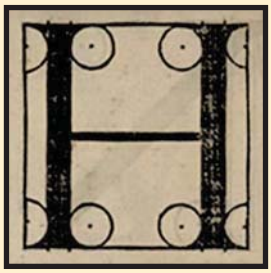
Aurora Egido
José Enrique Laplana (eds.)



Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos

Actas del Coloquio Hispano-alemán

COLECCIÓN ACTAS

COLECCIÓN ACTAS

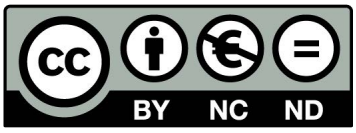
En colaboración con el proyecto **Saberes humanísticos y formas de vida en la Edad Moderna europea / Humanistenwissen und Lebenspraxis in der Frühen Neuzeit**, constituido por diversos grupos de investigación sobre el Humanismo en universidades alemanas (Münster, Köln, Tübingen, München, Bonn, Kiel) y españolas (Salamanca, Zaragoza, Autónoma de Barcelona, Rey Juan Carlos y Complutense de Madrid), la cátedra "Baltasar Gracián" de la Institución Fernando el Católico presenta las Actas del Coloquio Hispano-alemán "Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos", celebrado en Zaragoza en diciembre de 2010. En ellas, destacados especialistas procedentes de Francia, Italia, Suiza, Alemania y España, estudian los principios teóricos del Humanismo, así como sus desviaciones y transgresiones en ámbitos tan diversos como el arte, la ciencia, el biblismo, la organización de las disciplinas, las lenguas semíticas, el canon de autores grecolatinos o las relaciones hispano-italianas. En estas Actas se recogen también los proyectos de investigación alemanes y españoles relacionados con las Humanidades que se desarrollan actualmente en las universidades mencionadas, junto al Acta constituyente del Proyecto Hispano-alemán, origen de este y futuros coloquios internacionales.

Diseño de cubierta: A. Bretón

Motivo de cubierta: *La letra latina H (de Humanismo y Humanidades), con su geometría*, trazada por Juan de Ycíar y grabada por Jean de Vingles.
Juan de Ycíar, *Recopilacion subtilissima, intitulada Orthographia pratica: en la qual se enseña a escreuir perfectamente, ansi por pratica como por geometria todas las suertes de letras que mas en nuestra España y fuera della se vsan* (Zaragoza, Bartolomé de Nágera, 1548).

stitución "Fernando el Católico" : Institución "Fernando el Católico" : Institución

La versión original y completa de esta obra debe consultarse en:
https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3215



Esta obra está sujeta a la licencia CC BY-NC-ND 4.0 Internacional de Creative Commons que determina lo siguiente:

- BY (Reconocimiento): Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

- NC (No comercial): La explotación de la obra queda limitada a usos no comerciales.

- ND (Sin obras derivadas): La autorización para explotar la obra no incluye la transformación para crear una obra derivada.

Para ver una copia de esta licencia, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos

Actas del Coloquio Hispano-alemán

Zaragoza, 15-17 de diciembre, 2010

COLECCIÓN **ACTAS**

FILOLOGÍA

Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos

Actas del Coloquio Hispano-alemán

Zaragoza, 15-17 de diciembre, 2010

Editores

Aurora Egido y José Enrique Laplana

INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO» (C.S.I.C.)
Excma. Diputación de Zaragoza
ZARAGOZA, 2012

Publicación número 3150
de la Institución «Fernando el Católico»,
Organismo autónomo de la Excma. Diputación de Zaragoza
Plaza de España, 2 · 50071 Zaragoza (España)
Tels. [34] 976 28 88 78/79 · Fax [34] 976 28 88 69
ifc@dpz.es
www. ifc.dpz.es

© Los autores
© De la presente edición, Institución «Fernando el Católico» y Universidad de Zaragoza

ISBN: 978-84-9911-176-6
Depósito legal: Z-1316/2012
Preimpresión: Fototype, S.L.
Impresión: Huella Digital, S.L.

IMPRESO EN ESPAÑA. UNIÓN EUROPEA.

ÍNDICE

Nota de los editores
Aurora Egido y José Enrique Laplana 7

Presentación del Coloquio «Saberes humanísticos y formas de vida»
Aurora Egido 9

I

CONFERENCIAS

Desde los márgenes: transgresión de saberes humanísticos y de formas de vida en la España del siglo XVI
Augustin Redondo..... 17

Elogio y vituperio de los clásicos: el 'canon' de autores grecolatinos en el Humanismo español
Ángel Escobar..... 45

Humanismo semítico en España: relato de un desencuentro
Federico Corriente 81

Vacilando entre Edad Media y Renacimiento: Castilla y el Humanismo del siglo XV
Stefan Schlelein 91

Recentiores: en torno al comentario a tres humanistas italianos en la Europa del siglo XVI
Alejandro Coroleu 113

Biblismo, Humanismo y hebraísmo: lindes y encrucijadas
Luis Gómez Canseco 133

Columnas y hombres: teoría y práctica artística en la edad del Humanismo
Fernando Marías..... 151

Divisiones philosophiae. La evolución de las artes en los siglos XVI, XVII y XVIII
Helmut C. Jacobs 169

II

PROYECTOS

Acta constituyente de la red de investigación sobre el Humanismo..... 193

Los saberes del ocioso: Ocio, sociabilidad y saberes en el Siglo de Oro
Mechthild Albert 195

El arte de pronosticar entre seriedad científica y ciencia oculta:
La textualización de la fisiognomía en la literatura áurea española
Folke Gernert 203

La evolución del concepto de naturaleza en la temprana modernidad
y las consecuencias para la comprensión de la relación entre hombre
y sociedad
Wolfgang Matzat 209

Saberes humanistas y prácticas en la España de la temprana Edad Moderna
Christoph Strosetzki..... 213

Oficio de amante, oficio de poeta. Apuntes para un proyecto de
investigación en vías de gestación
Bernardo Teuber y Horst Weich 221

El proyecto *Erasmus Hispanicus*
Emilio Blanco..... 225

Propaganda y representación. Lucha política, cultura de corte y aristocracia
en el Siglo de Oro ibérico
Fernando Bouza 229

Oficios de la conciencia. Teoría de la censura y construcción del sujeto
en el siglo XVI
María José Vega 233

Baltasar Gracián y la cultura de su tiempo
José Enrique Laplana Gil..... 241

NOTA DE LOS EDITORES

El volumen que ahora presentamos, *Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos*, es el resultado del Coloquio Hispano-alemán que se desarrolló en la sede de la Institución «Fernando el Católico» de la Diputación Provincial de Zaragoza entre los días 15 y 17 de diciembre de 2010. En él se recogen las conferencias pronunciadas por destacados especialistas, procedentes de Francia, Italia, Alemania, Suiza y España, que analizaron el impacto de los principios teóricos del Humanismo y su ocasional transgresión en el ámbito de la filología, la ciencia o el arte.

Este Coloquio Hispano-alemán es fruto del Proyecto *Saberes humanísticos y formas de vida en la Edad Moderna europea / Humanistenwissen und Lebenspraxis in der Früben Neuzeit*, del que forman parte grupos de investigación sobre el Humanismo en universidades alemanas (Münster, Köln, Tübingen, München, Bonn, Kiel) y españolas (Salamanca, Zaragoza, Autónoma de Barcelona, Rey Juan Carlos, Complutense de Madrid). Por esta razón, a diferencia de publicaciones anteriores (*Mecenazgo y Humanidades en tiempos de Lastanosa*, Zaragoza, IFC, 2008; *La luz de la razón. Literatura y Cultura del siglo XVIII*, Zaragoza, IFC, 2010), en las cuales se añadían apéndices documentales y ediciones de textos, hemos considerado oportuno incluir, en esta ocasión, un apartado final donde queda constancia de la firma en Zaragoza de esta red de proyectos europeos, con detalle de sus contenidos. Los lectores podrán así tener noticia somera de cada uno de los grupos y de sus líneas de investigación más relevantes.

No podemos acabar esta nota sin mostrar nuestro agradecimiento a la Institución «Fernando el Católico» y a todos los profesores, investigadores y alumnos, así como a las becarias Aurora González y Almudena Vidorreta, que hicieron posible con su participación este Coloquio. Nuestra gratitud también se dirige a Christoph Strosetzki y Pedro Cátedra, organizadores de las dos reuniones anteriores del Proyecto en las Universidades de Münster y Salamanca, y a los profesores Ardnt Brendecke y Antonella Romano por sus conferencias sobre el Humanismo en relación con América y con la ciencia.

AURORA EGIDO
Directora de la Cátedra «Baltasar Gracián»

JOSÉ ENRIQUE LAPLANA
Universidad de Zaragoza

PRESENTACIÓN

Como directora de la Cátedra «Baltasar Gracián» de la Institución «Fernando el Católico», me complace dar la bienvenida a todos los participantes en el Coloquio Hispano-alemán «Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos». Una vez más, los trabajos de coordinación han corrido a cargo de José Enrique Laplana, director del Departamento de Filología Española de la Universidad de Zaragoza, a quien agradezco sinceramente su trabajo y entrega. También deseo dar las gracias más expresivas al director de la Institución Fernando el Católico, Carlos Forcadell, por su generosa ayuda, y a los profesores que, desde distintos puntos del mapa, se han acercado a esta ciudad para ilustrarnos con sus saberes y para plantear nuevos proyectos en el área de la investigación humanística. Por último, mi agradecimiento a las becarias Aurora González y Almudena Vidorreta, por su colaboración, y a todos los alumnos matriculados en el Coloquio por su asistencia, esperando que las sesiones del programa sean provechosas para su desarrollo intelectual y humano.

Como hemos apuntado en otro lugar, cualquier intento de vindicar las Humanidades debería ir acompañado de aquel sentido práctico que estas tuvieran en origen. El mismo que Heidegger reclamaba en su *Carta sobre el Humanismo* cuando decía que «el lenguaje es la casa del ser» y el hombre quien la habita, pero corresponde a los pensadores y a los poetas ser sus guardianes. En esa misiva, el filósofo alemán no solo alertaba contra el exceso de los «ismos», sino que avisaba del peligroso declive del pensamiento y de la realidad cambiante que el propio Humanismo había representado con el correr de los tiempos.

Más allá de aquellas cuestiones metafísicas relacionadas con el asunto, que Ernesto Grassi devolvería con posterioridad al terreno propiamente filológico que las Humanidades tuvieran en sus inicios, la epístola heideggeriana recogía una sentencia de Heráclito contada por Aristóteles (*De part. anim.* A5, 645 a 17), a propósito de las maravillas que contiene la naturaleza, que me gustaría recordar de nuevo. Vinculadas sus palabras a la tradición de la dignidad del hombre como *quidam Deus*, estas representaban sobre todo una idea sempiterna, al mostrar cómo, de la realidad prosaica que lo rebaja a su ser miserable, podían surgir formas excelsas del pensamiento:

> Se cuenta un dicho que supuestamente le dijo Heráclito a unos forasteros que querían ir a verlo. Cuando ya estaban llegando a su casa, lo vieron calentándose

> junto a un horno. Se detuvieron sorprendidos, sobre todo porque él, al verles dudar, les animó a entrar, invitándoles con las siguientes palabras: «También aquí están presentes los dioses».

Situar a un gran filósofo junto al fuego en el que se fabrica el pan de cada día no deja de ser un buen revulsivo, sobre todo en tiempos de crisis como los actuales, tan poco proclives a la hora de valorar los estudios humanísticos. Santa Teresa lo dijo siglos más tarde, a su manera, cuando hablaba de que también Dios andaba entre los pucheros. Sentencia que se ha vulgarizado por surgir en un entorno conventual femenino, pero que también se puede entender desde esa perspectiva en la que, como la fragua de Vulcano pintada por Velázquez, el territorio de lo divino o elevado aparece milagrosamente en el humilde ámbito de lo más prosaico y cotidiano.

Recordemos que el Renacimiento erigió sobre los cimientos de las miserias humanas el templo de la dignidad, vinculándola precisamente al ejercicio de las Humanidades, constituyéndolas en su salvaguarda. El tema es bien conocido y las letras hispánicas aportaron a la cadena temática algunos señeros eslabones más allá de las consabidas *laudes litterarum* y de las prolusiones universitarias. Pensemos en Luis Vives o en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva. Pero esas y otras valoraciones del conocimiento y del espíritu, incluso en el ámbito de lo religioso, también dejaron al descubierto el peso de las susodichas miserias humanas, como demuestran las ascensiones de fray Luis de León o el *Primero Sueño* de sor Juana Inés de la Cruz, mostrando, una vez más, que los altos vuelos poéticos e intelectuales, como la búsqueda de la excelencia, han estado también llenos de fracasos y descensos.

La afirmación y defensa del saber humanístico alcanzó formas muy diversas a lo largo de los siglos, dependiendo de las circunstancias históricas. Como recuerda Nicholas Mann, los *Studia humanitatis* y el oficio de humanista implicaron una práctica que hacia 1809 se transformaría en concepto, al sustantivarse el calificativo *Humanismo* como expresión de los valores de la Antigüedad grecorromana rescatados por el Renacimiento. Asumir que primero fueron los humanistas y los estudios humanísticos, y que el concepto de Humanismo fue una invención muy posterior no deja de ser interesante, y no solo por cuestiones historiográficas. Como ha ocurrido en tantas ocasiones, incluido el proceso creativo de la *Poética* de Aristóteles o el de la evolución de los nuevos géneros en el Renacimiento, lo cierto es que la práctica se adelantó una vez más a la teoría que la convirtiera más tarde en regla artística.

El afán por la cultura y por las letras, la esencia de los *Studia humanitatis*, no nació ni se desarrolló de la misma manera en todos los países, por lo que es necesario estudiarlo en el momento y en el contexto en el que surgieron. Pero también es cierto que su proyección universal obliga a análisis de conjunto y a estudios transversales que tengan siempre como fondo el paisaje de la cultura

grecolatina sin desdeñar otros de obligada referencia. Por otra parte, conviene no perder de vista que las bases del Humanismo fueron filológicas, pues, como recordaba Michael D. Reeve, a propósito de la erudición humanística, todo empezó con la búsqueda de las obras clásicas y el estudio de las mismas a través de la crítica textual, el comentario y el método analítico, que tanta importancia conferiría a la gramática. De ese modo, el buen conocimiento de la lengua se convirtió en el medio necesario para acceder luego al resto de los saberes.

La necesidad de volver a la retórica, la poética y la dialéctica clásicas, no debe hacernos olvidar cuanto supusieron los estudios bíblicos en un mundo cristianizado que sin embargo, y precisamente por ello, olvidó cuanto la cultura árabe había representado en la Edad Media a la hora de transmitir conocimientos. El debate entre filólogos y filósofos, por no hablar del que todas las disciplinas mantuvieron respecto a la teología o a la ciencia, se manifestó de formas muy diversas y hasta cruentas, aunque en muchos casos fuera enriquecedor, como es el caso de la vinculación, cada vez más fructífera, entre literatura y arte.

La necesidad de relacionar las formas de vida con los saberes humanísticos a todos los niveles es asunto complejo y de una ambición que rebasa cualquier intento de simplificarlo. En esta ocasión, se ha querido acotar la perspectiva situando esa alianza en el territorio conflictivo planteado por los usos y abusos que se hicieron de las disciplinas humanísticas en algunos de sus ámbitos. Iniciamos así un camino que sin duda nos permitirá nuevos planteamientos en reuniones futuras. Sobre todo porque, como podrán comprobar por los distintos programas integrados en el Proyecto Hispano-alemán del que daremos cuenta, la cronología se extiende mucho más allá del Renacimiento propiamente dicho. Y no solo hacia atrás, para conocer sus fundamentos y precedentes, sino hacia etapas posteriores que, pese a la actual división tajante que ofrece el concepto moderno de Barroco, dicho período necesita constantemente del concurso de los *Studia humanitatis* y de lo que hoy entendemos por Humanismo a la hora de estudiarlo.

Lejos de la linealidad de una historia de la cultura que avanza ineluctablemente hacia el mundo moderno, William J. Bouwsma, en *El otoño del Renacimiento. 1550-1640* (Barcelona, Ed. Crítica, 2001), ha planteado la necesidad de analizar todo un movimiento en dirección contraria que cuestionó los presupuestos del Humanismo para crear nuevos géneros o descubrir otros mundos desde la crítica y desde la desconfianza. Avalando sus argumentos con las obras de Montaigne, Cervantes, Galileo, Shakespeare o Descartes (e incluso si añadimos, por nuestra parte, la de otros escépticos como Gracián), lo cierto es que las Humanidades siguieron probando su capacidad y riqueza precisamente por sobrevivir en otros géneros y formas que permitieron abrir nuevos caminos a la invención.

Claro que también cabría añadir cuanto la evolución del primer Humanismo supuso en todos los países no solo en su devenir temporal, sino en su aplicación real. Asunto del que ya trató hace años Luis Gil al denunciar la decadencia su-

puesta por el caso de España, donde el panorama educativo fue tan demoledor respecto al estudio de las lenguas y los autores grecolatinos. Y todo ello pese a esfuerzos tan señeros como los de Vives, Maldonado o Baltasar de Céspedes, por poner algunos ejemplos, o de cuanto la cultura española e hispánica pudo ofrecer en el ámbito de la creación literaria.

A la tarea de dibujar desde los márgenes el perfil de la tradición clásica recuperada por el Renacimiento en determinados textos y contextos culturales, literarios y artísticos, dedicarán estos días sus conocimientos especialistas provenientes de distintos lugares de Europa. Ahora que dicho continente ofrece un panorama de cohesión inusitado en épocas pretéritas, quizás sea más necesario que nunca ahondar en nuestras raíces y sobre todo en los lazos de unión que han permanecido a través de los siglos.

El trazado antitético entre la Edad Media y el Renacimiento no ha dejado de ser una invención postiza que la crítica ha ido desmontando con más o menos fortuna. A estas alturas, son bien conocidos los peligros que representa oponer la luminaria del Renacimiento a una etapa supuestamente oscura como la medieval. De ahí que, en la medida de lo posible, este Coloquio trate de presentar algunos de los precedentes más señeros del Renacimiento, procurando mostrar hasta qué punto hubo conflictos entre la resurrección clásica y la realidad histórica o literaria del momento.

Desde el secular desencuentro de la cultura europea con la cultura árabe, al humanismo americano, pasando por la resurrección del canon grecolatino y sus distintas proyecciones en España, Italia y otros lugares de Europa o América, se trazará un discreto mapa, tanto temático como cronológico, en el que no faltarán las incursiones en la historia del pensamiento, la ciencia, la literatura y el arte. Los usos y abusos a los que se refiere el título conformarán esa doble faz o «cara janual» (como la llamaba el mencionado jesuita aragonés) que siempre presenta la historia de la cultura y la de las costumbres.

Hace unos días Patricia Cohen, en un artículo publicado en *The New York Times* (cf. *El País,* 2-12-2011) con el título «La erudición, bajo el prisma de la tecnología», aludió al *Proyecto Cartografía de la República de las Letras* (nytimes.com/books) en el que se plantean los nuevos retos del Humanismo en el siglo XXI. A través del mismo, estudiosos de diez países europeos tratan de afrontar actualmente el problema que los nuevos formatos digitales suponen para los humanistas en la era de internet. Al comentar sus propuestas, Cohen recogía unas palabras del profesor de la Universidad de Princeton, Anthony Grafton, quien, asombrado por los avances que las «humanidades digitales» podían suponer para la investigación, decía:

> Soy un creyente en la cuantificación. Pero no creo que la cuantificación pueda resolverlo todo. Buena parte de la erudición humanística tiene que ver con la interpretación… Es fácil olvidar que los medios digitales son un medio y no un fin.

La frase del reconocido humanista exponía bien a las claras que vivimos tiempos nuevos y que las nuevas tecnologías ofrecen sin duda amplísimas posibilidades, pero estas deben estar al servicio del conocimiento, y no al revés, como ocurre en tantas ocasiones.

Nuestro Coloquio y nuestro Proyecto no van a tratar específicamente de tal desafío mediático, sino de los usos y abusos que los presupuestos humanísticos supusieron en la Edad Moderna, aunque sus integrantes se sirvan sin duda, como no podía ser menos, de dichos medios y métodos actuales. Desde tal perspectiva, el Humanismo se revisará a nueva luz, tratando de ofrecer un panorama amplio a cargo de distintos especialistas que sirva de base, como decimos, para futuras discusiones y encuentros.

Si en ocasiones anteriores hemos organizado distintos cursos y jornadas desde la Cátedra «Baltasar Gracián», en este caso, una circunstancia especial ha ensanchado límites y fronteras, al incardinarse en el ya mencionado Proyecto «Saberes humanísticos y formas de vida en la Edad Moderna europea». En él se integran distintos grupos de investigación, procedentes de las universidades alemanas de Münster, Colonia, Tubinga, Munich, Bonn y Kiel, junto a otros españoles, provenientes de las Universidades de Salamanca, Zaragoza y Autónoma de Barcelona, así como de la Universidad Complutense y de la Universidad Rey Juan Carlos. Emanado de anteriores encuentros en Münster y Salamanca, este Proyecto Hispano-alemán nace con vocación de futuro, como podrá comprobarse en las sesiones dedicadas al mismo y en los documentos institucionales que se publicarán junto a las Actas, donde cada coordinador expondrá las líneas de investigación de su grupo. Gracias a ello, tendrán ocasión de comprobar el alcance de una empresa que esperemos sea fructífera y sirva para intercambiar opiniones y programas entre profesores y jóvenes investigadores de Alemania y España.

