más facilmente pueden caer en las tentaciones diabólicas y firmar el famoso pacto con el Demonio. Las brujas aparecen de manera privilegiada entre las que ejercen actividades consideradas como capaces de utilizar la magia nociva: cocineras, curanderas, comadronas, etc. Además, estos oficios los ejercían mujeres de edad avanzada que, con frecuencia, vivían solas (muchas veces eran viudas), en lugares apartados, o sea fuera de la comunidad, en un mundo intermedio entre la cultura y la natura (para utilizar las categorías clásicas de Levi-Strauss), pero más cerca de la natura, o sea en el espacio de la no integración, el que permitía comunicar mejor con un Más Allá negativo, diabólico, opuesto al mundo integrado, comunitario del Más Allá divino.[76]

74 Véase Julio Caro Baroja, *Magia y brujería,* San Sebastián, Txertoa, 1987, «Estudios Vascos», XVII.

75 Véase nuestro libro, *Antonio de Guevara…* (cit. en n. 38), pp. 298-300).

76 Véanse unos cuantos trabajos significativos: Brian P. Levack, *La caza de brujas en la Europa moderna,* trad., Madrid, Alianza, 1995; Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo,* Madrid, Alianza, 1966; Gustav Hennigsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española,* trad., Madrid, Alianza, 1966; Sebastián Cirac Estopañán, *Aportación a la historia de la Inquisición española. Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca),* Madrid, CSIC, 1942; Francisco Fajardo Spínola, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna,* Las Palmas, Cabildo de Gran Canario, 1992; María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI,* Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000; Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia,* Madrid, Akal, 1979; Nicole Jacques-Chaquin (ed.), *La sorcellerie,* 2a ed., Fontenay-aux-Roses, «Les Cahiers de Fontenay», ENS Fontenay/Saint-Cloud, 1992; Nicole Jacques-Chaquin y Maxime Préaud, *Le sabbat des sorciers en Europe (XVe-XVIIIe siècles),* Grenoble, Jérôme Million, 1993; Robert Muchembled, *Sorcières, justice et société aux XVIe et XVIIe siècles,* Paris, Imago, 1987.

Por oralidad, las brujas llegan a ser depositarias de otro saber que el que rige la institución religiosa, de otra concepción del mundo, de un mundo invertido con relación al cristiano y por ello, censurado y perseguido. La bruja tiene pues que utilizar polvos, hierbas y ungüentos sospechosos, ensalmos, sortilegios, hechizos y meleficios, con oraciones invertidas, para ejercer su poder, sanando o enfermando a la gente, provocando amoríos, ocasionando engendros o muertes, etc. Todo un imaginario colectivo y negativo de exclusión se ha creado de este modo. Además, la bruja no deja de servirse de untos para volar (los cuales es posible que encerraran alucinógenos) e ir a la gran reunión diabólica, al aquelarre.

No hay que olvidar lo que hemos dicho ya acerca del concepto de metamorfosis, dado que ha permitido la constitución de un conjunto de creencias mágicas sobre las transformaciones de las hechiceras, aceptadas, por ejemplo, por Jean Bodin.[77] Estas transformaciones podían llegar a provocar casos de licantropía o también engendros monstruosos, de resultas de la copulación con el Demonio, en particular de cachorros, como se evoca en el cervantino *Coloquio de los perros*. En resumidas cuentas, la marginación espacial y social ocasiona la creación de otra forma de vida, favorece las condiciones de una transgresión con relación a los saberes oficiales y a la autoridad establecida, tanto civil como religiosa. Pero ello mismo transforma a las bruja, a quien en el imaginario colectivo se atribuye una serie de actividades maléficas, en chivo expiatorio, en cuanto la comunidad está en crisis.

Algo parecido, pero asimismo diferente, ocurre en el caso de las beatas.[78] Éstas también son mujeres solas y pobres (generalmente viudas), con frecuencia de cierta edad, que se retraen para vivir su cristianismo, reuniéndose para establecer una especie de comunidad de inspiración religiosa, que puede estructurarse en beatario, sin ser un convento de monjas. Lo que caracteriza a esas beatas es la vida muy sencilla y frugal que llevan, vestidas con hábitos de estameña más o

77 Véase Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* [1580], ed. moderna, Hisdesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1988. Se pueden ver varios trabajos sobre este texto en Gabriel-André Pérouse *et al*. (eds.), *L'œvre de Jean Bodin: Actes du Colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort,* Paris, Honoré Champion, 2004.

78 Sobre las beatas, véanse especialmente los estudios siguientes: Jesús Imirizaldu, *Monjas y beatas embaucadoras,* Madrid, Editora Nacional, 1978; Francisco Avella Chafer, «Beatas y beatarios en la ciudad y arzobispado de Sevilla», *Archivo Hispalense,* 198 (1982), pp. 99-132; James S. Amelang, «Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea,* Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1990, pp. 191-212; Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder,* Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer, 1994; Adela Tarifa Fernández, «Las beatas de Úbeda. Una forma marginal de vida religiosa, siglos XVI-XVII», *Anuario de Hespérides,* 1995, pp. 267-279; Adelina Sarrión Mora, «Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas. Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina», en José Martínez Millán (ed.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica,* 4 ts., Madrid, Ed. Parteluz, 1998, III, pp. 365-386.

menos mongiles. Lo que les anima es una ardiente preocupación espiritual y el deseo de alcanzar comportamientos más evangélicos, al margen muchas veces de la Iglesia oficial, lo que las hermana, desde este punto de vista, con aquellos humanistas cristianos deseosos de alcanzar un acendramiento espiritual. No obstante, algunas de esas beatas, llevadas por su afán de activa espiritualidad, compaginado con un extremado ascetismo, llegaron a ser proclives a desmayos, arrobos y hasta revelaciones.