Por último, deseo referirme a la aparición del volumen *La luz de la razón. Literatura y Cultura del siglo XVIII*, que acaba de publicar en Zaragoza la Institución Fernando el Católico, donde se recogen las Actas de las Jornadas que se celebraron con tal motivo hace un año. Dedicado a Ernest Lluch, catedrático de Historia de la Economía, Ministro de Sanidad y Rector de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, que fue asesinado vilmente hace diez años por ETA, sus páginas pretenden ser un tributo hacia una persona que tenía por lema el dicho de Kant: *Sapere aude* («Atrévete a saber»), que bien puede servirnos a todos como preciosa señal, de hoy para mañana y para muchos días.

Ojalá que, tanto las conferencias como la mesa redonda relativa al Proyecto Hispano-alemán que aquí se presenta, sirvan para mejorarnos como estudiosos y como personas. Y ojalá también que quienes nos visitan disfruten de su estancia zaragozana, para que, cuando vuelvan a sus casas, guarden un buen recuerdo de ella. Pues, como demostró Rainer Maria Rilke en *Trilogía española* y *Al Ángel*, es desde la distancia como mejor se construye el recuerdo de las ciudades en el

almacén de la memoria. Me permitirán, por todo ello, que, para cerrar la presentación de este encuentro humanístico hispano-alemán, lea (en la traducción de Jaime Ferrero Lanfarte) uno de los *Poemas a la noche* de Rilke, surgidos a la zaga de san Juan de la Cruz durante su viaje a España, pero escritos en París entre 1913-1914:

Levantando del libro la mirada,
de las próximas, numerables líneas,
lejana la plenitud de la noche,
oh, cómo se reparten con mesura estelar
instados sentimientos,
como si se soltase
un ramillete de flores campestres:
Juventud de las leves,
vacilar declinante de las graves,
curvatura morosa de las tiernas,
placer de relación por todas partes,
y codicia en ninguna:
mundo en demasía y Tierra bastante.

Zaragoza, 15 de diciembre de 2011

AURORA EGIDO
Directora de la Cátedra «Baltasar Gracián»

I

CONFERENCIAS

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.

ELOGIO Y VITUPERIO DE LOS CLÁSICOS: EL 'CANON' DE AUTORES GRECOLATINOS EN EL HUMANISMO ESPAÑOL

ÁNGEL ESCOBAR

1. De la lista al 'canon': algunos hitos en la selección de autores

Los autores grecolatinos, en cuanto transmisores necesarios de un legado apreciable pero vasto y difícil de manejar, apenas fueron objeto de escrutinio riguroso durante nuestra Edad Media; quizá gracias a ello lograron permear, de manera bastante indivisa y acrítica, nuestro Humanismo en su conjunto, siempre dentro de la inmensa penuria bibliográfica y cultural que había impuesto la singular coyuntura histórica que atravesó la Península durante varios siglos, bien sintetizada por Luis Gil (2003: 9):

> Un hecho separa a España de otros países como Italia, Francia, Suiza o Alemania: la solución de continuidad con la tradición clásica que trajo consigo la invasión árabe a comienzos del siglo VIII, cuando se inicia la época benedictina y se está a las vísperas del renacimiento carolingio. Durante siglos se vive en una 'sociedad de frontera', de *far west*, como muy gráficamente ha denominado José Luis Moralejo a nuestra Edad Media [...]. En España no hay una parádosis propia del legado literario latino [...]. De ahí que *a priori* quedara excluida la intensa actividad de los cazadores de códices que caracterizó al Quattrocento italiano. Con ello faltó uno de los principales acicates del movimiento humanístico.[1]

Desatendiendo en lo posible este condicionamiento esencial de nuestra transmisión o 'parádosis', nos ocuparemos aquí muy sumariamente de la relativa fortuna de los clásicos en el Humanismo español, así como de las dificultades adicionales —a menudo heredadas— que algunos de ellos experimentaron durante

[1] Hoy ignoramos casi totalmente lo que pudieron contener las bibliotecas tardoantiguas y visigóticas antes de la invasión musulmana (si textos abundantes, como declaran los *Versus in bibliotheca* isidorianos, o más bien —según Díaz y Díaz señaló a menudo— fuentes de mera «erudición clásica»), pero la opinión de Gil parece confirmada en lo esencial por el testimonio de nuestras bibliotecas medievales. Por resumir, ni en los monasterios pirenaicos visitados por Eulogio a mediados del siglo IX (Álbaro, *Vita Eul.* 9, ed. J. Gil), ni en el Ripoll del abad Oliba a principios del XI (cf. Gil 1997: 648-50, Zimmermann 2003: 681), pudo darse ya, por desgracia, el esplendor de una lista de obras como la que ofrece el *Berol. Diez. B. Sant.* 66, pp. 218-9 (*CLA* VIII 1044), de la Italia de finales del siglo VIII (cf., últimamente, Gorman 2004).

su proceso de selección, planteando finalmente la cuestión de si el concepto de 'canon', hoy tan en boga, es instrumento eficaz —o más bien no— para el estudio de tales vicisitudes en la valoración humanística de los autores antiguos.

El concepto de 'canon' como «lista de autores selectos» se documenta en Occidente con claridad desde época helenística, si bien no se designa en las fuentes griegas mediante el sustantivo κανών («medida», «criterio» o «norma», de acuerdo con el significado de su raíz semítica; cf. gr. κάννα, «caña»),[2] sino que se alude a él mediante formas del verbo «elegir» (ἐγκρίνειν) y afines:[3] los autores seleccionados (ἐγκριθέντες) constituían, en realidad, un conjunto más o menos extenso de κανόνες o «referentes» dentro de cada género o estilo, luego consagrados —sobre todo en los ámbitos escolares y retóricos— como de especial utilidad para la formación educativa y para el ejercicio de la μίμησις (cf. Cavallo 1986, Otranto 2000: XXI). Los romanos recurrieron para nombrar estas listas de autores a términos como *ordo* o *numerus* (en el caso de Quintiliano),[4] así como —desde

[2] Pese a su dilatado y muy diverso uso, de Homero en adelante, κανών no se documenta con el significado de «modelo lingüístico o literario» hasta muy tarde: cf. p. ej. Cic., *Fam*. XVI 17 (186 Shackleton Bailey), 1 (en referencia a su secretario, Tirón): *tu, qui* κανὼν *esse meorum scriptorum soles*; parece afín el significado de *regula* en *Or*. 231 (*ab Atticorum regula absunt*) y *Opt. gen*. 23. Dionisio de Halicarnaso adjetiva a veces el término (ἄριστος / κράτιστος κ., καλοὶ καὶ δεδοκιμασμένοι κανόνες) o lo asocia con otros como ἀρχέτυπον, ὅρος o χαρακτήρ (cf. Aujac 2002: 236-7, *s. v.*); el tecnicismo retórico ἰδέα también ofrece un significado bastante próximo (Rutherford 1998: 3).

[3] Cf. Pfeiffer 1981: 369-72, quien alude al posible origen filosófico de este uso (cf. Platón, *Rep*. 377c), quizá enfatizado en exceso por Too 2004: 145 (Engkrinein *points to the moralistic dimension of the Alexandrian canon*). La acepción de κανών como referente moral —bueno o malo— se documenta claramente en pasajes como Eur., *Hec*. 602, *El*. 52, o Arist., *Eth. Nic*. 1113a33 (y se asumirá, de algún modo, en la definición catoniana de *orator*, retomada por Cic., *De or*. II 85: *vir bonus dicendi peritus*; cf. asimismo *Inv*. I 5, en alusión a la suma de *virtus, auctoritas* y *eloquentia*). Cabe aludir, en este contexto, al viejo *Canon* de Policleto (s. V. a. C.), donde se definía la belleza como equilibrio, armonía o simetría entre el conjunto de las partes, según apunta Galeno, *De plac. Hipp. et Plat*. V 426 (p. 308, ll. 13-27 De Lacy), *De temper*., I, p. 566, l. 14 K.: al igual que la salud depende de la «simetría» entre frío y calor, humedad y sequedad, así también la belleza corporal de la simetría entre los miembros (τῶν μορίων συμμετρία; cf. Asper 1998: cc. 870-1), según el modelo que ofrece la naturaleza misma (Gal., *De usu part*. XVII 352). Sobre lo «clásico» considerado en términos similares, frente a lo «desproporcionado» (Garin 1987: 12), «bárbaro» o «manierista», cf. Citroni 2003b: 4, 17-8, 2006b: 227, 229-30. La idea del término medio como ideal artístico se apuntaba ya en Plat., *Crat*. 431c y Arist., *Eth. Nic*. 1106b9-11, y estaría encarnada p. ej. en Virgilio, frente a Galo, en opinión de Gagliardi 2011 (sobre la base de *Buc*. X 73-4).

[4] Cf. I 4, 3: *sed auctores alios in ordinem redegerint* [*sc. veteres grammatici*]*, alios omnino exemerint numero*; X 1, 54: *Apollonius in ordinem a grammaticis datum non venit, quia Aristarchus atque Aristophanes, poetarum iudices, neminem sui temporis in numerum redegerunt*; 59-60: *ex tribus receptis Aristarchi iudicio scriptoribus iamborum ad ἕξιν maxime pertinebit unus Archilochus* (cf. Cic., *Att*. XVI 11, 2); 85: *Idem nobis per Romanos quoque auctores ordo ducendus est*. El término *numerus* lo retomó p. ej. Isid., *Etym*. VIII 7, 10 (*Lucanus ideo in numero poetarum non ponitur*), sobre la base de Serv., *ad Aen*. I 382, así como Nebrija, bajo un lema significativo a nuestros efectos (*Vocab*. 1495, s. v. *canonizar*: *in numero divorum refero*). A *ignoti auctores aut improbati* aludía Séneca, por el contrario, en *Tranq. an*. 9, 6. El término *index* alude más específicamente a «catálogo de biblioteca» (al igual que *designatio* en Cic., *Att*. IV 4a, 1): cf. Cicerón, *Hort*., frag. 12 Ruch (*Qua re uelim dari mihi, Luculle, iubeas, indicem tragicorum, ut sumam qui forte mihi desunt*); Sén., *Epist*. 39, 2, en referencia a un *index philosophorum* (quizá del tipo

una perspectiva algo distinta— a *classis* y *classicus* (cf. Cicerón, *Acad*. II 73 y Frontón *ap*. Gelio XIX 8, 5, respectivamente; el adjetivo se retomará con éxito desde finales del siglo XV, a partir al menos de Filippo Beroaldo, y será luego adoptado por otros humanistas europeos de relieve; cf. Citroni 2006b: 208, 2010).

Cabe destacar que lo que se vislumbra en las fuentes más antiguas a este respecto no es una discusión en torno a la excelencia literaria de los autores incluidos en tales listas (como la practicada de manera agonística en la Grecia clásica, ya parodiada por Aristófanes en *Ranas* y luego más o menos estandarizada; cf. Cancik 2003). Tras la labor realizada por Calímaco en materia de catalogación, en sus célebres Πίνακες,[5] los gramáticos alejandrinos se ocuparon sobre todo, en cuanto filólogos, de cuestiones de autenticidad y género literario, estableciendo así —además de múltiples ediciones y comentarios— catálogos de autores «selectos» (y, en tal medida, un 'canon', según Zetzel 1983: 98), pero desprovistos de oficialidad y sin un interés pedagógico expreso o inmediato.[6] Les preocupaba si un autor griego garantizaba un buen uso lingüístico y estilístico, pero no tanto el lugar concreto que su autoridad ocupaba en un determinado *ranking* literario. En Alejandría primó el afán de conservación (frente al grave riesgo de pérdida que sufrían ya numerosos textos, incluso de autores consagrados), así como la labor de edición y clasificación bibliográfica, muy por encima del «juicio literario» propiamente dicho; primó la perspectiva del gramático sobre la del preceptor o la del mero lector, de modo que en época antigua, según la vieja tesis de Radermacher, no parece haber existido en ningún momento selección alguna con función de 'canon', en el sentido que suele darse hoy al término,[7] sino más bien un cierto afán de exhaustividad (cf. Citroni 2003a: 10, 2005: 24).

contenido en el *P. Duke* inv. G 178, según Otranto 2000: XXIII), *Tranq. an*. 9, 4; Quint. X 1, 57 (*ut non indicem certe ex bibliotheca sumptum transferre in libros suos possit*).

5 Π. τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν, ἐν βιβλίοις κ΄ καὶ ρ΄, según el título que ofrece la Suda (Πίναξ τῶν παντοδαπῶν συγγραμμάτων lo denominaba Aten. XIV 643e), luego complementados por Aristófanes de Bizancio (Aten. VIII 336de, IX 408f). En general cf. Calím., *frag. gramm*. 429-53 Pf., de donde se deduce una ordenación bibliotecaria según géneros literarios y, como parece desprenderse del frag. 435 [= Aten. XIV 643e], con ordenación alfabética de autores en algunas secciones (Otranto 2000: XII).

6 La metodología seguida tampoco es fácil de precisar. Quizá se observe cierta preferencia por selecciones de tres, siete, nueve o diez autores (Citroni 2003a: 15, Hägg 2010), así como una tendencia «teleológica» u «organicista» de corte aristotélico (*Poet*. 1449a13, Cic., *Brut*. 71; cf. Citroni 2003a: 15 y, para el caso del *De poetis* varroniano, Dahlmann 1963), tendente en principio a favorecer la ordenación cronológica (e, indirectamente, jerárquica, en los casos de sincronía), frente a la alfabética. A las listas o ἀναγραφαί elaboradas en Pérgamo alude Aten. VIII 336e; sobre la posible influencia de la «escuela literaria» de este centro de cultura en las fuentes de Quintiliano, cf. Cousin 1935: 565-70.

7 Cf. 1919: cc. 1875-6, 1878 (*vor dem Ausgang der Antike hat keine Auswahl in dem Sinne kanonische Geltung gehabt, dass sie für alle Zeit bestimmend blieb; Geschmack und Neigung liessen der Subjektivität freien Raum*), y de manera similar, Regenbogen 1950: 1455-62 o, recientemente, O´Sullivan 1997: 32, 40 (*'authoritative lists' of ancient writers did not exist*), Morgan 1998: 79, n. 56 (*there was no fixed canon of Greek (or Latin) authors in the Hellenistic and Roman periods. Though a number of authors present lists of*

Sólo excepcionalmente se indica de manera expresa que en las listas se incluía a «los mejores», si bien es esto lo que sugiere Quintiliano a propósito de los cómicos griegos (*Inst. or.*, X 1, 66: *Plures eius auctores, Aristophanes tamen et Eupolis Cratinusque praecipui*; cf. ya Hor., *Sat.* I 4, 1) y otras veces mediante el uso de expresiones de connotación claramente jerarquizante,[8] lo cual no le impide, p. ej., dejar «sin juzgar» (*iniudicatum*) el disputado caso de la prelación existente entre los tres trágicos griegos, por considerar que se encuentra fuera de su objeto (X 1, 67: *quorum in dispari dicendi via uter sit poeta melior inter plurimos quaeritur. Idque ego sane, quoniam ad praesentem materiam nihil pertinet, iniudicatum relinquo*).[9] Un siglo antes, Cicerón no dudaba en atribuir «un parecido mérito» a todos y cada uno de los oradores presentes en determinadas listas, tanto griegos como romanos, aun reconociendo la gran diversidad de sus estilos (siempre caracterizados de una manera genérica, mediante un simple sustantivo o adjetivo;[10] cf. *De or.* III 27-28: *omnibus par paene laus in dissimili scribendi genere tribuitur!*; *suavitatem Isocrates, subtilitatem Lysias, acumen Hyperides, sonitum Aeschines, vim Demosthenes habuit. Quis eorum non egregius? tamen quis cuiusquam nisi sui similis? gravitatem Africanus, lenitatem Laelius, asperitatem Galba, profluens quiddam habuit Carbo et canorum. Quis eorum non princeps temporibus illis fuit? et suo tamen quisque in genere princeps*). Y cabría aducir asimismo su testimonio de *Fin.* I 5, sobre el juicio de Porcio Licino acerca de Atilio («férreo escritor», pero escritor al cabo y merecedor por tanto de lectura: *ferreum scriptorem, uerum, opinor, scriptorem tamen, ut legendus sit*). El propio Quintiliano aludirá más tarde a lo restringido de sus selecciones, en X 1, 44-5: *paucos (sunt enim eminentissimi) excerpere in animo est*; pero tampoco dudará en añadir que la lectura no debía limitarse a tales autores: *fateor enim plures le-*

the 'best authors' in various genres, many different names appear on them and no list is presented as 'standard' or universally accepted).

[8] Así p. ej. en los siguientes pasajes (ya reseñados en ed. Dolç, pp. 52-3, n. 84): X 1, 52: *daturque ei palma* (cf. XII 10, 7: *a plerisque tribuitur palma*); 53: *Sed quamvis ei* [sc. *Antimacho*] *secundas fere grammaticorum consensus deferat, et adfectibus et iucunditate et dispositione et omnino arte deficitur, ut plane manifesto appareat quanto sit aliud proximum esse, aliud secundum. Panyasin, ex utroque mixtum, putant in eloquendo neutrius aequare virtutes, alterum tamen ab eo materia, alterum disponendi ratione superari*; 58: *princeps habetur Callimachus, secundas confessione plurimorum Philetas occupavit*; 64: *ut quidam in hac eum parte omnibus eius operis auctoribus praeferant*; 72: *qui ut prave sui temporis iudiciis Menandro saepe praelatus est, ita consensu tamen omnium meruit credi secundus*). En el s. II d. C., Dión de Prusa (XVIII 10) aludirá a los historiadores de primera (τῶν δὲ ἄκρων, como Tucídides) y de segunda (τῶν δευτέρων), Hermógenes (*Id.* II 409) al lugar que debía corresponder al mismo Tucídides, etc.

[9] Como sugerirá el bizantino Focio, *Bibl.* 20b23-27 (εἰς τοὺς ἀρίστους ἐγκρίνει, κανόνα [...] ἀποφαινόμενος), y como algunos autores modernos parecen dar por sentado, en la senda de Usener (cf. Kroehnert 1897: 2); así ya Marrou en su obra clásica de 1948 (1985: 215), Blum 1977: col. 21, Easterling 1996: 286, Vardi 2003, de Jonge 2008: 10, etc.; cf., no obstante, O´Sullivan 1997: 34.

[10] Cabe comparar p. ej. Varrón, *Sat. Men.* 399 Astbury (*Parmeno*): *in quibus partibus, in argumentis Caecilius poscit palmam, in ethesin Terentius, in sermonibus Plautus*, así como, en términos comparables, Varr., fr. 40 Fun. [= Char. 241, 27].

gendos esse quam qui a me nominabuntur (cf., en términos afines, Tácito, *Dial. de orat.* 25-6).

Esta relativa flexibilidad, de carácter práctico (pues *the ancients had a pragmatic sense of which were the 'bests', or most useful or most famous, authors in the different genres*, según lo resumía Easterling 1996), favoreció sin duda la notable falta de unanimidad que se observa en las nóminas de autores mejor documentadas (como p. ej. la de los oradores)[11] y explica que los llamados «azotes de Homero» se vieran legitimados —en época helenística— para desarrollar su intensa labor crítica y censora, así como que, hacia finales del s. I a. C., un estudioso como Dionisio de Halicarnaso redactase varios tratados de teoría literaria en los que se discutía, de manera bastante original en su momento (*Orat. vett.* 4, 2), el valor retórico de determinados autores (o de parte de sus obras, desde una perspectiva muy ecléctica) y su posible función como modelos (cf. p. ej. *Th.* 1, 2, *Lys.* 2, 1), incidiendo ya de manera esencial en el problema de la imitación y de hacia quién —o quiénes— debía ésta dirigirse.[12]

Lo mismo ocurrirá con los *obtrectatores Vergilii*, siempre a la caza de *vitia* reprochables en el corpus del poeta latino más venerado,[13] el «clásico» por excelencia, si bien en Roma la labor selectiva por antonomasia se centró asimismo en problemas de autenticidad (p. ej. en el caso de Plauto)[14] y sólo de manera esporádica se documentan 'cánones' propiamente dichos, jerarquizantes y cerrados en apariencia, como el de Volcacio Sedígito (*c.* 100 a. C.), *inlustris poeta* según Plinio (*Nat. hist.* XI 244) y autor de un *De poetis* en senarios yámbicos al que pertenecen los siguientes versos (con una selección de diez dramaturgos de la comedia *pa-*

[11] Cf. Radermacher 1919: cc. 1875-6, Regenbogen 1950: c. 1458. Así, es posible que Dionisio de Halicarnaso sólo conociese —o reconociese— seis de los diez oradores de la selección (realizada quizá por su contemporáneo Cecilio de Caleacte: cf. Hartmann *ap.* Kroehnert 1897: 3, Radermacher 1919: c. 1873, O'Sullivan 1997: 34); Quintiliano menciona cinco —o seis, si se incluye a Demetrio de Falero— en un lugar (X 1, 76-80; cf. Cic., *De or.* III 28) y doce en otro (XII 10, 21-24), aunque sólo alude a diez en X 1, 76; pero cinco menciona su contemporáneo Dión de Prusa (XVIII 11), al igual que Tácito, *Dial. or.* 25, 3 (en distinto orden; en general cf. Calboli en Norden 1986: 1069-73). El 'canon' de los trágicos griegos todavía no parece fijado en Aristóf., *Ranas* 72 y ss., y es atestiguado en primer lugar por Heraclides Póntico (fr. 179 Wehrli *ap.* Diógenes Laercio V 88); es significativo, sin embargo, el testimonio discordante del *P. Tebt.* 695, de finales del s. III a C., analizado por Otranto 2000: 5-8. Al de «los nueve líricos» aluden Sén. *Epist.* 27, 6, Petr., *Satyr.* 2, etc.

[12] Cf. Cic., *De or.* II 90-3, *Brut.* 285, [Cic.], *Rhet. Her.* IV 5, Sén. el Viejo, *Contr.* 1, praef. 6, Quint. X 2, 23, etc.

[13] En general, cf. Ballester 1998. Un cierto eco de los *critici* en España parece adivinarse aún en *El Scholástico* de Cristóbal de Villalón (ed. Martínez Torrejón, p. 6): «Los sabios antiguos preçiábanse de hallar notables reprensores de sus obras y escripturas, y a mi pareçer tenían mucha razón, porque ninguna cosa manifiesta su perfeçión como la que es conoçida por el estímulo del contrario».

[14] Como ilustran las llamadas *Fabulae Varronianae,* ya consideradas por Lucio Elio Estilón (*c.* 100 a. C.) como genuinamente plautinas (en general cf. Gelio III 3 así como, en relación con el tema, Cic., *Fam.* IX 16, 4; al *Pinax* o catálogo de comedias plautinas del gramático Aurelio Opilo alude Suetonio, *De gramm. et rhet.* 6).

lliata, ordenados según *iudicium* del autor; *ap.* Gelio XV 24 = fr. 1 Courtney):[15] *multos incertos certare hanc rem uidimus, / palmam poetae comico cui deferant. / eum meo iudicio errorem dissoluam tibi, / ut contra siquis sentiat nil sentiat. / Caecilio palmam Statio do †comico†, / Plautus secundus facile exuperat ceteros, / dein Naeuius, qui feruet, pretio in tertiost. / si erit quod quarto detur, dabitur Licinio, / post insequi Licinium facio Atilium. / in sexto consequetur hos Terentius, / Turpilius septimum, Trabea octauum optinet, / nono loco esse facile facio Luscium. / antiquitatis causa decimum addo Ennium.* La tarea de tantos 'pinacógrafos' preludiaba ya, ciertamente, la que, con similar afán preservador del patrimonio literario pasado y legitimador del presente o venidero, continuarían Varrón o Cicerón.[16]

Aunque no pertenezcan al terreno crítico en un sentido estricto, cabe destacar la existencia de otras muchas listas antiguas, de diversa extensión y muy variada finalidad, como las que se documentan en Livio, restringida a las figuras de Demóstenes y Cicerón (*ap.* Quint., X 1, 39; cf. Citroni 2005: 27), Propercio (II 34, 85-94), Ovidio (*Amores* I 15, 9-30, III 9, 59-66, *Trist.* II 421-70, IV 10, 41-54, *Ars am.* III 329-46, *Rem.* 759-66), Estacio, *Silv.* V 3, 146-61 (con alabanza de Homero, frente a los demás poetas griegos —*parva* tan sólo— en su conjunto), Petronio, *Satyr.* 2 o, ya en el siglo IV, Ausonio (en su relación de lo *memorabile* y *primum* en literatura: *Protrepticus*, vv. 45-65). Sólo es parcialmente comparable el caso de Plinio (*Nat. hist.* VII 107-17), quien realiza el elogio de Enio, Virgilio, Varrón y Cicerón —dos poetas y dos prosistas (fundamentalmente, en el caso del segundo)—, pero desde una perspectiva no tanto literaria como ideológica (González Marín 2003)[17]. Mención aparte merecen también Veleyo Patérculo (I 16-7) y Dión Crisóstomo —o de Prusa— (XVIII), ya que no se limitan a señalar autores, sino que introducen reflexiones de interés para nuestro tema sobre «el peso» de la tradición: el primero, tras sorprenderse de la acumulación de ingenios que se produjo tanto en la Grecia clásica como a finales de la República romana y de apuntar —en la senda ciceroniana de *Tusc.* I 2, 4, pero con distinta perspectiva

15 Con Plauto como segundo autor y con Terencio —carente de *vis comica*, según la tradición— en un discreto sexto lugar. La obra comprendía probablemente listas correspondientes a otros géneros; sobre el posible origen de tales agrupaciones por decenas, cf. Cousin 1935: 569. El pasaje (*not really a 'canon', but obviously very like one*, según su editor, p. 96) fue transcrito por Valla en sus anotaciones a Quint. X 1, 99 (cf. Fernández López 1999: 405).

16 Éste p. ej. continúa equiparando a Enio con Homero, como ya hizo Lucilio (fr. IX 3 Charpin), a Graco con Demóstenes (*De or.* I 154, [Cic.], *Rhet. Her.* IV 2; cf. Citroni 2003b: 172, 2005: 25-6), etc.; en *Opt. gen.* 2 señala a Enio, Pacuvio y Cecilio como los autores excelentes en los tres géneros latinos principales, mientras que, en *De or.* III 27, Acio ocupa el lugar de Cecilio. En cambio, fue partidario de hacer a los griegos prescindibles en campos como el de la filosofía: *Div.* II 5 (cf. ya *Rep.* II 30, *Tusc.* I 3, 5; en general cf. Citroni 2003b: 156, 161-3, 183-4).

17 En Ps.-Longino, *Sublim.* 14, 1, los modelos eran también cuatro: Homero, Platón, Demóstenes y Tucídides; Macrobio en *Somn.* elige a Homero, Platón, Cicerón y Virgilio (cf. Curtius 1955: 628-30).

(Heldmann 1982: 36-7)— cómo «el deseo de emulación alimenta el talento» (I 17, 6: *alit aemulatio ingenia*), señalaba el carácter contraproducente de aquellos modelos «insuperables», pues producían desaliento en los jóvenes y los obligaban a buscar «novedad» en la que poder destacar (*et velut occupatam relinquens materiam quaerit novam, praeteritoque eo, in quo eminere non possumus, aliquid, in quo nitamur, conquirimus*); también según Dión (XVIII 12), convenía atender a los autores más recientes, ya que, al no hallarse esclavizada la opinión respecto a ellos (como ocurría respecto a los antiguos: οὐκ ἂν ἐντυγχάνοιμεν αὐτοῖς δεδουλωμένοι τὴν γνώμην, ὥσπερ τοῖς παλαιοῖς), podían ser objeto de crítica y despertar el ansia de superarlos (ἐνίοτε δὲ καὶ βελτίων ἂν φαίνεσθαι).

Al margen de las listas alejandrinas y romanas a las que nos hemos referido, relativamente abiertas por tanto[18] (frente al carácter cerrado o *ne varietur* al que —por definición— tiende el canon: Citroni 2003a: 14-15, 2005: 35, 2006b: 218) y siempre carentes de sanción oficial alguna,[19] surgieron en la Antigüedad otros tipos de selección que también parecen reflejar de manera explícita un modelo literario —y, sobre todo, lingüístico— en su conjunto. El ejemplo más revelador es quizá la conocida como *quadriga Messii*, según la denominación transmitida por Casiodoro al referirse a la obra de este gramático tardoantiguo, Arusiano Mesio, titulada probablemente *Exempla elocutionum ex Virgilio Sallustio Terentio Cicerone digesta per litteras* (*c*. 395): *Regulas igitur elocutionum Latinorum, id est quadrigam Messii, omnimodis non sequaris, ubi tamen priscorum codicum auctoritate convinceris* (*Inst*. I 15, 7). Comprendía una selección alfabética de construcciones —de verbo con preposición sobre todo— procedentes de los cuatro autores mencionados, representantes de la poesía, la historia, el teatro y la oratoria respectivamente (y en grado de máxima autoridad en opinión del autor, según cabe deducir). La obra, conservada sólo de manera fragmentaria, tuvo seguramente precedentes,[20] y también se basa, en última instancia, en el tradicional concepto de *imitatio*, entendido como sanción lingüística y estética decisiva (al propiciar la *scientia* que permite dirimir entre virtuosa *figura* —producida con conocimiento de causa— y mero *vitium*: cf. Servio, *Ad Don. art. comm*. 447, 8-10 K., *ap*. Kaster 1988: 174: *quidquid scientes facimus novitatis cupidi, quod tamen idoneorum auctorum firmatur exemplis, figura dicitur. quidquid autem ignorantes ponimus, vitium putatur*).

[18] Cf. p. ej. Bécares 1998: 567, y, para el caso particular de Quintiliano, Citroni 2003a: 14 y n. 17, 2005: 35.

[19] Frente a lo que representa, sobre todo, el 'canon' bíblico, documentado al menos desde Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl*. VI 25, 3 (τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα, μόνα τέσσαρα εἰδέναι εὐαγγέλια μαρτύρεται; cf. Pfeiffer 1981: 371, n. 238), y Atanasio, *Epist. fest*. 39 (τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία).

[20] Kaster (1988: 175, n. 15) ve similitudes con «the *singularia* gleaned from the works of Cato and Cicero in the second century by Statilius Maximus». En ausencia de la edición más reciente, de Di Stefano (2011), la obra de Mesio puede consultarse en el viejo *GLK* (VII, pp. 437-514).

Los elementos hasta ahora señalados, pese a su gran heterogeneidad, parecen apoyar en su conjunto la ya citada aserción de Radermacher y sugieren que la selección de autores en la Antigüedad, entendida como restricción de las listas antes elaboradas por bibliotecarios, gramáticos y *critici*, sólo se produjo tardíamente y con una intención didáctica. Esta última circunstancia influía en dos ámbitos de especial interés: por una parte, en la elección de autores escolares (como Virgilio,[21] quien conseguía así, aún en vida, la gloria que Horacio, Propercio u Ovidio también anhelaron: cf., respectivamente, *Carm*. I 1, 35*; Carm*. II 34, 93-4; *Rem*. 766 y *Trist*. II 467-70); por otra, en la elaboración de comentarios a esos mismos autores, los cuales nutrirán luego en lo esencial los repertorios de escolios medievales (Munk Olsen 2009: 10-14). Es significativo a este respecto el testimonio de San Jerónimo, quien, además de expresar su preferencia por Homero, Virgilio, Menandro y Terencio (*hoc ordine*, según observaba Petrarca, *Vita Ter.* 30; cf. Ruiz Arzálluz 2010: 146), hizo mención expresa de antiguos *commentarii* escolares a Virgilio, Salustio, Cicerón, Terencio, Plauto, Lucrecio, Horacio, Persio y Lucano (*Apologia adv. libros Rufini* I 16, en *PL* XXIII, col. 410), selección que coincide ya básicamente —tras decaer Lucrecio y Plauto— con la de los conocidos como diez *auctores maiores* —en virtud del número de copias conservadas— en el alto medievo europeo, según lo ha estudiado sobre todo Munk Olsen (cf. p. ej. 1991: 4-7): así, por orden alfabético, Cicerón, Horacio, Juvenal, Lucano, Ovidio, Persio, Salustio, Estacio, Terencio y Virgilio (el autor más copiado con diferencia, con casi doscientos manuscritos y fragmentos conservados anteriores al siglo XIII).[22]

En este elenco seguían incluyéndose varios autores aparentemente deleznables desde un ideal cristiano de παιδεία, pero que se consideraba podían albergar «oro entre el estiércol» (*aurum in stercore*)[23] y que eran claves insustituibles

[21] Cf. Suet., *De gramm. et rhet*. 16, 3 (ed. Kaster): *primus dicitur* [sc. *Q. Caecilius Epirota*] *Latine ex tempore disputasse, primusque Vergilium et alios poetas novos praelegere coepisse; quod etiam Domiti Marsi versiculus indicat:* Epirota, tenellorum nutricula vatum (en general cf. Kaster 1995: 188-9, sobre la oposición entre estos *poetae noui* y *some canon of older, established texts, in this case the poets of the 2nd cent. who were regularly taught in the schools*; tal *renovatio* de autores preludiaba quizá la situación descrita en 24, 2, en relación con Probo de Berito y la provincia: *durante adhuc ibi antiquorum memoria necdum omnino abolita sicut Romae*; cf. Kaster 1988: 257-9).

[22] Esta labor de copia concierta básicamente con las *aetates* distinguidas por Traube (*Vergiliana,* ss. VIII-IX, *Horatiana,* ss. X-XI, y *Ovidiana*, ss. XII-XIII)*,* siempre asumidas con las matizaciones necesarias (en general, cf. Munk Olsen 1995).

[23] Así p. ej. Heredia en su *Rams*, como recordaba Cacho 1996: 77-9, 99-100: «paraulas de diuerssos auctores, que pueden aprouechar a la instrucción de la vida humanal, he posadas en esti libro [...] Angelie [...] Plato, Sénecha [...] Virgilii, Valerio, Tullio [...] Iuvenalis [...]», pero tomadas en realidad del *Communiloquium* de Juan de Gales en su inmensa mayoría, como «oro entre fiemos» (para la expresión cf. S. Jerón., *Ep.* 54, 11; 107, 12, Casiod., *Inst*. I 1, 8: *quod Vergilius, dum Ennium legeret, a quodam quid faceret inquisitus respondit* Aurum in stercore quaero; Juan de Salisbury, *Policrat*. V, *PL* CIC, c. 539: *Si enim Virgilio licuit aurum sapientiae in luto Ennii quaerere, quae invidia est ea, quae ad eruditionem nostram a gentilibus scripta sunt nostris communicare!*; al texto agustiniano de base, *De doct. Christ*. II 40, 60, aludían

para la interpretación y aprovechamiento (χρῆσις) de una herencia apetecible como la pagana. Aunque haya quien parece ignorarlo, el legado literario y cultural grecolatino lo preservó con carácter casi exclusivo el Occidente cristiano y el también cristiano Bizancio (a menudo en áreas orientales, como Siria o Egipto, antes de que el Cristianismo fuera en ellas perseguido); esta conservación se realizó copia a copia, a menudo en monasterios y otros centros eclesiásticos, y desbordó ampliamente los intereses de la pura apologética. Como lo ha sintetizado Cavallo, una notable «pasividad» caracterizó, en términos generales, la preservación de tal patrimonio por parte del monacato medieval, *au sens que les opérations actives à l'intérieur des* scriptoria *et des bibliothèques n'étaient pas consciemment et spécifiquement accomplies pour transmettre les textes* (2001: 271-2, en la línea de lo ya apuntado en 1997). Aun así, ese legado comenzó lentamente a examinarse y —dentro del marcado gusto medieval por la taxonomía— pronto surgieron listas explícitas de autores, establecidas según criterios de ordenación concretos (si bien de carácter rudimentario y con fines básicamente escolares). Parece bastante elemental, p. ej., el criterio de Winrico de Tréveris (*c*. 1075), propulsor de una lista de nueve autores paganos y nueve cristianos (Curtius 1955: 367). Más pretencioso fue el aplicado por el francés Aimerico en su *Ars lectoria* (*c*. 1086, ed. Reijnders), quien dividió la literatura cristiana en cuatro clases, vinculadas —dentro de una tradición hesiódica y, en última instancia, oriental— a cuatro metales: el oro (sinónimo de lo *optimum* en la tradición latina; Curtius 1955: 655-6), que simbolizaba los *authentica*, la plata (los *hagiographa*), el estaño (los *communia*) y el plomo (los *apocrypha; scoria* según la clasificación de Siguino: ed. Kneepkens - Reijnders, p. 82). A los libros sacros unía veintitrés autores paganos, todos ellos *authentici*, pero también clasificados a su vez en las categorías de oro, plata y estaño. Consideraba de oro las siete artes liberales y nueve autores: Terencio, Virgilio, Horacio, Ovidio, Salustio, Lucano, Estacio, Juvenal y Persio (los cuales, junto con Cicerón, conformaban los *auctores maiores* antes mencionados; cf. Wetherbee 2005: 122); eran sólo de plata, en cambio, escritores como Plauto, Enio, Varrón...[24] En el célebre *accessus* del alemán Conrado de Hirsau (*c*. 1100-1150), titulado *Dialogus super auctores*, que constituyó la

Minnis - Scott - Wallace 1988: 38). Y, de hecho, algunos autores paganos son apuntados ya por Casiodoro en sus influyentes *Institutiones* (II, *praef*., 4: *ut Poeta dictus intelligitur apud Graecos Homerus, apud Latinos Vergilius, Orator enuntiatus apud Graecos Demosthenes, apud Latinos Cicero declaratur, quamvis multi et poetae et oratores in utraque lingua esse doceantur*), por Gerberto, futuro Silvestre II, quien a finales del siglo X «leyó y comentó a Virgilio, Estacio y Terencio y a los satíricos Juvenal, Persio y Horacio, y al historiador Lucano», según el testimonio de Richer de Reims (*ap*. Garin 1987: 45), y por tantos otros autores medievales, como Guillermo de Conches, Roger Bacon, Aldhelmo o Chaucer (cf. Curtius 1955: 80-7, 370, 647, 658 y *passim*).

[24] Cf., sin embargo, Curtius 1955: 361, n. 28, donde se recuerda cómo Walter Map, en su *De nugis curialium* de finales del siglo XII, relacionaba a los autores antiguos con el cobre, frente al oro que representaban los modernos. En cualquier caso, la terminología fue asumida por los historiadores de la literatura y se consagró de diversas maneras (cf. p. ej. Schwartz 2006: 564, en relación con los «nuevos cánones

base de buen número de listas posteriores (como el *Registrum multorum auctorum* de Hugo de Trimberg), la ordenación de veintiún autores se realizó según su nivel de dificultad para los alumnos (esto es, de Donato, Catón, Esopo y Aviano a la cumbre que representaba Virgilio, pasando por cristianos como Sedulio, Juvenco, Próspero, Teodulo, Arátor o Prudencio y por otros autores como Cicerón, Salustio, Boecio, Lucano, Horacio, Ovidio, Juvenal, Homero, Persio y Estacio; cf. Minnis - Scott - Wallace 1988: 37-64, Munk Olsen 2009: 33). Esta clasificación se corresponde en cierto modo, por su tipología, con la distinción entre *minores* y *maiores* establecida por el propio Quintiliano a propósito de las lecturas de carácter propedéutico (*qui legendi sint incipientibus*; cf. II 5, 18).

No sabemos en qué medida puede hablarse de formas medievales de 'canon' fuera del ámbito estrictamente escolar, como en el de la literatura técnica (así en la de tipo alfonsí, con su posible «canon cerrado» de *auctores*: cf. Rico 1984: 175-6) o, p. ej., en el del Poder, siempre inclinado de una manera particular hacia la biografía y la historia, como puso de manifiesto, en el caso español, el interés de un Fernández de Heredia hacia Plutarco y Tucídides, o el de varios de nuestros monarcas de los siglos XIV y XV hacia el historiador áulico por excelencia, Tito Livio, pacientemente rescatado y recopilado por Petrarca, enmendado por él y por Valla, citado de manera muy temprana por Fernández de Heredia y considerado a los efectos como un verdadero «espejo de príncipes» (Rico 1998: 561).[25] La poesía lírica, por el contrario, ya había sido desaconsejada por Dión de Prusa, sagazmente, a quienes se interesaban por la actividad política (XVIII 8), en la senda del buen Cicerón (cf. Séneca, *Epist.* 49, 5: *Negat Cicero, si duplicetur sibi aetas, habiturum se tempus quo legat lyricos*).

2. Los 'cánones' del Humanismo europeo

Como consecuencia de lo anterior, cabe afirmar que —tras el gran naufragio que ya se había producido en época antigua y tardoantigua— el Humanismo europeo recibió de la Edad Media un legado literario grecolatino apenas explorado, pero relativamente amplio y bien conservado en lo fundamental (de hecho, casi intacto en el aspecto filológico), y, por otra parte, que los autores presentes en ese legado ya habían comenzado a agruparse en listas, sobre todo a efectos

estilísticos» del siglo XVII, al abrigo de Séneca y demás autores de la 'Edad de Plata', sucesora de nuestro 'Siglo de Oro', etc.)