Asimismo, unas cuantas, como Francisca Hernández en Valladolid o Isabel de la Cruz en Guadalajara, por los años 1520, no vacilaron, aún sin saber latín, en comentar oralmente el mensaje bíblico. De ahí que consiguieran bastante audiencia entre diversos hombres de Dios deseosos de acendramiento espiritual. Es lo que ocurrió por ejemplo con el minorita fray Juan de Cazalla, el futuro obispo. Posteriormente, por los años 1570, lo mismo pasó en Úbeda y Baeza con Juan de Dios o fray Juan de la Cruz.[79] Siendo varias de estas beatas terciarias de San Francisco, se hallaron influenciadas por la piedad franciscana y asimismo influenciaron a varios frailes franciscos. Del mismo modo, algunas, por ejemplo Isabel de la Cruz, desempeñaron un papel importante en el desarrollo de nuevas formas de espiritualidad, como las que preconizaban los llamados «alumbrados».[80]

Bien se comprende que la Institución eclesiástica mirara con muy malos ojos esos beatarios y la actividad de esas mujeres, de modo que la Inquisición embistió contra varias de ellas.[81] Lo decía claramente Melchor Cano, como representante de la Iglesia oficial, cuando, hacia 1560, hablaba de los perniciosos «conventículos» de las beatas a quienes él, y otros, calificaban de «mujercillas», indicando asimismo que sus ejercicios espirituales no eran sino «espiritualidad de rincón».[82] A finales del siglo XVI, el jesuita Pedro de Ribadeneyra diría algo parecido en su *Tratado de la tribulación:*

> Ha sido cosa lastimosa la muchedumbre de mujercillas engañadas que se ha visto en nuestros días en muchas y de las más ilustres ciudades de España, las cuales con sus arrobamientos, revelaciones y llagas de tal manera tenían movida y em-

79 Para ahorrar bibliografía, véase, por ejemplo, M. Bataillon, *Erasmo…* (cit. en n. 2).

80 Sobre los alumbrados, aunque con perspectivas diversas, véanse M. Bataillon, *Erasmo…*; Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y Filosofía (1525-1559),* Madrid, Taurus, 1972; Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630),* 2 vols., Madrid, FUE, 1978; Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticim in Sixteenth-Century Spain. The Alumbrados,* Cambridge, James Clarke, 1992; Álvaro Castro Sánchez (ed.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados,* Córdoba, Universidad de Córdoba-Fundación Séneca, 2010.

81 Véanse, John E. Longhurst, «La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición», *Cuadernos de Historia de España,* 25-26 (1957), pp. 279-303; Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla,* Madrid, FUE, 1978; María Palacios Alcalde, «Las beatas ante la Inquisición», *Hispania Sacra,* 40 (1988), pp. 107-131.

82 Véase Álvaro Huerga, *Historia de los alumbrados…* (cit. en n. 80), I, p. 270; *cfr.* también I, pp. 98-99. Véase además Melquíades Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700),* Madrid, FUE, 1975, pp. 259-260.

> baucada a la gente que trataban de oración y cosas de espíritu, que parecía que no tenía ninguno la que no se arrobaba y tenía estos dones extraordinarios.[83]

Situadas en los márgenes de la Iglesia, agrupadas muchas veces, con arrebatos de espiritualidad novadora, deseosas de desplazar la centralidad religiosa controlada por la Institución eclesiástica, esas beatas no podían sino chocar con dicha institución. Es que reemplazaban el comentario bíblico respaldado por la autoridad varonil del teólogo por otro comentario, el de unas pobres mujeres idiotas, el cual no podía sino ser desautorizado, y más allá, excluido y eliminado, así como las que lo expresaban.

* * *

El humanismo supone una adquisición y una utilización adecuada de los saberes clásicos con vistas al conocimiento de las auténticas Buenas Letras, inseparables de la dignidad del hombre. También supone un espíritu crítico que pone en tela de juicio, desde los márgenes del sistema, la centralidad autoritaria de los conocimientos y de las normas, lo que ocasiona una serie de transgresiones, muchas veces positivas. La forma de vida que le corresponde al humanista (el cual es casi siempre un hombre que pertenece a las clases sociales superiores o medias de la sociedad) se diferencia de otras formas de vida situadas al otro extremo social, entre las clases populares, sobre todo si se trata de grupos marginados, y más allá, de mujeres como las brujas o las beatas. Viviendo en los márgenes de la sociedad civil o religiosa, el trayecto vital de éstas no puede ser sino transgresivo y, con frecuencia, excluyente.

[83] Véase *Tratado de la tribulación* [1589], en *Obras escogidas* de Pedro de Ribadeneyra, ed. Vicente de la Fuente, Madrid, Atlas, 1952, BAE, 60, p. 439.