25 Pese a la viva recomendación de Bruni a Juan II, en la dedicatoria de su *Isagogicon* (ed. Zinato, pp. 82-3: *ego tamen Regem vix puto, qui litteras nesciat* / «yo me pienso que apenas sea rey aquel que non sabe letras»), no ha sido frecuente que los monarcas se interesen sinceramente por el saber; en cualquier caso, Bruni hacía en realidad dos afirmaciones bastante razonables: ni un rey iletrado es un rey legítimo, ni las letras deberían tener que malvivir sin el auxilio de un buen protector.

escolares. Como es sabido, al valor ejemplar de los *poetae regulati* («poetas normativos»)[26] y de los autores en «elevadísima prosa» aludió Dante en el *De vulgari eloquentia* (II 6, 7), en un testimonio revelador de cómo su defensa del romance pasaba precisamente por el conocimiento del buen latín, esto es, según su testimonio, de Virgilio, del Ovidio de las *Metamorfosis*, de Estacio y de Lucano por una parte, de Livio, de Plinio, de Frontino y de Orosio, entre «muchos otros», por la otra (ed. Rovira Soler - Gil Esteve: *Et fortassis utilissimum foret ad illam habituandam* [sc. *constructionem*] *regulatos vidisse poetas, Virgilium videlicet, Ovidium Metamorfoseos, Statium atque Lucanum, nec non alios qui usi sunt altissimas prosas, ut Titum Livium, Plinium, Frontinum, Paulum Orosium, et multos alios quos amica sollicitudo nos visitare invitat*). No obstante, es en su *Divina Comedia* donde Dante exhibe quizá su más célebre e influyente selección de autores, bajo especie alegórica (*Inf.* IV 85-90, ed. Petrocchi): *Lo buon maestro cominciò a dire: / «Mira colui con quella spada in mano, / che vien dinanzi ai tre sì come sire: / quelli è Omero poeta sovrano; / l'altro è Orazio satiro che vene; / Ovidio è 'l terzo, e l'ultimo Lucano»*[27] (y a estos cuatro se añadía, obviamente, el caso aparte que representaba el propio Virgilio).

Estaba en ciernes la revolución que representará medio siglo después uno de los grandes transmisores e intérpretes de la literatura antigua, el ya citado Petrarca, que bien cabe sintetizar en la célebre declaración —veraz o no— de *Senili* XV 1 (ed. Garin): *Ab ipsa pueritia, quando ceteri omnes aut Prospero inhiant aut Esopo, ego libris Ciceronis incubui* (*ap.* Grendler 1989: 117, n. 14; de las razones de su afición a Terencio, más allá de la *stili altitudo* de éste, dio buena cuenta en la *Vita* recientemente editada por Ruiz Arzálluz 2010, caps. 32-33). La *translatio auctorum* decisiva —tras precedentes claros, como el que representó p. ej. Juan de Salisbury— había comenzado a producirse, y a partir de entonces, como brillantemente lo sintetizó Garin (1987: 31-2), «algunas generaciones de hombres [...] tendrán siempre presente la sabiduría de Néstor, la justicia de Arístides, la habilidad de Temístocles, la elocuencia de Cicerón y la virtud de Catón y soñarán con el puñal de Bruto. Y esto porque su acceso al mundo del espíritu no se realizará ya a través de los *auctores octo*, sino a través de Homero y Virgilio, Livio y Cicerón, Tucídides y Plutarco, Platón y Aristóteles [...]». Fueron momentos «clásicos», en suma, y en los que —*discussis tenebris*— primó claramente la búsqueda del paradigma y la selección frente a la contigüidad (la metáfora, la 'microcosmía' y

[26] Cf. asimismo II 4, 3: *a magnis poetis, hoc est regularibus, quia magni sermone et arte regulari poetati sunt* (y que no escriben por tanto según el azar, *casu*, sino según *doctrinatae poetriae* merecedoras de emulación).

[27] Por mucho que Homero sólo le resultase conocido indirectamente. También fue amante del Estacio que conocía (el épico, de *Tebaida* y *Aquileida*). Un significado cultural mucho más restringido parece encerrar el 'canon' de cómicos esbozado en *Purg.* XXII 97-8: *dimmi dov'è Terenzio nostro antico, / Cecilio, Plauto e Varro, se lo sai*.

el optimismo propio de una sociedad emergente, frente a la metonimia, la escala del ser y el aniquilador pesimismo que luego caracterizará las «Edades de Plata»).

Cabría hacer referencia en este lugar a la recepción humanística de la *Institutio oratoria* de Quintiliano (cuyo libro décimo contiene nuestra colección de listas de autores grecolatinos mejor conservada), ya que el redescubrimiento de este autor por parte de Poggio y Valla marcó todo un hito en el Quattrocento. Atento lector también del mencionado libro décimo, como demuestra la labor realizada en el *Par. Lat.* 7723, Valla pudo reafirmarse en su convicción de que la excelencia artística en lengua latina, brutalmente restringida por parte de los llamados «ciceronianos», no podía limitarse a sólo Tulio, sino que la imitación había de ser «compuesta» (en la senda del lugar clásico senecano: *Epist.* 84, 3: *Apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt* [...]) e incluso que era posible superar —y no sólo imitar— los modelos mismos, sin limitarse a añorar morbosamente y a reproducir (según el afilado juicio posterior de Erasmo) aquella Antigüedad pagana ya extinguida.

El vivo debate en torno a los conceptos de *imitatio* y de *aemulatio* comenzaba a saldarse definitivamente cuando Erasmo escribió el *Ciceronianus* (1528), donde daba por boca de su *alter ego,* Buléforo, en medio de general censura (a menudo de acarreo, y en la que ni siquiera escatimó reproches hacia un Apuleyo o un Lactancio) una lista de poetas supremos: Virgilio, Horacio, Ovidio, Lucano y Marcial (tr. Mañas, p. 137). Son autores que ya aparecían en la lista que ofrece una de sus más tempranas epístolas, quizá de 1489 (nº 20, en I, p. 99, ll. 97-9 Allen: *In poematibus Maronem, Horatium, Nasonem, Iuvenalem, Statium, Martialem, Claudianum, Persium, Lucanum, Tibullum, Propertium authores habeo; in soluta oratione Tullium, Quintilianum, Salustium, Terentium*),[28] pero ni Ovidio, ni Lucano, ni Marcial entrarían ya en su recomendación escolar para el aprendizaje del latín recogida en el *De ratione studii* de 1511 (cap. 116), donde sí se incluía (junto a Virgilio, Horacio, Cicerón, César y Salustio) a Terencio y Plauto (éste último sólo en aquellas comedias *quae uacent obscenitate*; así también en el *De pueris statim ac liberaliter erudiendis* de 1529, según recordaba Gil 1982: 102).[29] En realidad, eran nóminas tan incuestionables como desapasionadas, como bien revela la coletilla de la que aparece en su citada epístola, dirigida a Cornelio Gerard: *Ego meos duces quos sequar habeo; tibi si forte alii sunt, id mihi molestum non erit*. Una laxitud muy similar parece advertirse en la *Institutio feminae Christianae* de Vives (1524), cuando se señala como *libri legendi*, junto a

[28] Terencio, aún editado como prosa a principios del XVI, era el autor más apreciado por Erasmo —en la senda de Petrarca— en su carta 31, quizá del mismo año, en cuanto modelo del correcto *loqui* (l. 85).

[29] También J. S. van Ringelbergh, p. ej., incluirá una lista de *legendi auctores* en su *De ratione studii* de 1531 (cf. Grafton 2008: 14).

los libros sagrados y de los Padres, los de Platón, Cicerón, Seneca «y similares», y se propone la lectura de poetas cristianos, *qui non multum antiquis concedant* (ed. Fantuzzi, p. 35), o en el *De causis corruptarum artium* (1531), donde, tras considerarse como autores óptimos a los pertenecientes a época ciceroniana, *in toto*, se añade casi de rondón lo siguiente: *Terentius tamen qui antea fuit non malus; nec Titus Livius, Seneca, Plinius, Quintilianus, Tacitus et alii qui post vixerunt usque ad Hadrianum Caesarem* (lib. II, ed. Mayans, p. 80).

Y es que, como creemos sugieren estos pocos ejemplos, la reflexión humanística apenas generó listas de autores que fueran más allá de la pura obviedad (o de la intención polémica, en su caso) y se basó siempre en la utilidad pedagógica, en el sentido más amplio de la expresión, prevaleciendo en última instancia, para el fuero interno, la consideración de los autores en su conjunto como un poderoso venero de cauce apenas divisible (y que el propio Erasmo supo vadear con éxito incluso en sus márgenes, como muestra su especial interés —tan justificado, por lo demás: cf. Morreale 1952— hacia autores como Plutarco, Luciano[30] o el viejo Galeno, comparable en última instancia al que Petrarca había mostrado en su momento hacia «clásicos» como Pomponio Mela o Vitrubio...). También nos parece muy indicativo de la actitud humanística en general que el escrutinio de Erasmo en *El ciceroniano* se extienda a sus contemporáneos (entre ellos a españoles como Nebrija, Zúñiga, Carranza, Vives —en la segunda edición— y Sepúlveda), sin respetar así una de las características esenciales de las listas antiguas: la de circunscribirse a autores del pasado, sin considerar los *ingenia viventium,* que no habían superado aún «la prueba del tiempo» (cf. Quint., X 1, 40-1 y 54, Citroni 2005: 27, 34) a diferencia de los «perfectos» (en cuanto ya pasados; entre *perfecti veteresque* y *viles atque novi* había diferenciado por su parte Horacio, en *Epist.* II 1, 36-8). Frente al criterio que luego expresaría nuestro Cristóbal de Villalón en su *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente* de 1539 (obra con precedentes italianos bien conocidos: cf. Wilson 1992: 159-60), según el cual no convenía proceder a tal evaluación, pues podía herir la sensibilidad de los modernos (*ap.* Rallo 2003: 115), Erasmo prefiguraba la labor del gran «canonizador» de autores español, que será paradójicamente Cervantes (autor del *Canto de Caliope* en *La Galatea* [VI], con mención «de aquellos solamente / a quien la Parca el hilo aún no ha cortado», del *Viaje del Parnaso* y —desde distinta perspectiva— del expurgo de la biblioteca de Don Quijote) y, en menor medida, Lope.

Siempre que la transmisión está viva y la tradición vigente, todo elogio entraña su contrario, toda selección o preferencia presupone una marginación. Una serie de oposiciones esenciales se habían forjado, ya desde la Antigüedad, entre el conjunto de los autores principales, entendido en cierto modo como un sistema y

[30] También apreciado como lectura escolar, junto a Esopo, por Nebrija en su *De liberis educandis* de *c.* 1509 (cf. Casas Rigall 2010: 155).

construido como tal a consecuencia de su tradicionalidad y de la constante supervisión crítica a que era sometido. Cuando los humanistas redescubren a los clásicos (a los muchos ya exhumados y a los que, hasta entonces fragmentarios o del todo perdidos, iban incorporándose al repertorio), las cartas ya estaban marcadas y las manos repartidas. Ni siquiera los autores más eximios estaban exentos de carcomas o herrumbres de raigambre antigua, convertidos a menudo en simples estereotipos y reductibles a un solo adjetivo. El anhelo de sistematicidad que predominó en época antigua había consagrado ya lo «clásico», generalmente en forma de pares contrapuestos cuyos miembros eran —o podían considerarse, al menos— perfectamente complementarios dentro del sistema literario (el cual, según conviene recordar, «no actúa sólo en diacronía, sino también y ante todo en sincronía»: Montaner 2011: 61). No es necesario extenderse: el mendaz Heródoto frente a Tucídides; Aristóteles frente a Platón (en una de las contraposiciones más fructíferas y complejas de todo el Humanismo europeo, de Besarión —y, en su entorno más próximo, nuestro Fernando de Córdoba— a Vives); Cicerón frente a Quintiliano y frente a Séneca (Ynduráin 1994: 325); el retrospectivo Livio frente al medieval y moralizante Salustio (único prosista entre los *auctores maiores*), y, más tarde, frente al recién descubierto, analítico y cínico Tácito; Horacio frente al arcaico Lucilio; el ético y estoico Virgilio frente al talentoso, mas arcaico y rudo, Enio, así como frente al casi desconocido por entonces —y materialista— Lucrecio (Billanovich 1971: 63, 66), y, sobre todo, frente al díscolo, emotivo y manierista Lucano (más orador que poeta, según la opinión de Quint. X 1, 90, pero ardorosamente defendido por nuestro Pedro Núñez Delgado en el prólogo de su edición sevillana de 1528: *qui propter singularem eius eruditionem rerumque doctrinam copiosissimam amandus, fouendus et lectitandus est...)*[31].

Son nombres que no sólo se oponían recíprocamente, sino que se integraban con frecuencia, a su vez, en pares de coordenadas no menos conocidos (o intuidos, al menos) e igual de complejos: analogistas frente a anomalistas, aticistas frente a asianistas[32], tradicionalistas frente a neotéricos (entre otras formas de *querelle*[33]), etc.

31 La oposición entre Virgilio y Juvenal que esboza Juan de la Cueva (*Viaje de Sannio*, 1585, ed. Cebrián, pp. 99-100) creemos carece de tradición antigua: «¿No sabes tú que si ay poetas malos / i, cual quieres dezirnos, maldizientes, / que ay otros que son gloria i son regalos / a los ánimos tristes i dolientes? /¿Que si el mundo crió Sardanapalos / crió también Augustos ecelentes, / i si uvo en el mundo Iuvenales / uvo tambien Virgilios celestiales?» (y es, por tanto, tan aparentemente arbitraria como la que se apunta p. ej. en p. 138: «al suelto Ovidio i Marcial festivo»).

32 Pese a la supuesta derrota de éstos anticipada por Dionisio de Halicarnaso en *Orat. vett.* I 3; sobre la cronología del aticismo, cf. Gelzer 1979, de Jonge 2008: 12, n. 47, quien concluye que *the idea of reviving Attic eloquence and culture by systematic imitation of the classical orators on a theoretical basis seems to be a later phenomenon, the origins of which we may assign to ca. 60 BC.*

33 Cf. p. ej. Marcial V 10, 1-4, XI 90, Quint. X, 40-1 (*paucos enim vel potius vix ullum ex iis qui vetustatem pertulerunt existimo posse reperiri quin iudicium adhibentibus allaturus sit utilitatis aliquid, cum se Cicero ab illis quoque vetustissimis auctoribus, ingeniosis quidem sed arte carentibus, plurimum fateatur adiutum. Nec multo aliud de novis sentio: quotus enim quisque inveniri tam demens potest qui ne minima*

Todo un campo minado para el quehacer humanístico, obligado de oficio a fijar y preservar —e incluso a leer (¡suprema traición!)— tal conjunto, el cual, pese a las apariencias, siempre acababa imponiéndose en realidad por sí mismo, como un torrente, difícil de arrostrar tanto para quienes se debatían en el centro mismo de su curso —ejercitando el ánimo polémico más característico del intelectual humanista (Monfasani 1992: 119)— como para quienes intentaban vadearlo por sus más remansadas orillas.

El Humanismo fue un fenómeno histórico amplio y diverso, pero su extraordinaria y casi inabarcable complejidad no debería ocultar el hecho de que consistió, ante todo, en una actitud (ampliamente compartida, en su momento, por un grupo de personas de excepcional inteligencia y valor; en general, cf. Morrás 2000: 9-21, 155-65), ni difuminar sus principios fundamentales, que eran, sin embargo, de una gran simplicidad y que resumiríamos en los siguientes:

1. una particular atención hacia la historia, y en especial hacia el mundo antiguo, recién descubierto como referente (y no tanto como «modelo», según se lee todavía en síntesis interesadas o desinformadas),

2. una consideración novedosa del lenguaje como fundamento de la *humanitas,* y de la filología (latín y griego fundamentalmente) como instrumento básico de indagación y único medio de acceso directo a las fuentes,

3. la convicción de que el nuevo saber podía y debía redundar en una transformación profunda de la sociedad[34], sin quedarse en mera erudición[35].

quidem alicuius certe fiducia partis memoriam posteritatis speraverit? Qui si quis est, intra primos statim versus deprehendetur, et citius nos dimittet quam ut eius nobis magno temporis detrimento constet experimentum). Así p. ej. el «arcaizante» Frontón, detractor del 'canon' ciceroniano y quintilianeo (Citroni 2005: 32), en el polo opuesto del «moderno» Séneca (Estefanía 1998), recomendará a Lucrecio frente a Virgilio y a Lucilio frente a Horacio (en la línea de otros lectores señalados por Tác., *Dial. de orat.* 23, 2). Subyace en el fondo la tradicional concepción tripartita de la historia estética: un glorioso pasado, un periodo de declive y degeneración (el periodo «helenístico» comprendido entre el 323 y el 31 a. C.) y, finalmente, el restablecimiento —y hasta eventual superación— del brillante pasado clásico (sobre μίμησις frente a ζῆλος o ζήλωσις, cf. Calboli en Norden 1986: 1055, de Jonge 2008: 10-1). La idea se entrevé asimismo en la reflexión de Aten. IV 184b-c, según la cual los alejandrinos fueron, bajo Ptolomeo Evergetes, maestros de todos los griegos, en un momento en que «el conjunto de la cultura se eclipsaba», propiciando así una «renovación de toda la educación», ἀνανέωσις παιδείας ἁπάσης. En torno al problema específico que ofrecía la oratoria, cf. Heldmann 1982: 131-62.

34 Así fue ya desde la Florencia del siglo XIV («life lived according to reason in the peace afforded by a well-ordered state was the supreme human good»; cf. Davis 1965: 435), de modo que el *princeps litteratus* volvió a aparecer en Occidente como una lógica exigencia (aunque todavía insatisfecha de manera sangrante en sociedades como la nuestra, bajo sanción democrática pero casi siempre dirigidas en el ámbito político por los individuos más ineptos e inmorales, *improbissimi/-ae* e *imperitissimi/-ae dicendi*).

35 Así, la fascinación que el Humanismo produce, superior a la que suelen suscitar otros momentos históricos (como la Ilustración, epigonal en casi todos sus principios esenciales), se basa, sobre todo, en la posibilidad de compartir hoy los mencionados fundamentos: atención a la historia, respeto por el lenguaje como principal instrumento de interrelación y, sobre todo, ansia de convertir el saber —histórico, consciente de sí mismo— en arma de transformación social y de progreso.

Ciertamente, la *curiositas vetustatis* a que apelaba Poliziano (Reeve 1998: 55) sólo podía apoyarse en firme sobre la filología, que no se concebía como un elemento más en el camino (y un posible «escollo»), sino como el camino mismo (o sea, el método). El Humanismo, aspirante por definición a ideales como el de dignidad y libertad —al menos en sus formulaciones esenciales— jamás llegó a ser la cultura de la sempiterna y ubicua «clase dominante» (concepto o —si se prefiere— etiqueta a la que agudamente recurrió Rico 2002: 81, en otro contexto) y difícilmente podía, por mil razones, imponer 'canon' alguno: ni lo tenía, ni lo procuraba, ni tenía instrumentos para instaurarlo[36].

Desde la Antigüedad hasta hace sólo unas décadas, el arte se consideraba fundamentalmente como fruto del conocimiento de una tradición, bastante unitaria en el fondo[37]. El escritor modélico antiguo, medieval y moderno respondía sobre todo a un ideal de corrección lingüística, la cual incluía adecuación al género, al metro, al decoro, etc. (cf. Curtius 1955: 353). Tras los pasos de Cicerón, Casiodoro o San Isidoro, la gramática era considerada como la «puerta del saber»[38] y el *grammaticus* —o filólogo— era su cancerbero, dentro de la línea fuerte de Valla o de nuestro Nebrija y pese a los remilgos al respecto de un Alfonso de Cartagena o un Juan de Lucena[39]. El gramático era quien debía proponer también, en principio, la selección de autores ilustres; pero, durante el Humanismo, esta operación no dependió, a buen seguro, de la belleza de las palabras o de la necesaria adquisición de un *ars* (definida claramente por el *usus* de los *artifices*, y no al revés; cf. Rico 2002: 43, 124), sino del acervo de humanidad e historia que los propios textos ofrecían (Garin 1987: 71-3) y del ideal de libertad (también de elección de fuentes) que se consideraba requisito de la propia *dignitas*[40]. Es probable que el *qui auctores legendi?*, entendido como mutilación de un tesoro heterogéneo pero no fragmentable, apenas tuviera

36 Y creemos que a una conclusión similar se llega desde otras perspectivas de análisis, como la «bibliográfica» explorada por Celenza (2004) o la «iconográfica», según hemos intentado esbozarla en Escobar 2011.

37 Según señalaba Curtius al comienzo de su capítulo sobre el «clasicismo» (1955: 349), «en la Edad Media, el que quería hacerse poeta (*dictator*) debía aprender el *ars dictandi*»; y añadía en nota, con marcada ironía: «En nuestros días, los que quieren hacerse poetas deberían aprender el oficio, y asimilar las formas establecidas antes de expresarse en 'versos libres'». Su reflexión puede suscribirse hoy: la ignorancia del metro —y, lo que es peor, del ritmo en general— en la poesía contemporánea no es por desgracia el resultado de una elección, sino el desenlace inevitable del profundo desconocimiento —y consiguiente desprecio— de la tradición poética o, más bien, de la historia literaria toda. Como si a escribir, en suma, no se aprendiera leyendo (Montaner 2011: 60) y como si algo importase, en literatura, el mero efluvio personal e intransferible.

38 Cf. Cic., *De or.* I 204, Casiod., *Inst.* II 1, 1: *Grammatica vero est peritia pulchre loquendi ex poetis illustribus auctoribusque collecta,* Isid., *Etym.* I 5, 1: *Grammatica est scientia recte loquendi et origo et fundamentum liberalium litterarum.*

39 Sobre el concepto de lenguaje en Valla, cf. Garin 1987: 91, Reeve 1998: 70-1; para el caso español cf. Rico 1978: 30, Gil 1980: 46-8.

40 Cf. Gil 1997: 674 (sobre Alfonso de Cartagena como primer español que emplea la expresión *studia humanitatis* en su *Defensorium unitatis Christianae,* ed. Alonso, p. 62; cf., no obstante, Fernández

sentido más allá de la escuela elemental, y la idea de 'canon' resultaba en realidad ajena a un Humanismo para el que no era tan importante una selección de autores concreta como la mera posibilidad de realizarla, en el seno de una sociedad vigorosa, crítica (aunque, precisamente por ello, no relativista, *pace* López Bueno 2008: 12), sutil, compleja y también caracterizada por esa cierta opulencia que —como en la Atenas del siglo V, en la Alejandría helenística, en la Roma clásica o en la Europa del XII— se dio en la Italia del XV sustentando el grito de *ad fontes!* Y bueno será insistir en que, muy lejos de ese bienestar, el Humanismo español hubo de resignarse siempre a administrar más bien su incuestionable «modestia» (Gil 1997: 670) y su «producción nada desdeñable» (Alcina 2007: 11), pues en materia de clásicos nunca pudimos «aver aquello que queremos» (como reconocía —y auguraba— nuestro Marqués de Santillana), si es que alguna vez llegamos a quererlo en realidad...

3. Factores potenciales del 'canon' en España

Al margen de la circunstancia diferencial mencionada al inicio, que bien pudo afectar a la transmisión hispánica de los autores grecolatinos en su conjunto, cabe aludir al menos a tres factores que, en principio, podrían haber conferido una cierta idiosincrasia a la selección de autores grecolatinos durante el Humanismo español, pero cuyo efecto real nos parece que fue —por muy diferentes motivos— bastante irrelevante en última instancia:

1. Escaso dominio del latín y particular insuficiencia en el conocimiento del griego: si el Humanismo se basa sobre todo en el redescubrimiento y estudio del texto de los clásicos grecolatinos (Rico 2002: 19, 169), nuestra relación de humanistas (vale decir: filólogos) es sumamente magra[41]. A la *styli tarditas vel ruditas* del latín hispánico, en general, se refería Vives en 1527 (*ap.* Gil 1997: 84). Por la otra orilla, las carencias de nuestros estudios helénicos son de sobra conocidas. Pese al precursor interés de figuras como Lulio (Gómez Moreno 1994: 93, n. 118) o Fernández de Heredia, a principios y a finales del siglo XIV respectivamente, el conocimiento del griego fue casi nulo en el siglo XV español, no se desarrolló lo suficiente ni en la prometedora corte de Alfonso el Magnánimo ni, luego, en el círculo de Alcalá (en torno a la Biblia Políglota Complutense de 1514), y puede afirmarse, en fin, que nunca alcanzó cota de excelencia alguna, pese a la labor filológica realizada por los Vergara, por el Comendador Griego o, en la generación siguiente, por Pedro Juan

Gallardo 2008: 200-1). Es célebre al respecto el pasaje de Sén., *Epist.* I 88 (*liberalia studia dicta sunt... quia homine libero digna sunt*), pero cf. ya, p. ej., Dionisio de Halicarnaso, *Orat. vett.* I 3.

[41] Respecto al tema, en general, nos parece poco atendible la reciente valoración de García Gibert 2010a: 21-26 («El 'escollo filológico' y el cuestionamiento del humanismo español»): la tesis de Gil (1997) sigue ofreciendo una gran solidez y todavía no ha sido objeto —por cuanto sabemos— de refutación solvente.

Núñez[42], Ginés de Sepúlveda, Francisco de la Torre y otros estudiosos. El contraste con Italia (desde que un ávido Salutati promoviera la contratación de Crisolorás en Florencia[43]), con Francia, Inglaterra y otros países europeos es demasiado grande como para establecer comparaciones. Esta limitación podría haber determinado la escasa presencia de autores griegos que —más allá de lo puramente ornamental o de los ámbitos técnicos, filosofía incluida— suelen ofrecer nuestras listas, excepción hecha de Homero (leído, hasta muy tarde, sólo de manera indirecta, y cuya defensa literaria todavía se veía obligado a asumir el propio Quevedo, en correspondencia con Justo Lipsio[44]). Convendrá llamar la atención, además, sobre el hecho de que la ausencia del griego mutilaba una condición esencial del 'canon' antiguo, en su forma quintilianea, como es la del paralelismo entre autores griegos y romanos (*de Latinis idem ordo*, según lo resumía el propio Valla en sus anotaciones: cf. Fernández López 1999: 461, a propósito de X 1, 85, y, en general, Cousin 1935: 579-80), al margen ya de que el griego comenzó a verse como necesario en la Italia de mediados del XV y, desde entonces, como requisito de todo verdadero hombre de letras (cf. B. Castiglione, *El cortesano*, I 44, tr. Boscán, ed. Pozzi: «El cual [cortesano] querría yo que fuese en las letras más que medianamente instruido, a lo menos en las de humanidad, y tuviese noticia no sólo de la lengua latina mas aun de la griega, por las muchas y diversas cosas que en ella maravillosamente están escritas»).

2. Presencia de autores cristianos: al carácter esencialmente cristiano del Humanismo europeo en su conjunto (reafirmado por Gómez Moreno 2008: 257), se une quizá lo que García de la Concha llamó en su día «la impostación religiosa» del Humanismo español, la cual podría haberse manifestado a nuestros efectos en una atención particular en las selecciones hacia los autores cristianos (todavía declarados como sanción última por Enrique de Villena, allá por 1424[45]). Suele

42 Cf. Canfora 2001: 300, con el juicio de Schott, Gil 2003: 144 («sin duda alguna el helenista español más importante del siglo XVI», como ya apuntara Graux en su día).

43 Tras el precedente que supuso el malogrado Leoncio Pilato, maestro de griego en la Florencia de 1360-62 y sobre cuyos últimos años han ofrecido nuevos datos Harlfinger - Rashed 2007. Al margen ya de sus versiones de Homero para Petrarca y Boccacio, su sólo esbozada labor de traducción sobre la *Hécuba* euripidea (y no, p. ej., sobre el casi incomprensible Esquilo) refleja bien cómo la selección de autores griegos en Occidente siguió la senda que ya había marcado Bizancio, pese a innovaciones de cierto calado, como la nueva modulación del corpus aristotélico (con atención renovada hacia la *Ética Nicomaquea* o la *Poética*), la incorporación de un nuevo Platón, a instancias de Bruni y Ficino, o la definitiva postergación del ya superado Galeno (cf. Wilson 1992: 158-9, 162).

44 Cf. Ramírez 1966: 400. Cabe comparar el caso de Inglaterra, donde en determinados momentos los autores del 'canon' latino se consideran superados por sus correspondientes griegos, según muestra p. ej. el testimonio de Roger Ascham en 1545 (*ap*. Garin 1987: 155-6).

45 Cf. *Tratado de consolación*, 1 (ed. Cátedra): «E por non menospreçiar alguno d'ellos, acordé de todos acorrerme, tomando de sus dichos lo que al mío fiziese propósito, situando en aquellos lugares [cf. gr. τόπος, lat. *tepeo, tepidus* según propuesta de algún etimólogo] donde más lumbre e testimonio fulgiesen, con todo esto non obmitendo las actoridades bíblicas e legales, onde último esperava refugio»; para el posible «antitópico» correspondiente, cf. ahora Stok 2010, sobre la base de Antífanes en Plutarco, *Mor*. 79a.

considerarse emblemático el caso del propio Nebrija, en línea con Erasmo a este respecto, autor de sendos comentarios escolares a Prudencio y Sedulio, justificados por la necesidad de no encerrarlo todo «en la lengua de Tulio o de Marón» y de unir *sapientia* (cristiana) con *eloquentia* (fundamentalmente pagana todavía; cf. *Aurelii Prudentii Clementis V. C. libelli cum commento*, ed. González Vega, *Ad Raim. a Vill.*, ll. 52-4 y 59-65):

> *quod ut eloquentiam sapientiae admisceres iunxisti ethnicis poetas christianos, ut inde proueniret quoddam dicendi genus temperatum* [...] *Iudicium meum semper fuit synceri atque puri sermonis eos tantum fuisse au<c>tores, qui floruerunt intra ducentos annos qui sunt ab aetate Ciceronis ad Antoninum Pium, et ad phrasim eloquentiae faciendam hos tantum esse proponendos imitandosque; caeteros uero, quia plurimum conducunt ad multarum rerum cognitionem, non esse contemnendos atque in primis christianos, qui nos ad religionem erudiunt et magna ex parte facundiam augent*[46].

La licencia general otorgada por San Basilio en su *Oratio ad adolescentes*, variamente entendida en su intención de fondo pero traducida con gran clarividencia y éxito por Bruni hacia 1403[47], era bastante clara: *Et poetis et oratoribus et scriptoribus, ceteris omnibus denique hominibus inhaerendum, unde nobis ad ingenii exercitationem aliqua sit accessura utilitas* (según la traducción del citado humanista *ap.* Viti 1998: 801). Y cabe destacar en este sentido el valor que llegó a concederse, con posterioridad, a la posible interpretación alegórica de los textos antiguos, como la propugnada por Teodulfo (s. VIII - IX), declarado lector de Virgilio y Ovidio, en su *Carm.* IV 1 (*De libris quos legere solebam et qualiter fabulae poetarum a philosophis mystice pertractentur*, ed. Dümmler), vv. 17-20 : *Et modo Pompeium, modo te, Donate, legebam, / et modo Virgilium, te modo, Naso loquax. / In quorum dictis quamquam sint frivola multa, / plurima sub falso tegmine vera latent* (cf. p. ej., mucho más tarde, el testimonio de Siguino, ed. Kneepkens - Reijnders, p. 83: *Sciendum quoque in apocriphis et gentilibus libris aliquando utilia reperiri*). La lectura «moral» de Homero, Ovidio, Lucano, Horacio o Persio abría el paso a una actitud más liberal hacia la poesía clásica, como la que se verificó a finales del siglo XIII y principios del XIV, en los inicios mismos del Humanismo (cf. Minnis 1988: 21, 144).

[46] Al respecto cf. Curtius 1955: 76. Cabe comparar Cristóbal de Villalón, *El Scholástico* (III 9, ed. Martínez Torrejón, pp. 221-2): «Yo bien estoy con que se lea un Tulio, que tractó de la virtud moral, y un Plutarcho, y un Platón y Séneca, mas con esto no repugna ni entorpeçe leer y estudiar unas homelías sobre el Sagrado Evangelio, que declaran la ley de Dios [...] Paréceos, señor don Antonio —dixo el Maestro luego— cosa injusta y sin razón que arda en el infierno Virgilio, Lucano, Terençio y Marçial, Sócrates, Plutarcho y Platón y que leamos acá los cristianos sus versos y doctrinas» (otros nombres, sin embargo, se mencionan en pp. 223-4).

[47] Al tiempo que Giovanni da San Miniato o Giovanni Dominici lanzaban sus alegatos contra la literatura profana, aun con éxito limitado (Grendler 1989: 116), y como a finales de siglo seguiría haciendo un Savonarola (ya que la actitud post-tridentina, tan enfatizada recientemente por Vega 2003, tenía precedentes indudables).

Pese a ello, la presión religiosa impuso censura, aunque resultase con frecuencia inoperante (Gil 1997: 498) o abiertamente ridícula y contraproducente. Ésta llevaba, en el caso de los clásicos, a seleccionar dentro de la propia selección, incluso de manera mucho más mojigata que la que se observa en plena Edad Media: ya hemos aludido al caso de Plauto; lo mismo ocurre en el de Ovidio e incluso en el de Virgilio, en cuyo corpus convivía la bucólica segunda, de ambiente homosexual (y objeto de gran atención en el *De ratione studii* erasmiano), con la célebre bucólica cuarta, considerada profética por tantos autores cristianos. Tanto las *Bucólicas* como el libro cuarto de la *Eneida*, con los amores de Dido y Eneas, se eliminarán en la *Ratio studiorum* jesuítica de 1599[48]. El problema, en todo caso, no era exclusivamente cristiano, ni sólo español: Horacio era casi el único lírico digno de leerse según Quintiliano (X 1, 96: *At lyricorum idem Horatius fere solus legi dignus*), pero —según el mismo autor en I 8, 6— no debía comentarse en las escuelas en su integridad: *alunt et lyrici, si tamen in iis non auctores modo sed etiam partes operis elegeris: nam et Graeci licenter multa et Horatium nolim in quibusdam interpretari* (y bien cabe aducir su juicio similar acerca de Afranio, en X 1, 100: *togatis excellit Afranius; utinam non inquinasset argumenta puerorum foedis amoribus, mores suos fassus*[49]). Por fortuna, en España se «transigió» a menudo con tan menesterosos autores paganos, ya que eran «morales» pese a las apariencias (*El Scholástico*, III 9, ed. Martínez Torrejón, p. 224: «Pues ¿qué escribió Ovidio en sus versos y poesías sino las faltas de los dioses gentílicos, sus luxurias y embaimientos, sus adulterios y maldades? Pues las *Transformaçiones*, si bien miráis, penas son de errores cometidos [...]»), ya que siempre tenían algo bueno (pues no hay libro malo, según recordaría el autor del *Lazarillo*[50]) o ya que, como informaba un prudente Alvar Gómez de Castro, su ausencia mutilaba gravemente el conocimiento de la Antigüedad y del latín.

48 Cf. Ynduráin 1994: 524, Gil 1997: 484 (sobre los remilgos de la *virtus litterata* jesuítica frente a la comedia, la elegía, la sátira y los epigramas latinos). Prejuicios de otra índole son los que parecen haber llevado también a la censura ocasional de autores como el judío Flavio Josefo (cf. Gil 1997: 475, n. 3, donde se remite a los varios trabajos de Lida al respecto). Un caso de autocensura, en cambio, parece acreditar por su parte Mexía, quien tuvo cuidado de traducir su Isócrates «cristianamente, aunque algo se torciese la letra» (*ap.* Lerner 2005: 169).

49 Circunstancia morbosa y que, al margen de cuál fuera su significado preciso en Quintiliano (cf. Welsh 2010), a buen seguro hace interesarse por Afranio a los impúdicos defensores de la obscenidad como criterio «propedéutico» para la selección de autores escolares.

50 O Juan de Arce en sus *Coloquios de Palatino y Pinciano*, de *c.* 1550 (ed. Ocasar Ariza, I 459): «no echemos la culpa a los poetas ni a sus libros, que todos tienen buen fin y buenas cosas, sino que no sabemos moralizar sus fábulas y fictiones como lo han hecho Horatio y Plutarco [...]. No es razón que desterremos a esos buenos hombres, Virgilios y Ovidios, Horatios y Terentios, pues aprendimos por ellos tantos años, los ha sufrido el mundo sin murmuración, y por ser gentiles tienen menos culpa. Para ser un hombre perfecto y universal, no tengo yo por inconviniente que haya leído y oído todos esos libros, que por más apócrifos y mentirosos que sean, siempre tienen algo de provecho y son dulces de oír, que como dice Plinio el Mozo, 'no hay libro tan malo que no tenga algo bueno'. [...]»; a lo que Palatino respondía: «Si no hobiese en romance otros verdaderos tan dulces y sabrosos, disculpa habría. Mas teniendo como tenemos las crónicas de nuestra España, y las romanas y latinas y griegas traducidas [...]».

3. Preferencia por autores «nacionales» o hispanorromanos (dejando al margen los casos «de adopción», como Aristóteles, Virgilio o Avicena, de sobra conocidos y explicados en su contexto)[51]: aunque ya Diego García de Campos, en los inicios del siglo XIII, listara los *maiores nostri* en su *Planeta* (ed. Alonso, p. 181: *Lucanus et Seneca, Quintilianus et Latro*, *Prosper et Orosius, Ysidorus et Leander*), Alfonso X aludiera en su *Estoria de Espanna* (*c*. 1270) a Quintiliano como «espannol & omne muy sabio» y Fernández de Heredia elogiara a Orosio como «spanyol honorable», dedicándole parte de su labor, se trata de un elemento que aflora con fuerza especial en el siglo XV. Cabría recordar a Alfonso de Cartagena (Gómez Moreno 1994: 134) o a Fernán Pérez de Guzmán, quien, p. ej en sus *Loores de los claros varones de España,* aludía a nuestros autores como más útiles que bellos, pensando sobre todo en la contraposición con los infructuosos «dulzores» virgilianos (ed. Foulché-Delbosc, I, p. 712, 14: *De filósofos e auctores / uno fue Séneca ispano; / no desdeñan a Lucano / poetas e istoriadores. / Es entre los oradores / insigne Quintiliano: / España nunca da flores, / mas fruto útil e sano*). Ya Nebrija había defendido la competencia latina de los hispanos, aduciendo el testimonio de los dos Sénecas, Lucano y Silio Itálico (de más que dudosa ascendencia peninsular); a la *Hispanitas* de Quintiliano aludió por su parte García Matamoros, con la guía de Filelfo (Gil 1997: 84, n. 2, y 85, n. 4). Y, al margen de otros muchos testimonios, puede destacarse quizá, por lo vehemente, el de la *Traducción de la Corónica de Aragón de fray Gauberto Fabrici* (1499, ed. Pino Jiménez, f. 116r): «Vengo a nuestra españa que dio varones tan famosos y tan grandes que vencio toda la europa», extremo que ilustró con las figuras de Séneca y Quintiliano entre otras, incidiendo incluso en la viva polémica contemporánea entre ciceronianos y quintilianistas, en términos casi jocosos y que muestran el bajo tono que —en general— adquirió nuestro debate: así, cuenta cómo «algunos inuidiosos» culpaban a Valla por ensalzar a Quintiliano, diciendo «que ponia las fabas delante los garbanços» (*ib*., f. 17r), es decir, a «Fabio» por delante de Marco Tulio[52].

Así se llegó a encumbrar a los autores *nostri*; pero interesa destacar aquí que ninguno de ellos (como Lucano, Columela, Séneca o Quintiliano, por citar los más famosos) conoció sin embargo —ni siquiera desde entonces— una transmisión manuscrita latina, de origen hispánico o autóctono, mínimamente afortunada.

51 Naturalmente, también este fenómeno es universal; para el emblemático caso romano, en defensa del *sermo patrius*, cf. p. ej. Cic., *Fin*. I 4-5.

52 La veta nacionalista continuará al menos hasta el siglo XVIII; recuerda con gracia Luis Gil, p. ej., cómo el secretario de la Real Academia Latina Matritense, don José Pastor, defendía el 16 de diciembre de 1756 en la iglesia parroquial de San Ginés, como primera tesis, que *noster Hispanus poeta Lucanus, dignitate canendi, pura Latinitate Virgilium superavit*; y cómo lo hacía *via syllogistica et conferentiali*... (1997: 160). Tan ridícula «autarquía» tiene escasos paralelos, pero se le aproxima bastante la aberración académica en que incurren ciertas Universidades, por consejo o mera imposición de sus gerontocracias rectoras, al condecorar *honoris causa* a quienes fueron en su día sus propios miembros o alumnos (y por muy mediocres que hayan sido, además, los méritos de éstos).

Señalaremos, para terminar, que esta predilección por los autores patrios no se apoyaba, obviamente, en la especificidad de un «ser histórico» similar al apuntado por Menéndez Pelayo en su *Historia de las ideas estéticas en España* o por Manuel Alvar para el caso de la literatura aragonesa (1976), una idiosincrasia que, de haberse plasmado, habría ido contra la esencia misma del Humanismo más valioso, irreconciliable en principio —al margen de ciertas imposturas de Petrarca o Valla, en contextos muy precisos— con cualquier forma de idiocia nacionalista[53]. Y conviene asimismo recordar que estos efluvios de nuestro siglo XV, con su exaltación de lo hispano-latino o «gótico», coincidían en el tiempo con los primeros testimonios del célebre «retraso cultural de España», cifrado por Curtius en la figura de Alfonso de la Torre (1955: 756; si bien el más temprano de los testimonios se documenta en la *Historia Hispanica* de Sánchez de Arévalo, según Gómez Moreno 1994: 136, n. 195).

4. 'Cánones' del Humanismo español

Según deducimos de las fuentes que hemos podido recopilar, cabría distinguir quizá tres tipos fundamentales de listas:

1. Por lo general se trata de nóminas que no parecen responder a una reflexión literaria propiamente dicha, sino que son más bien de acarreo e intención ornamental (a menudo moldeadas en la tradición del *ubi sunt*), incluso con mezcla de autores antiguos y contemporáneos, en consonancia con la supuesta «atemporalidad» o «ucronía» del gusto medieval (coincidente —en gran paradoja— con el de nuestros «Petrarcas», según decía Juan de Lucena respecto a Cartagena, Santillana y Mena, como ha recordado Serés 2007: 350). Sería el caso de las listas que aparecen en el Marqués de Santillana, nuestro primer receptor documentado de algunos de los clásicos más importantes (así en *Defunsión de don Enrique de Villena*, 19-20: «Perdimos a Homero, que mucho honorava [...]», o en *La Comedieta de Ponza,* 62: «E cesse la pluma sutil de Lucano [...]»[54]), en Juan de Mena (*La coronación del Marqués de Santillana,* 37-38: «Vi a Omero e Lucano [...]», *Laberinto de Fortuna,* 118-9, 123: «Vi los philósofos Crato e Polemo [...]»), en el *Can-*

[53] De Valla (p. ej. en su célebre *Oratio in principio studii* de 1455, donde se aducía el bello paradigma de *Aen*. I 421-9) a Erasmo, pasando por Vives, en su *De concordia et discordia* de 1529 (197, ed. Mayans: *Quemadmodum lingua et voces praesenti societati serviunt, et glutinum sunt communis vitae, ita scriptura priores cum posterioribus iungit, et multas aetates unam faciunt: colloquuntur scriptores cum posteris nondum natis, et hi cum scriptoribus iam olim vita functis*). Sobre la dificultad de ese compromiso entre el latín como lengua franca y los clásicos como fatigoso legado (bien parodiada, en última instancia, por Cervantes en el *Quijote*), cf. Fernández López 2005.

[54] Cf. Dante, *Inf.* XXV 94 (*Taccia Lucano omai* [...]), con eco en cancioneros españoles diversos, como el de Gómez Manrique, ed. Vidal González, p. 412: «Que sy la virgilïana / e la pluma de Lucano / e la lengua tulïana / junta con la terençiana / me prestase el Soberano [...]».

cionero de Baena (*c.* 1430)[55] o en Juan del Encina y tantos otros autores posteriores (en general cf. Álvarez Amo 2008), si bien es Santillana quien, p. ej. en su *Prohemio e carta* (1446-49), parece introducir ya criterios de cierto carácter literario e incluso de jerarquización (ed. Gómez Moreno, p. 54: «De los latinos Enio fue el primero, ya sea que Virgilio quieran que de la lengua latina en metro aya tenido e tenga la monarchía»[56]; cabría comparar al respecto la dedicatoria de Juan del Encina a su traducción de *Bucólicas*, en la que se acepta, con Cicerón, que «ninguno deve desesperar de trabajar en las letras y, si no pudiere llegar al más alto escalón, llegará al segundo o tercero o quarto, que en tiempo de Homero fueron otros, aunque no tan notables»; ed. Pérez Priego). Pero, según hemos sugerido ya, se trata a menudo de enumeraciones arbitrarias, atentas a la fama de los autores mencionados y no tanto a la coherencia de su inclusión en un repertorio literario concreto[57], o bien listas de *auctores imitandi* carentes de jerarquía alguna, como las incluidas por el propio Nebrija en su *Suppositum de autoribus* (dentro de sus *Introductiones in Latinam grammaticam*), en las que —junto a sólo una docena de historiadores— poetas, oradores y juriconsultos de la «juvenil» *aetas* latina —de Cicerón a mediados del siglo II— se mencionan por veintenas (Casas Rigall 2010: 162).

2. Nuestro segundo tipo de lista entraña mayor reflexión crítica. En el siglo XVI son ya frecuentes las selecciones de carácter escolar, desde la de Cisneros en sus *Constituciones* (Gil 1997: 485) hasta la *Ratio* jesuítica, pasando por las que ofrece un buen número de humanistas, de intereses básicamente coincidentes entre sí, aunque con énfasis más o menos perceptibles de signo aparentemente personal, como p. ej. el de Jerónimo Zurita hacia Tácito, en la senda de Alciato y pese a las reservas al respecto de su amigo Antonio Agustín (más próximo en esto, aparte de otras consideraciones, a la influyente opinión de Castiglione en *El cortesano*, I 38, tr. Boscán, ed. Pozzi: «y que, como en el latín el hombre se debe

55 Cf. p. ej. ed. Dutton - González Cuenca, pp. 60-1, 482-3, 742-3; en general, cf. Lawrence 1981.

56 Cf. *Crónica de S. Isidoro* (1385; ed. Geijerstam - Wasick, f. 114v): «Ennius primer poeta latino [...]». A la venerable antigüedad de Enio ya había aludido Quintiliano (X 1, 88), al igual, no obstante, que a la primacía de Virgilio (*ib.*, 85-6): *Idem nobis per Romanos quoque auctores ordo ducendus est. Itaque ut apud illos Homerus, sic apud nos Vergilius auspicatissimum dederit exordium, omnium eius generis poetarum Graecorum nostrorumque haud dubie proximus. Vtar enim verbis isdem quae ex Afro Domitio iuvenis excepi, qui mihi interroganti quem Homero crederet maxime accedere «secundus» inquit «est Vergilius, propior tamen primo quam tertio».*

57 Cf. p. ej. Antón de Moros, en su *Debate* de *c.* 1450, ed. Morel-Fatio: «Sy miraraes a Boecio, / Aristotil ho Lucano, / no espendieraes en bano / vuestro saber»; cabe comparar Fernando de la Torre, *Libro de las veynte cartas e quistiones*, c. 1449, ed. Díez Garretas, p. 133: «y qué es del saber de Salamón, qué de Aristótires, qué de Platón, qué de Terençio, qué de Sócatres, qué de Séneca, qué de Boeçio, qué de Ouidio, qué de Lucano, qué de Titus Libio, e qué de Valerio e otros singulares filósofos e ystoriadores de diuerssas naçiones e estados», o Pero Guillén de Segovia (1463-80), ed. Moreno Hernández, p. 367: «alli esta Coyspo Valerio Lucano / alli Titolibio Vergilio y Estacio / Francisco Petrarca y luego Vocacio / Seneca Omero y el Quintiliano».

esforzar a parecer a Virgilio o a Cicerón más aína que a Silio o a Cornelio Tácito [...]»; sobre la biblioteca clásica de Zurita, en general, cf. ahora Domingo Malvadi 2010: 50-63).

Incluso se dan ya casos de lista más o menos «razonada», elaborada sobre el modelo antiguo clásico (que a cada autor asignaba una virtud principal, como el ya citado de Cic., *De or.* III 28) y casi sobre el esquema del que Curtius (1932) denominara «canon imperial» (*der Kanon der Imperatoren)*, a partir de Manrique, *Coplas* 37-38 («En ventura, Otaviano, Julio César en vencer / y batallar / en la Virtud, Africano [...]»)[58]. Un ejemplo claro es quizá el que se ofrece en *El Scholástico* (III 9, ed. Martínez Torrejón, pp. 223-4):

> ¿Qué tiene Plutarcho que no sepa a sancto? ¿Qué tiene Platón que no sea divino? ¿Qué tiene Luçiano que no sea provechoso? ¿Qué tiene Tulio que no sea moral? ¿Qué tiene Séneca que no sea religioso? ¿Qué hazen Marçial, Juvenal, Persio, Terençio, sino reprehender viçios? ¿Qué hazen Tito Livio, Valerio, Aulo Gelio, Lucano, Virgilio y Homero y todos los otros que escribieron historia sino conservar las vidas de los gloriosos varones en eternal fama y dar exemplo para que los suscesores sigan la virtud?

O, fuera ya del ámbito literario, el que se observa entre líneas en las ya citadas recomendaciones de Alvar Gómez (ed. Serrano y Sanz, p. 218, cuya transcripción mantenemos):

> [...] porque Ouidio tiene gran ingenio y esperiençia de muchas cosas y las pone delante los ojos con gran facilidad y eloquencia[59]: Tibulo y Properçio tienen mucha elegancia y ornato y tratan esta materia como caualleros que eran muy cuerdos y bien hablados: Catullo y Marcial tienen mucha agudeza, y aunque en Catullo ay algunas deshonestidades, escriuelas con buen termino, como se dixo de Tibulo y Properçio; ay en el muchas virtudes de poesia y imitacion de autores griegos. Marcial habla en esto más deshonestamente; quando no trata de cosas lasciuas tiene auisos dichos con malicia sabrosa y erudita, embuelta en mucho donayre, por donde aduierte de las ineptias y pesadumbres que algunos dan por no mirar en ellas o por no saber mas.

3. El «anti-» o «contracanon»: lo más parecido al canon de gramáticos nefastos o bárbaros, analizado en su día por Rico (1978), es quizá el de los *octo auctores* (*Cato, Theodulus, Facetus, Chartula, Liber parabolarum, Tobias, Aesopus* y *Floretus*), que, pese a su añeja tradición de uso gramatical, aún defendían Cartagena (junto a propuestas más modernas, hay que decir, dirigidas a los caballeros: Fer-

[58] El recurso —basado, en suma, en el atractivo estético de la enumeración (recientemente analizado por Eco en su *Vértigo de las listas*)— era tradicional; se documenta ya en Enio, *Hedyph*. (fr. 28 Courtney = Apul., *Apol.* 39, 2-3), u Hor., *Serm*. II 4, 32-34, y llega hasta la copla popular; para nuestro caso cabe comparar la parodia de Saavedra Fajardo, *ap.* Gil 1997: 277-9.

[59] En alusión quizá al carácter casi «cinematográfico» que, sin duda, se advertía ya en su poesía, llena de acotaciones escénicas.

nández Gallardo 2008: 200) y Sánchez de Arévalo, o el propio de los «bárbaros idiotas» que, según también *El Scholástico* (II 2*,* ed. Martínez Torrejón, p. 98*),* «detestan y maldizen las buenas leturas de los antiguos como Horaçio, Persio, Juvenal, Marçial, Ovidio, Terençio y Lucano, Virgilio, Salustio y Tito Liuio, diziendo que éstos corrompen los juveniles juizios [...]». En este grupo cabría incluir quizá las listas de autores oscuros[60], a veces con presencias llamativas, o las de autores inmorales, desde la que incluía en su citado informe el mismo Alvar Gómez (ed. Serrano y Sanz, p. 219: «mandese que no se lean a los mochachos los libros siguientes: Catullo, Marcial, los libros de las elegias de Ouidio, los libros *De arte amandi* del mismo auctor[61], la *Priapeia* que anda al cabo de Virgilio, algunas pocas odas de Horacio, porque las demas en aquel genero son excellentes El *Eunucho* de Terencio, algunas de las Satyras de Juuenal donde se reprehenden vicios sensuales y malditos de aquel tiempo, los quales plega a Dios no aya aora»)[62] hasta menciones episódicas como como la de Fray Luis de Alarcón (*Camino del cielo*, Granada, 1550: «libros mundanales [...] tizones infernales [...] son el latino Ovidio y Terencio en algunas obras», *ap*. Gil 1997: 602), pasando por ejemplos como el de Vives y los *libri vitandi* o *pestiferi* señalados en su *De institutione feminae Christianae* de 1524 (I 5: *Qui non legendi scriptores, qui legendi*; en general cf. Gagliardi 2008)[63] y sintetizados por el humanista —en lo que a clásicos se refiere— precisamente en la lista de poetas que Ovidio había ofrecido en *Rem*. 757-66.

En todo caso, es difícil establecer una clasificación rigurosa de listas tan diversas y resulta obvio, además, que su estudio siempre nos dará cuenta, en principio, de una selección «explícita» o «directa», la cual, apenas justificada en las fuentes, sólo puede ilustrarnos de manera parcial sobre el vasto problema que representa la selección de autoridades durante el Humanismo. Una visión más completa de esta cuestión sólo podría abordarse añadiendo otras vías de análisis, reveladoras de «listas implícitas» o «indirectas»: niveles de difusión libraria, manuscrita e impresa, de los autores en cuestión[64]; presencia de estos mismos autores

60 Cf. Juan de Arce, *Coloquios de Palatino y Pinciano*, *c*. 1550 (ed. Ocasar Ariza, II 1241): «Aunque el emperador Adriano fue tan aficionado a palabras antiguas y obscuras que por solo esto prefería a Catón a Tulio, y a Enio a Virgilio, y a Cepo a Salustio; pero en lo uno ni en lo otro no tuvo razón ni fue aprobado su voto».

61 Debe recordarse que el *Ars amatoria* tuvo, sin embargo, bastante arraigo medieval (Wetherbee 2005: 122), quizá *as a means of understanding the* mores puellarum (Leonhardt 2008: 107, n. 55).

62 Se defendía, en suma, un cierto expurgo, como el que Agustín propusiera —fuera ya del ámbito escolar— para las ediciones a cargo de Beato Renano o Erasmo (*quae pertinent ad eruditionem et interpretationem veteris scriptoris relinquerem*; cf. Alcina 2002: 13).

63 Por su parte, Heinrich Bebel ya había publicado en 1504 —en similar tradición pedagógica— su opúsculo titulado *Qui auctores legendi sint novitiis ad comparandam eloquentiam et qui fugiendi*.

64 El criterio, destacado acertadamente por Clavería (1995), será válido en la medida en que se considere indicio de una lectura efectiva de los autores en cuestión (Garin 1987: 11-12), extremo recientemente cuestionado por Rico en lo referente a la mayoría de los incunables publicados («libros sin contenido», frente al «contenido sin libros» que hoy ofrece Internet; cf. 2010: XI).

en epítomes y antologías; traducciones —al latín o al vernáculo— y comentarios[65]; profusión de citas; inventarios de bibliotecas, institucionales o privadas (a veces de rango no inferior a las primeras, como las de Hernando Colón, Diego Hurtado de Mendoza o nuestro Antonio Agustín[66]); inventarios de préstamos bibliográficos; presencia efectiva de estos autores en la escuela o en la Universidad; presencia en preceptivas retóricas, etc.

5. Conclusiones (y breve reflexión acerca del concepto de 'canon')

Al cabo de este sumario recorrido —tan incompleto y superficial— por algunos de los hitos en la selección de clásicos que se observa desde la Antigüedad hasta el Humanismo (español, particularmente), cabría concluir quizá lo siguiente:

1. Pese a no designarse en las fuentes mediante el término 'canon', en la Antigüedad se atestiguan listas de carácter jerarquizante (como bien ilustra la de Volcacio Sedígito antes citada), aunque no propiamente cerrado o excluyente. Son propuestas que se aproximan al concepto actual de 'canon', pero que se producen al margen del gran cauce de selección —y de conservación textual— en época antigua, que es el escolar, y que contrastan con la actitud predominante por entonces desde el punto de vista cultural, la cual solía materializarse en la redacción de catálogos bibliotecarios y de síntesis diversas, y que tendía más bien a preservar la variedad de autores, entendidos a menudo como referentes —y, en ese sentido, 'cánones'— de cualidades literarias imprescindibles para la fijación de un sistema literario notablemente articulado. Creemos que esta actitud —favorecedora de 'antologías' y programas escolares, en rigor— es la que que se mantuvo, en lo esencial, durante la Edad Media, aunque ya sin el soporte erudito y escolar propio de época antigua.

2. No parece documentarse en ningún momento un 'canon humanístico' de autores grecolatinos, es decir, una lista de «autoridades» —casi a la antigua usanza— surgida en el seno del Humanismo como tal[67]. Las esporádicas listas de

65 De Nebrija al excelente La Cerda, pasando por un Brocense de nivel elemental pero plenamente consciente de su labor (realizada en detrimento del *nova proprio Marte componere*) e introductor, p. ej., de Poliziano como nuevo «clásico» (Coroleu 1999).

66 Al «canon de lecturas» de Isabel la Católica se refirió Elisa Ruiz (2004: 174-82; y sobre «lecturas femeninas», en general, cf. p. ej. Beceiro 2003: 46-8); por lo demás, no cabe duda de que un revelador 'canon' de intereses literarios es el que, según ha estudiado Canfora, muestra la recepción de la *Biblioteca* de Focio por parte de Diego Hurtado de Mendoza en la Venecia de mediados del siglo XVI (argumento que el mencionado autor ha esgrimido para volver a asignar a éste la autoría del *Lazarillo*, en 2001: 29-30).

67 De hecho, la expresión no es muy común, y, cuando se emplea, suele hacerse de manera más bien general (como vemos p. ej. en García Gibert 2010b: 14: «La defensa del canon —incomprensiblemente difuminado en la enseñanza moderna— es una tarea cada vez más urgente. Una de las intenciones más

clásicos que ofrecen los humanistas aparecen en obras de carácter más literario que crítico y poseen un carácter escolar o, simplemente, baladí, desprovisto de cualquier oficialidad y sin aspiración alguna de universalidad. La selección humanística de autores nunca procedió —salvo en los citados contextos pedagógicos, o en ámbitos literarios muy precisos[68]— de manera restrictiva o por mero imperativo estético: no cabía aún, seguramente, una actitud como la de Bloom (alarmado por la «pura anarquía» de la erudición circundante, según 1997: 11, y, ante todo, de talante provocador), o siquiera como la de nuestro Antonio Machado, libre para entronizar a Berceo o a Manrique en su altar particular. Por lo demás, el juicio acerca de las fuentes de imitación se saldó claramente en beneficio de la imitación «compuesta», y tampoco favoreció que surgiera un 'canon' el nuevo proceso de erudición que ya estaba aflorando, muy poco epicúreo en sí mismo (para el caso de Erasmo, cf. Levi 1976) y con ambición, en realidad, de lectura total (*quod is* [*sc*. Poliziano] *quosdam auctores legisset mihi nondum lectos*, reconocerá Erasmo en sus *Adagia*, IV 429, *ap*. Rico 2002: 199), más afanado en procurarse los instrumentos filológicos más urgentes (diccionarios p. ej., como el célebre griego de Crastonus, o misceláneas y repertorios varios) y en culminar esa lectura rigurosa, comprensiva e histórica de los clásicos en su conjunto que Europa estaba ya —por primera vez en su historia— en disposición de realizar. La nueva pauta, como bien ha observado Kessler, comenzaba a ser la *multarum et variarum rerum lectio* preconizada por Battista Guarini en su *De ordine docendi ac studendi* de 1459 (ed. Piacente, p. 48), y, para su aplicación, sobraban ciertamente los 'cánones' (como quizá percibió también un irónico Diego Hurtado de Mendoza, defraudado por un 'canon' oratorio de primera, pero que le resultaba tan inútil a la postre: «En Pumblin [Piombino] me he desengañado quán poco aprouecha la oratoria, porque hauiendo desembuelto todos los cartapacios de Çiçerón y Aristótiles, y lo espiritual y lo temporal, no he podido persuadir una vieja»[69]).

3. Son relativamente abundantes las listas de autores grecolatinos que cabe espigar en la literatura española a la que, *grosso modo*, llamamos 'humanística'; esas listas —que no nos parece se hayan visto influenciadas por factores autóctonos como los mencionados en nuestro apartado tercero— también carecen absolutamente de la finalidad que hoy suele atribuirse al concepto de 'canon': en ningún caso responden a los principios filológicos que animaron la confección de listas en la Antigüedad y, desde luego, en ningún momento parece observarse

firmes del presente libro es recordar la existencia del canon humanístico —que no es muy distinto, en último término, al canon de la cultura en Occidente— y reflexionar sobre la contribución específica que sus más grandes hitos han ido aportando a la tradición que ese canon encarna y representa»).

68 Así, p. ej., sobre la polémica entre Giraldi y Minturno acerca de los cánones teatrales, cf. ahora Colombo 2010.

69 Carta al Cardenal Granvela desde Piombino, 27 de febrero de 1547, extractada del manuscrito II/2278 de la Real Biblioteca de Palacio, f. 53, en *Avisos*, año 12, nº 51, 2007.

en ellas la prevalencia del mero criterio estético o un propósito de exclusión que fuera más alla del ámbito puramente pedagógico.

Para terminar, nos gustaría hacer una breve reflexión sobre la supuesta utilidad crítica del moderno concepto de 'canon'. No nos parece casual que la ocurrencia de Ruhnken de aplicar el término al ámbito literario (1768) no tenga precedentes propiamente dichos, como a menudo se ha señalado y aquí hemos intentado corroborar: por una parte, el concepto de corpus cerrado era ajeno al pensamiento literario antiguo, más allá de los problemas de adscripción genérica o de autenticidad (todavía hoy sin resolver en casos tan eximios como los de Homero, Hipócrates, Aristóteles y tantos autores); por otra parte, el peso del concepto en el ámbito bíblico era demasiado grande como para permitir un uso neutro y aplicable a una literatura cualquiera, desprovista de sacralidad y en la que lo espurio no coincidía —en sus consecuencias— con lo no revelado.

La conveniencia de utilizar hoy un concepto tan vago e indócil es discutible, tanto cuando se aplica a la literatura antigua (como hacen en la actualidad, por lo demás, bastantes especialistas en la materia), a causa de su impropiedad, como cuando se aplica a épocas posteriores, con una connotación que nos parece errónea históricamente (la de creer que, fuera del ámbito bíblico, cabía la constitución efectiva de un canon), que suele ser fundamentalmente ideológica en el fondo (al forjarse sobre todo un concepto de canon «opresor», propio de la clase o cultura dominante, etc.) y que presupone la existencia de un cauce de imposición estética —y de transmisión textual— que en realidad no parece haber existido nunca: fuera de la escuela (tan «represora» y «conservadora» como el alfabeto mismo, según se sabe), la selección de autores ha sido siempre difícilmente controlable e incluso carente de la consistencia necesaria como para servir de *regula* a la hora de definir sus supuestas desviaciones o alternativas (Citroni 2003a: 1). Intentar paliar el problema refiriéndose a la existencia de «cánones» no deja de ser un recurso retórico —hoy bastante común, pues también suele hablarse de «educaciones», «humanismos», etc.— que no resuelve nada, al igual que tampoco resolvió nada en su momento, a otros efectos y por el extremo contrario, la suposición de un canon hiperreducido de autoridades (como el que ensayó Marrou al cifrar la educación antigua en Platón e Isócrates; cabe remitir al fino análisis de Demont 2004, esp. p. 119, donde se esclarecen los motivos del deliberado arrinconamiento de Aristóteles por parte del citado historiador).

Fuera del uso relativamente inequívoco por parte de Bloom (el canon basado en la excelencia estética, y, por tanto, en el subjetivo e intransferible gusto personal; cf. 1997)[70], se trata de un término de enorme indefinición, «tan polisémico que de-

[70] Frente a tal canon, sólo caben propuestas de corte más «objetivo», en principio, como la últimamente apuntada por Micó (2008: 19), al postular como desafío la formación, p. ej., de un 'canon europeo', «una estructura superior que obligue a un reequilibrio interno de las fuerzas» (con Garcilaso y San Juan de

bería definirse o precisarse cada vez que se emplea» (Mota 2008: 366) y que no puede considerarse como un instrumento de análisis eficaz. Hay conceptos retóricos de máxima utilidad crítica, como entendemos ocurre p. ej. con el de tópico, una vez recuperadas su acepción y su función más antiguas (y que guarda con el de canon ciertas similitudes de interés, en las que no podemos detenernos aquí). Pero, cuando hablamos de 'canon', no parece que ése sea el caso.

Por lo demás, el hecho de que el Humanismo en general —de ser cierta nuestra hipótesis— fuera reluctante hacia cualquier selección «canónica» de autores grecolatinos concierta plenamente, y sobre todo, con la actitud de fondo hacia la historia que antes hemos señalado como esencial en él. La Antigüedad constituye un referente que debe examinarse en su totalidad, sin más restricciones que las inevitables, ya que sólo el conocimiento directo de las fuentes del pasado en su conjunto podría preservar de reincidir en él (Tuc. I 22), al tiempo que legitima cualquier innovación consciente. Pero el interés por el pasado entraña siempre una actitud sutil y reflexiva, fundamentada en la libertad y que sepa mantenerse al margen de la exaltación puramente emocional —entre narcisista y oportunista— del exiguo presente (manipulado siempre por los bárbaros, desde su lucrativa «contemporaneidad»): una actitud vital que mira sobre todo hacia el futuro y que detesta esa claudicación del saber —o supuesto repositorio de quintaesencias, con su toque de clasicismo *Ancien Régime*— que nos hemos obstinado en llamar, impropia y abusivamente, 'canon'.

Bibliografía

Alcina Rovira, J. F. (2002), «Antonio Agustín y el *Índice de libros prohibidos* del Concilio de Trento (Roma, 1564)», *Calamus renascens* 3, pp. 7-14.

— (2007), «Literatura neolatina y cultura española en el Siglo de Oro: un balance», *Insula* 725 [= A. Egido - L. Schwartz (coords.), *Las Humanidades y el Hispanismo*], pp. 10-2.

Alvar, M. (1976), *Aragón: literatura y ser histórico,* Zaragoza, Pórtico.

Álvarez Amo, F. J. (2008), «Significado y función de los catálogos de poetas españoles del siglo XVI», en López Bueno (ed.), pp. 215-34.

Asper, M. (1998), «Kanon», en G. Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Band 4: Hu-K*, Tubinga, Max Niemeyer, cc. 869-82.

Aujac, G. (2002), *Denys d'Halicarnasse. Opuscules rhétoriques, V: L'imitation (fragments, Épitomé); Première lettre à Ammée; Lettre à Pompée Géminos; Dinarque; texte établi et traduit par...*, 2ª ed., París, Les Belles Lettres [1992¹].

la Cruz, por parte española, pero sin Fray Luis o Fernando de Herrera), o por Montaner (2011: 65-6), al proponer incorporar a cada propuesta de 'canon' su «adecuado fundamento conceptual», sin renunciar para ello, p. ej., a un razonable uso de la estadística y de otros criterios.

BALLESTER, X. (1998), *Los mejores títulos y los peores versos de la literatura latina*, Barcelona, Universidad.

BÉCARES BOTAS, V. (1998), «Notas filológicas a la noción de 'canon'», en L. GIL - M. MARTÍNEZ PASTOR - R. Mª AGUILAR (eds.), Corolla Complutensis in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega contexta, Madrid, Editorial Complutense, pp. 563-8.

BECEIRO PITA, I. (2003), «La relación de las mujeres castellanas con la cultura escrita (siglo XIII - inicios del XVI)», en A. CASTILLO GÓMEZ (ed.), *Libro y lectura en la Península Ibérica y América (siglos XIII a XVIII)*, *s. l.,* Junta de Castilla y León, pp. 15-52.

BILLANOVICH, G. (1971), «I primi umanisti e l'antichità classica», en R. R. BOLGAR (ed.), *Classical influences on European culture A.D. 500-1500. Proceedings of an international conference held at King's College, Cambridge, April 1969*, Cambridge, University Press, 1971 [= reimpr. 1979], pp. 57-66.

BLOOM, H. (1997), *El canon occidental: la escuela y los libros de todas las épocas*, tr. D. ALOU, Barcelona, Anagrama [= *The Western canon: the books and school of the Ages,* Nueva York, Harcourt Brace, 1994].

BLUM, R. (1977), *Kallimachos und die Literaturverzeichnung bei den Griechen. Untersuchungen zur Geschichte der Biobibliographie*, Frankfurt am Main, Buchhändler-Vereinigung.

CACHO BLECUA, J. M. (1996), «El prólogo del *Rams de flores*», en A. EGIDO - J. Mª ENGUITA (eds.), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV Curso sobre lengua y literatura en Aragón*, Zaragoza, IFC, pp. 69-109.

CAMPI, E. - S. DE ANGELIS - A.-S. GOEING - A. T. GRAFTON (eds.) (2008), *Scholarly knowledge. Textbooks in early modern Europe*, Ginebra, Droz.

CANCIK, H. (2003), «Standardization and ranking of texts in Greek and Roman institutions», en FINKELBERG - STROUMSA (eds.), pp. 117-30.

CANFORA, L. (2001), *Il Fozio ritrovato: Juan de Mariana e André Schott, con l'inedita Epitome della Biblioteca di Fozio ed una raccolta di documenti a cura di G. Solaro; appendici di R. Roncali, N. Zorzi, M. Losacco, L. Canfora*, Bari, Dedalo.

CASAS RIGALL, J. (2010), *Humanismo, gramática y poesía. Juan de Mena y los* auctores *en el canon de Nebrija*, Santiago de Compostela, Universidad.

CAVALLO, G. (1986), «Conservazione e perdita dei testi greci: fattori materiali, sociali, culturali», en A. GIARDINA (ed.), *Società romana e impero tardoantico, IV: Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura,* Roma - Bari, 1986, pp. 83-172 y 246-71.

— (1997), «Qualche annotazione sulla trasmissione dei classici nella tarda antichità», *RFIC* 125, pp. 205-19.

— (2001), «Les bibliothèques monastiques et la transmission des textes en Occident», tr. L. GIARD, en L. GIARD - C. JACOB (dirs.), *Des Alexandries, I: Du livre au texte*, París, Bibliothèque nationale de France, pp. 263-74.

CELENZA, C. S. (2004), «Creating canons in fifteenth-century Ferrara: Angelo Decembrio's *De politia litteraria*, 1.10», *Renaissance Quarterly* 57, pp. 43-98.

CITRONI, M. (2003a), «I canoni di autori antichi: alle origini del concetto di classico», en L. CASARSA - L. CRISTANTE - M. FERNANDELLI (eds.), *Culture europee e tradizione latina. Atti del Convegno internazionale di studi Cividale del Friuli*, Fondazione Niccolò Canussio, 16-17 novembre 2001, Trieste, Università, pp. 1-22.

CITRONI, M. (2003b), «I proemi delle *Tusculanae* e la costruzione di un'immagine della tradizione letteraria romana», en *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine,* Florencia, Università, pp. 149-84.

— (2005), «Finalità e struttura della rassegna degli scrittori greci e latini in Quintiliano», en F. GASTI - G. MAZZOLI (eds.), *Modelli letterari e ideologia nell'età flavia. Atti della III Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 30-31 ottobre 2003)*, Pavía, Collegio Ghislieri, pp. 15-38.

— (2006a), «Quintilian and the perception of the system of poetic genres in the Flavian age», en R. R. NAUTA - H.-J. VAN DAM - J. J. L. SMOLENAARS (eds.), *Flavian poetry*, Leiden - Boston, Brill, pp. 1-19.

— (2006b), «The concept of the classical and the canons of model authors in Roman literature», tr. R. A. PACKHAM, en J. I. PORTER (ed.), *Classical pasts: the classical traditions of Greece and Rome*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, pp. 204-34.

— (2010), «Classico: una parola antica per un concetto moderno», en ESPOSITO, pp. 7-18.

CLAVERÍA, C. (1995), «Quintiliano, Virgilio y Horacio no son negocio. La imprenta española en el siglo XVI», *Criticón* 65, pp. 5-15.

COLOMBO, D. (2010), «'Aristarchi nuovi ripresi'. Giraldi, Minturno e il riuso dell'antico nella trattatistica del Cinquecento», en M. GIOSEFFI (ed.), *Uso, riuso e abuso dei testi classici*, Milán, LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, pp. 153-82.

COROLEU, A. (1999), «*Aliena scripta retexere*: Francisco Sánchez de las Brozas's poetry commentaries», en B. TAYLOR - A. COROLEU (eds.), *Latin and Vernacular in Renaissance Spain*, Manchester, University Press, pp. 120-31.

COUSIN, J. (1935), *Études sur Quintilien, I: Contribution à la recherche des sources de l'Institution oratoire*, París, Boivin & C^{ie} [= Amsterdam, P. Schippers N. V., 1967].

CURTIUS, E. R. (1932), «Jorge Manrique und der Kaisergedanke», *Zeitschrift für romanische Philologie* 52, pp. 129-51.

— (1955), *Literatura europea y Edad Media latina,* I-II [= *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter,* Berna, Francke, 1948], tr. M. FRENK - A. ALATORRE, Méjico - Madrid, Fondo de Cultura Económica [sexta reimpr., 1999].

DAHLMANN, H. (1963), «Zu Varros Literaturforschung, besonders in *De poetis*», en C. O BRINK *et al.*, *Varron. Six exposés et discussions par...* [Entretiens sur l'antiquité classique, IX], Vandoeuvres - Ginebra, pp. 1-31.

DAVIS, C. T. (1965), «Education in Dante's Florencia», *Speculum* 40, pp. 415-35.

DEMONT, P. (2004), «H.-I. Marrou et 'les deux colonnes du temple': Isocrate et Platon», en J.-M. PAILLER - P. PAYEN (eds.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire 'le Marrou' (*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*)*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 109-19.

DOMINGO MALVADI, A. (2010), *Disponiendo anaqueles para libros. Nuevos datos sobre la biblioteca de Jerónimo Zurita,* pres. J. J. ISO, Zaragoza, IFC.

ECO, U. (2009), *El vértigo de las listas*, tr. M. PONS IRAZAZÁBAL, Barcelona, Lumen [= *Vertigine della lista, s. l.*, Bompiani, 2009].

EASTERLING, P. E. (1996), «canon», en S. HORNBLOWER-A. SPAWFORTH (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª ed., Oxford - Nueva York, Oxford University Press, p. 286.

Escobar, Á. (2011), «Canon literario e imagen: aspectos de la representación iconográfica del canon clásico», en Emblemata. *Revista aragonesa de emblemática* 17, pp. 365-92.

Esposito, P. (ed.) (2010), *Da 'classico' a 'classico'. Paradigmi letterari tra Antico e Moderno. Atti del Convegno della CUSL (Fisciano - Salerno, 8-10 novembre 2007)*, Pisa, ETS, pp. 7-18.

Estefanía, D. (1998), «Quintiliano: *canon* literario y poesía latina», en T. Albadalejo - E. del Río - J. A. Caballero (eds.), *Quintiliano: historia y actualidad de la retórica. Actas del Congreso Internacional «Quintiliano: historia y actualidad de la retórica. XIX Centenario de la* Institutio oratoria», índices de J. Fernández López - J. C. Gómez Alonso, Logroño (IER) - Calahorra (Ayuntamiento), vol. II, pp. 881-90.

Fernández Gallardo, L. (2008), «Alonso de Cartagena y el humanismo», *La corónica* 37, pp. 175-215.

Fernández López, J. (1999), *Retórica, Humanismo y Filología: Quintiliano y Lorenzo Valla*, Logroño (IER) - Calahorra (Ayuntamiento).

— (2005), «El peso de los clásicos: alrededor de varios prólogos de los Siglos de Oro», *Edad de Oro* 24, pp. 47-64.

Finkelberg, M. - G. G. Stroumsa (eds.) (2003), *Homer, the Bible and beyond: literary and religious canons in the Ancient World,* Leiden - Boston, Brill.

Gagliardi, D. (2008), «Malos libros en la España del XVI: la fábula milesia de Vives a Venegas», *Studia Aurea* 3, pp. 1-16 (= <http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id=86>).

Gagliardi, P. (2011), «*Ecl.* 10, 73-74: Virgilio, Gallo e la crisi della poesia bucolica», *Hermes* 139, pp. 21-41.

García Gibert, J. (2010a), *La* humanitas *hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro,* Salamanca, Universidad.

— (2010b), *Sobre el viejo humanismo. Exposición y defensa de una tradición,* Madrid, Marcial Pons.

Garin, E. (1987), *La educación en Europa, 1400-1600: problemas y programas* [= *L'educazione in Europa, 1400-1600: problemi e programmi*, Roma - Bari, Laterza, 1976^{3} (1957^{1})], tr. Mª E. Méndez Lloret, Barcelona, Crítica.

Gelzer, T. (1979), «Klassizismus, Attizismus und Asianismus», en H. Flashar (ed.), *Le classicisme à Rome aux Ier*^{ers} *siècles avant et après J.-C.* [= Entretiens sur l'antiquité classique XXV], Vandoeuvres - Ginebra, Fondation Hardt, pp. 1-56.

Gil Fernández, L. (1980), «Gramáticos, humanistas, dómines», en *Estudios de humanismo y tradición clásica*, Madrid, Universidad Complutense, 1984, pp. 41-65 [= *El Basilisco* 9, pp. 20-30].

— (1982), «Terencio en España: del Medievo a la Ilustración», en *ib.*, pp. 95-125.

— (1997), *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, 2ª ed., Madrid, Tecnos [Madrid, Alhambra, 1981^{1}].

— (2003), «Luces y sombras del Humanismo español del siglo XVI», en C. Codoñer Merino - S. López Moreda - J. Ureña Bracero (eds.), *El Brocense y las humanidades en el siglo XVI*, Salamanca, Universidad, pp. 9-29.

Gómez Moreno, Á. (1994), *España y la Italia de los humanistas: primeros ecos,* Madrid Gredos.

GÓMEZ MORENO, Á. (2008), *Claves hagiográficas de la literatura española (del* Cantar de mio Cid *a Cervantes),* Frankfurt-am-Main - Madrid, Iberoamericana Vervuert.

GONZÁLEZ MARÍN, S. (2003), «Una lista de autores literarios en Plinio el Viejo: *Naturalis historia* VII 107-117», *Emerita* 71, pp. 95-114.

GORMAN, M. M. (2004), «The oldest lists of Latin books», *Scriptorium* 58, pp. 48-63.

GRAFTON, A. T. (2008), «Textbooks and the disciplines», en CAMPI (*et al.,* eds.), pp. 11-36.

GRENDLER, P. F. (1989), *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and learning, 1300-1600*, Baltimore - Londres, The Johns Hopkins University Press.

HÄGG, T. (2010), «Canon formation in Greek literary culture», en E. THOMASSEN (ed.), *Canon and canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, pp. 109-28.

HARLFINGER, D. - M. RASHED, «Leonzio Pilato fra aristotelismo bizantino e scolastica latina. Due nuovi testimoni postillati», *Quaderni Petrarcheschi* 12-13, 2002-03 [= M. FEO (*et al.*, eds.), *Petrarca e il mondo greco, I : Atti del Convegno internazionale di studi, Reggio Calabria 26-30 novembre 2001,* Florencia, Le Lettere, 2007], pp. 277-93.

HELDMANN, K. (1982), *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*, Munich, Beck.

JONGE, C. C. DE (2008), *Between grammar and rhetoric: Dionysius of Halicarnassus on language, linguistics and literature,* Leiden - Boston, Brill.

KASTER, R. A. (1988), *Guardians of language: the grammarian and society in late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - Londres, University of California.

— (1995), *C. Suetonius Tranquillus. De grammaticis et rhetoribus edited with a translation, introduction and commentary by...,* Oxford, Clarendon Press [= reimpr. 2003].

KESSLER, E. (2003), «Renaissance Humanism: the rhetorical turn», Paper given at the Annual Meeting of the Renaissance Society of America, Toronto, 27 - 29 March 2003 (Text available on the WWW since: 2003-08-25 ; last update: 2003-08-25; conversion to HTML: H. C. KUHN; = <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Kessler/Toronto2003.htm#FN39> [= A. MAZZOCCO, *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden - Boston, Brill, 2006, pp. 181-97].

KROEHNERT, O. (1897), *Canonesne poetarum scriptorum artificum per antiquitatem fuerunt?*, Königsberg, Ex off. Leupoldiana.

LAWRENCE, J. (1981), «Juan Alfonso de Baena's versified reading list: a note on the aspirations and the reality of fifteenth-century Castilian culture», *Journal of Hispanic Philology* 5, pp. 101-22.

LEONHARDT, J. (2008), «Classics as textbooks: a study of the humanist lectures on Cicero at the University of Leipzig, *ca.* 1515», en CAMPI (*et al.,* eds.), pp. 89-112.

LERNER, I. (2005), «Mexía lector de Isócrates», *Edad de Oro* 24, pp. 165-72.

LEVI, A. H. T. (1976), «Erasmus, the early Jesuits and the classics», en R. R. BOLGAR (ed.), *Classical influences on European culture A.D. 1500-1700. Proceedings of an international conference held at King's College, Cambridge, April 1974*, Cambridge, University Press, pp. 223-38.

LÓPEZ BUENO, B. (ed.) (2008), *El canon poético en el siglo XVI. VIII Encuentro Internacional sobre Poesía del Siglo de Oro (Universidad de Sevilla, 21-23 de noviembre de 2006)*, Sevilla, Universidad.

MARROU, H.-I. (1985), *Historia de la educación en la Antigüedad* [= *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* París, Éditions du Seuil, 1964[6], 1948[1]], tr. Y. BARJA DE QUIROGA, Madrid, Akal.

MICÓ, J. Mª (2008), «Un prólogo melancólico en torno a los cánones», en *Las razones del poeta. Forma poética e historia literaria, de Dante a Borges,* Madrid, Gredos.

MINNIS, A. J. (1988), *Medieval theory of authorship: scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, 2ª ed., Aldershot, Wildwood House [1984[1]].

— A. B. SCOTT (with the assistance of D. WALLACE) (1988), *Medieval literary theory and criticism* c. *1100* - c. *1375. The commentary-tradition,* Oxford, Clarendon Press.

MONFASANI, J. (1992), «Episodes of anti-Quintilianism in the Italian Renaissance: quarrels on the orator as a *vir bonus* and as the *scientia bene dicendi*», *Rhetorica* 10, pp. 119-38.

MONTANER FRUTOS, A. (2011), «Factores empíricos en la conformación del canon literario», *Studia Aurea* 5, pp. 49-70 (= <http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id=195>).

MORGAN, T. (1998), *Literate education in the Hellenistic and Roman worlds*, Cambridge, University Press.

MORRÁS, M. (2000), *Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti. Manifiestos del humanismo*, Barcelona, Península.

MORREALE, M. (1952), «Luciano y las invectivas 'antiescolásticas' en *El Scholástico* y en el *Crótalon*», *Bulletin Hispanique* 54, pp. 370-85.

MOTA, C. (2008), «Pero López de Ayala, entre el canon y la ruptura historiográfica», en J. SAN JOSÉ LERA (dir.) - F. J. BURGUILLO - L. MIER (eds.), *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el Tercer Milenio*, Salamanca, SEMYR, pp. 365-81.

MUNK OLSEN, B. (1991), *I classici nel canone scolastico altomedievale*, pról. C. LEONARDI, Spoleto, CISAM.

— (1995), *La réception de la littérature classique au Moyen Âge (IXe - XIIe siècle). Choix d'articles publié par des collègues à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Universidad de Copenhague, Museum Tusculanum Press.

— (2009), *L´étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles, IV 1: La réception de la littérature classique. Travaux philologiques*, París, CNRS.

NORDEN, E. (1986), *La prosa d'arte antica dal VI secolo a. C. all'età della Rinascenza. Edizione italiana a cura di B. Heinemann Campana con una nota di aggiornamento di G. Calboli e una premessa di S. Mariotti* [= *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Stuttgart, Teubner, 1915[3], 1998[1]], vv. I- II, Roma, Salerno Editrice.

O'SULLIVAN, N. (1997), «Caecilius, the 'canons' of writers and the origins of Atticism», en W. J. DOMINIK (ed.), *Roman eloquence: rhetoric in society and literature*, Londres, Routledge, pp. 32-49.

OTRANTO, R. (2000), *Antiche liste di libri su papiro*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.

PFEIFFER, R. (1981), *Historia de la filología clásica, I: Desde los comienzos hasta el final de la época helenística*, tr. J. VICUÑA - Mª R. LAFUENTE, Madrid, Gredos [= *History of classical scholarship. From the beginnings to the end of the Hellenistic age*, Oxford, University Press, 1968].

RADERMACHER, L. (1919), «Kanon», en *Pauly's Realencyclopädie* 10, 2, cols. 1873-8.

RALLO GRUSS, A. (2003), *Erasmo y la prosa renacentista española*, Madrid, Ediciones del Laberinto.

RAMÍREZ, A. (1966), *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)*, Madrid, Castalia.

REEVE, M. D. (1998), «La erudición clásica», en J. KRAYE (ed.), *Introducción al humanismo renacentista*, ed. esp. C. CLAVERÍA, tr. L. CABRÉ, Cambridge, University Press, pp. 41-72.

REGENBOGEN, O. (1950), «Πίναξ», en *Pauly's Realencyclopädie* 20, 2, cols. 1408-82.

RICO, F. (1978), *Nebrija frente a los bárbaros: el canon de gramáticos nefastos de las polémicas del Humanismo,* Salamanca, Universidad.

— (1984), *Alfonso el Sabio y la* General Estoria. *Tres lecciones*, ed. correg. y aum., Barcelona, Ariel [1972[1]].

— (1998), «Nobiltà del Medioevo, nobiltà dell'Umanesimo», en C. LEONARDI (ed.), *Gli umanesimi medievali: Atti del II congresso dell'* Internationales Mittellateinerkomitee*: Firenze, Certosa del Galluzzo, 11-15 settembre 1993*, Florencia, SISMEL, pp. 559-66.

— (2002), *El sueño del humanismo (De Erasmo a Petrarca)*, nª ed., correg. y aum., Barcelona, Destino, 2002 [Madrid, Alianza, 1993[1]].

— (2010), «Peaje», en J. MARTÍN ABAD, *Catálogo bibliográfico de la colección de incunables de la Biblioteca Nacional de España, elaborado por...*, I, Madrid, Biblioteca nacional, pp. XI-XIII.

RUIZ ARZÁLLUZ, Í. (2010), *La* Vita Terrentii *de Petrarca*, Roma - Padua, Antenore.

RUIZ GARCÍA, E. (2004), *Los libros de Isabel la Católica: arqueología de un patrimonio escrito*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura.

RUTHERFORD, I. (1998), *Canons of style in the Antonine age*. Idea-*Theory in its literary context*, Oxford, Clarendon Press [= reimpr. 2002].

SCHWARTZ, L. (2005), *De Fray Luis a Quevedo. Lecturas de los clásicos antiguos*, Málaga, Universidad.

— (2006), «Entre Aristóteles y Cicerón: ética y retórica en el *Quijote*», *Edad de Oro* 25, pp. 559-79.

SERÉS, G. (2007), «La autoridad literaria: círculos intelectuales y géneros en la Castilla del siglo XV», *Bulletin Hipanique* 109, pp. 335-83.

SERRANO Y SANZ, M. (1903), «Dictamen de Jerónimo Zurita. Acerca de la prohibición de obras literarias por el Santo Oficio», *RABM*, Tercera época, año VII, tomo VIII, pp. 218-21.

STOK, F. (2010), «Le 'parole gelate' da Antifone a De André», en ESPOSITO, pp. 157-78.

TOO, Y. L. (2004), *The idea of ancient literary criticism*, Oxford, Clarendon Press.

VARDI, A. (2003), «Canons of literary texts at Rome», en FINKELBERG - STROUMSA (eds.), pp. 131-52.

VEGA, Mª J. (2003), «La poética de la lectura en el siglo XVI. Hacia una reescritura de la historia de la crítica en el Renacimiento», en C. CODOÑER (*et al.*, eds.), *El Brocense y las humanidades del siglo XVI. Actas del Congreso Internacional del IV Centenario de la muerte de Francisco Sánchez de las Brozas*, Salamanca, pp. 255-71.

VITI, P. (1998), «Leonardo Bruni e le polemiche antiumanistiche», en C. LEONARDI (ed.), *Gli umanesimi medievali*, Florencia, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, pp. 795-805.

WELSH, J. T. (2010), «Quintilian's judgement of Afranius», *Classical Quarterly* 60, pp. 118-26.

WETHERBEE, W. (2005), «From late Antiquity to the twelfth century», en A. MINNIS - I. JOHNSON (eds.), *The Cambridge History of literary criticism*, Cambridge, University Press, pp. 99-144.

WILSON. N. G. (1992), *From Byzantium to Italy. Greek studies in the Italian Renaissance*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

YNDURÁIN, D. (1994), *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra.

ZETZEL, J. E. G. (1983), «Re-creating the canon: Augustan poetry and the Alexandrian past», *Critical Inquiry* 10, pp. 83-105.

ZIMMERMANN, M. (2003), *Écrire et lire en Catalogne (IX^e^-XII^e^ siècle)*, I-II, Madrid, Casa de Velázquez.

HUMANISMO SEMÍTICO EN ESPAÑA: RELATO DE UN DESENCUENTRO

FEDERICO CORRIENTE

Hace aproximadamente una década, en el prólogo a un *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*[1], decíamos que «ser arabista o islamólogo en España es un camino espinoso, incluso algo más que en el resto de Occidente... de resultas, sobre todo, de un problema histórico, social e ideológico: la invasión en 711, y ulteriores ocupación y asimilación de Hispania por los musulmanes, hasta convertirla en Alandalús, fue, como las de América por los europeos, la correspondiente 'Reconquista' y todos los casos similares, una atrocidad genocida que sus herederos y los occidentales, en general, nunca perdonarían al Islam y a los árabes». Algo que reafirmaríamos en fecha posterior, al hablar sobre las «Raíces y primeras manifestaciones culturales y literarias del desencuentro de Occidente con el Islam»[2] y, más recientemente, en el prólogo de otra obra titulada *Romania Arabica*,[3] añadiendo que «la conquista islámica y la reconquista cristiana han creado un mutuo rencor que hace tales estudios despreciados y hasta sospechosos de deslealtad ante ciertos círculos conservadores de las 'esencias'..., impenetrables a los resultados de los esfuerzos científicos por mejorar el conocimiento equilibrado de nuestra personalidad histórica, cultural, lingüística y social».

Es generalmente sabido que, durante toda la Edad Media, no sólo los estados cristianos de la Península Ibérica, sino todos los de Europa Occidental, manifestaron un agudo interés por conocer y apropiarse los logros superiores de la cultura islámica, en su faceta asimiladora de las ciencias de Oriente y la antigüedad clásica, lo que se reflejó en abundantes traducciones, como las que dieron fama a la Escuela de Toledo, a los talleres Alfonsinos, los de Tarazona, Ripoll, etc.,

1 Madrid, Gredos, 1999, pp. 14-15. Obra posteriormente ampliada y corregida, publicada como *Dictionary of Arabic and Allied Loanwords. Spanish, Potuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects,* Leiden-Boston, Brill, 2008.

2 Conferencia pronunciada en la Universidad Internacional «Menéndez y Pelayo» de Santander (25/7/2002), y luego publicada en los *Cuadernos de la Fundación «Marcelino Botín»*, 2004, pp. 183-192.

3 Madrid, Trotta, 2009, pp. 11-12.

peregrinos culturales ultramontanos, y una extendida mitificación del «sabio moro», como han documentado detalladamente J. Vernet[4] y Manuela Manzanares de Cirre[5] (pp. 21-31).

Pero las cosas cambiaron radicalmente con el advenimiento del Renacimiento, cuando Europa decidió ignorar su deuda con Oriente, y profesar una fe ya sin quebranto en haber sido la autora única de su progreso, en un ejercicio de «autonfalolatría», cuyas consecuencias más negativas vivimos con particular intensidad en las últimas décadas. Es cierto que ha habido episodios particulares de idealización de los musulmanes, fundamentalmente literarios, como los romances de frontera, la novela morisca y, muy posteriormente, los protagonizados por algunos autores durante el Romanticismo, pero afectaban sólo a segmentos reducidos de la sociedad, y en modo alguno compensaban la actitud generalizada en Occidente de desprecio, incluso aborrecimiento por todo lo islámico, en la que había ingredientes religiosos, políticos y culturales, que han llegado en proporciones cambiantes, pero nunca escasas, a nuestros días.

Una temprana acta de esa actitud en España es levantada por Marineo Sículo en 1497, al informar de que en Salamanca se enseñaba griego y hebreo, pero que el caldeo y el árabe y otras «lenguas bárbaras» se habían descuidado por innecesarias.[6] Casi dos siglos después, nos cuenta también Manzanares de Cirre, al hablar del arabismo en nuestro país en el siglo XVII, «En teoría, sigue habiendo cátedras de árabe en las universidades, pero no se conoce ningún nombre de los profesores que se encargaron de ellas. Al crearse por Felipe IV los «Estudios reales de San Isidro» (1625) para los primogénitos de la nobleza, a cargo de los jesuitas, se organiza la enseñanza del griego, caldeo y siríaco, pero al parecer nadie se acordó del árabe.» La misma autora, cuando escarba laboriosamente nombres de arabistas de tiempos pasados, entre los siglos XVII y XIX, ha de

4 En *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 172-271.

5 En su notable obra *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1972, que luego tendría una secuencia para el XX. Como para dar la razón a los pesimistas en este asunto, las últimas décadas han visto el cierre de la famosa revista y órgano fundamental de expresión del arabismo español, Al-Andalus, por un capricho personal, la supresión del mismo Instituto Hispano-Árabe de Cultura, institución que había sacado al arabismo español de la insignificancia, con sus publicaciones, becas y congresos, pero que fue curiosamente considerada incompatible con la democracia (¡Por haber sido fundada bajo la dictadura!) y, muy recientemente, la supresión, recibida con indiferencia local, del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo de Zaragoza, que se había hecho pronto tan notorio con actividades parecidas de alta calidad, que ha molestado a algunos herederos de la reducida y controlable familia que algunos quieren seguir siendo, para verse al final de sus días, agónicos y estériles, como el equinoccial Aguirre, el más colérico que divino aventurero, reinando sobre cuatro simios.

6 V. M. Bataillon, «L' arabe à Salamanque au temps de la Renaissance», en *Hesperis* 21 (1935)3. En línea con eso, pero en nuestros días, ya se ha oído decir a algún rector de universidad, que «hay que enseñar medicina, derecho, etc., pero el que quiera filología clásica, que se la pague», y no es difícil imaginar lo que hubiera dicho de la semítica.

recurrir a dudosos y siempre escasos casos, como los de Pedro de Alcalá[7], Diego de Guadix,[8] Alonso del Castillo,[9] contados monjes orientales inmigrantes, como Casiri y Hodar, y misioneros como Cañes y Lerchundi, todos ellos más dómines que profesores, eruditos diletantes como Faustino de Borbón, J. A. Conde, Estébanez Calderón, y apenas puede destacar algunos auténticos cultivadores científicos de esta rama, como P. Gayangos, F.J. Simonet, Pons Boigues y alguno más, antes de llegar a F. Codera, cuya obra ya entra en el s. XX, como inicio de la llamada «Escuela».[10]

No nos parece prudente extendernos a la continuación de esa situación, o sea, la de los estudios árabes e islámicos en nuestro país durante el s. XX, en parte por ser ya mejor conocida, en parte por haberla ya vivido muchos de nosotros, lo que nos quita la necesaria distancia para enjuiciarla imparcialmente, y en parte, finalmente, por no ser radicalmente distinta, en lo que se refiere a la escasa proporción de los que los cultivan[11] o aprecian, dentro del conjunto de los intelectuales, y a la generalmente modesta calidad de su producción, comparada con las de arabistas e islamólogos de otros países europeos, con un pasado (y pre-

7 Del que hubimos de afirmar, tras estudiar concienzudamente su obra en nuestra edición de sus materiales, *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá*, Madrid, Dpto. de estudios árabes e islámicos de la UCM, 1988, p. iii, que «La conclusión inevitable de lo que antecede es que Alcalá nunca pudo comunicarse de manera normal en granadino». Incidentalmente, éste es también el caso de la totalidad de nuestros arabistas del XIX, y la inmensa mayoría del XX, con respecto a la capacidad de utilización normal de la lengua árabe, como nos confirmaba no hace muchos años un colega egipcio, director del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid, atestiguando que en el archivo epistolar de la institución, de profesores españoles, sólo se habían recibido cartas escritas en árabe de una única persona.

8 Al que, tras aquilatar el contenido de su *Recopilación de algunos nombres arábigos* en unas notas lingüísticas acerca de ellos, publicadas en *Estudios de dialectología norteeafricana y andalusí* 9 (2005) 93-114, hubimos de decir que era «una persona que tenía ciertos conocimientos de árabe, los utilizó al máximo como elemento de prestigio para promocionar su carrera eclesiástica..., pero no los cultivó con ahínco, no fue exacto ni sistemático, y sí en cambio se permitió muchas afirmaciones de las que no podía tener ninguna seguridad y que resultaron falsas.»

9 Morisco con conocimiento nativo del dialecto andalusí granadino, pero muy ignorante del árabe clásico, como se echa de ver en sus actuaciones como intérprete real, conservadas en el ms. 7453 de la Biblioteca Nacional de Madrid, del que editamos el refranero andalusí, en colaboración con nuestro discípulo y colega marroquí, Hossain Bouzineb.

10 A la cual hubimos de enjuiciar, con sus luces y sombras, en su andadura del siglo XX, en nuestra contribución «Las etimologías árabes en la obra de Joan Coromines», en el homenaje póstumo *L' obra de Joan Coromines* (ed. Joan Dolà), Sabadell, Fundaciò Caixa Sabadell, 1999, pp. 67-87, especialmente el epígrafe 2. La «Escuela» española, en pp. 68-69.

11 Es sabido que la «Escuela» se enorgullecía de ser «un gremio escaso y apartadizo», que hacía lo posible por seguirlo siendo, como si se tratase de una minoría de élite. Sobre ello hemos conocido una anécdota, de la que suprimiremos los nombres propios, por tratarse de fallecidos y ser imposible demostrarla con testigos, según la cual cierto catedrático de árabe de la Universidad Central de Madrid, tenía dos alumnos aventajados y prometedores pero, antes de abrirle las puertas a tal futuro, les informó de que no había espacio para dos, sino sólo para uno, de manera que los emplazó a un examen a la vuelta del verano, tras el cual escogió sucesor. A la sazón, había en España sólo tres cátedras de árabe, pero no parecía necesario ni pensable que fuesen cuatro...

sente, tal vez futuro) menos estrechamente ligados con nuestros vecinos del Sur y el Este del Mediterráneo.

Por otra parte, si eso es lo que ha venido ocurriendo con la parcela islámica de nuestro humanismo semítico, tampoco es muy diferente lo que ha sucedido en la bastante conexa, para pesar de algunos, de los estudios hebreos y de judaística en nuestro país, tradicionalmente enlazados con el interés de círculos religiosos por el corpus bíblico de textos caracterizados como «sagrados», un viejo ingrediente cultural, cuyo creciente desarrollo, partiendo del pequeño núcleo inicial hebreo, madurado en Egipto y asentado en Palestina con la característica violencia de la *Völkerwanderung*, ha llegado a dominar casi totalmente el mundo en sus variantes cristiana e islámica, y afectar de una forma u otra a la práctica totalidad de la humanidad, sin olvidar la importancia de su evolución en las propias comunidades judías. Pues hay que reconocer, mal que nos pese, que aunque la Ilustración haya podido enterrar definitivamente, esperemos, las guerras de religión en Occidente, las variantes del monoteísmo y sus rivalidades siguen generando consecuencias indeseables en nuestras opciones sociales y políticas, de manera que cuanto más vitales son aquéllas, más eficaces resultan a la hora de mantener el denuedo con que tradicional y característicamente se han odiado y, en ocasión propicia, perseguido hasta el asesinato y el genocidio las personas más profundamente religiosas de cualquier credo.

En todo caso, el interés que sentían en Europa algunas personas, a menudo miembros de clero, por las tres religiones abrahámicas, produjo un estudio de las lenguas y textos llamados sagrados de acuerdo con la doctrina católica, dogmático y sectario, contrario a la necesidad de examinarlos crítica y científicamente, algo que tampoco cambió demasiado la Reforma de la Edad Moderna. Ya en la Baja Edad Media y, sobre todo, en el Renacimiento, esa curiosidad, antes limitada a versiones latinas y griegas, se había extendido a sus originales hebreos y arameos, incluso a la producción intelectual arábigo-islámica, y no exclusivamente por afán apologético, sino por ocasional o auténtico humanismo, o sea, interés por conocer a los otros, como parte del todo humano. Bajo la Ilustración, ésta sería la tendencia dominante en Europa hasta alcanzar brillantes resultados, aunque ello no supuso la extinción del cultivo sectario y acientífico de las humanidades en seminarios y facultades teológicas de cualquier denominación cristiana.

Hay que reconocer, sin embargo, que en nuestro país, los estudios semíticos, tras auspiciosos comienzos reflejados en la realización de la *Biblia Políglota* de Cisneros y obras de arabística que remontan en más de un caso a la Baja Edad Media, se produjo su cruel yugulación con la expulsión de judíos y moriscos y el férreo control por la Inquisición de todas las mentes que hubieran podido cultivar dicho campo: son de todos conocidas las graves consecuencias que tuvo que afrontar Fray Luis de León por su traducción directa de apenas unas páginas de la Biblia Hebrea, que pasaban a ser ya señas mortales de herejía, pagable en la

hoguera, en quienes, generalmente sólo moriscos, eran hallados en posesión de escritos en árabe.

En este sentido, es llamativa la frecuencia con que se alaba el papel de Cisneros en su protección a las humanidades, a cuenta sobre todo de su patrocinio de la *Biblia Políglota*, y se olvida la barbarie con la que ordenó quemar una cantidad incalculable de obras en árabe, con la que desapareció buena parte de los testimonios de nuestra historia, entre otros libros preciosos.

Bien es verdad que la adhesión a los principios de la Ilustración por algunos de nuestros primeros Borbones volvió a abrir un resquicio a los estudios semíticos en España, aunque no mucho más que un resquicio, ya que las condiciones políticas del s. XIX y buena parte del XX no les permitieron mucho más que una existencia raquítica, incluso más que el resto de las humanidades, y hasta las labores estrictamente científicas.[12] La misma, incidentalmente, que les quieren dejar actualmente los ejecutores del «plan Bolonia», de acuerdo con la norma programática de un conocido estadista populista e histriónico, al que no nombramos por vergüenza ajena y respeto a la seriedad, según el cual la universidad sólo debe enseñar «inglés, informática y religión».

En España, hay que confesarlo, mientras los estudios semíticos florecían en el resto de Europa, no tuvimos hasta el último cuarto del s. XX sino contadísimas cátedras de árabe y hebreo en tres o cuatro universidades, consideradas un exotismo por los intelectuales, y suntuarias por la mayoría de la población letrada. De resultas y hasta la fecha señalada, nuestros arabistas y hebraístas apenas pudieron ocuparse de historia medieval y literatura locales, arte islámico occidental, y otro algo de pensamiento, religiones e historia de la ciencia: nada de lingüística y dialectología, nada de semítico comparado, casi nada de otras lenguas y culturas semíticas, ni siquiera asiriología o egiptología, prácticamente nada de historia o literatura árabe o hebrea fuera de la Península Ibérica, hasta el punto de que algunos de nuestros mejores arabistas y hebraístas hayan considerado tales disciplinas ajenas a nuestras «tradiciones», incluso en estos últimos tiempos[13].

[12] Pocas cosas ilustran mejor esta situación que la peripecia vital y paradigmática del primer arabista moderno y auténtico de España, D. Pascual de Gayangos, quien adquirió su formación en París, bajo Silvestre de Sacy, y ejerció la mayor parte de su actividad útil en Londres, donde murió (v. Manzanares de Cirre, *op.cit.*, pp. 83-101), muy consciente de lo poco que podía esperar de los lares patrios.

[13] A esto se refería E. García Gómez, en el prólogo que amablemente escribió a nuestro *A gramatical sketch of the Spanish Arabic dialect bundle* (Madrid, IHAC, 1977), al decir «Pero siempre he pensado que ese respetable y respetado arabismo, útil, atractivo y legítimo, no es tan entrañablemente nuestro como el que estudia el complicadísimo pasado medieval ibérico... En la época en que Argelia, pongamos por caso, estaba casi tan lejos de la ciencia española como la China, los arabistas universitarios de nuestro país podían decir que 'su dedicación profesional acababa en 1492'». Sin embargo, y a diferencia de algunos que se proclaman sus herederos, él añadía, y honraba a su inteligencia el hacerlo: «Claro está que hoy no podemos ni queremos repetirlo.» No lo tienen tan claro algunos de sus autoproclamados herederos, que parecen profesar que, en los estudios árabes e islámicos, no hay salvación fuera de su propia estrecha y

En resumen, un panorama bastante pobre, que sólo empezó a enmendarse en ese último cuarto del s. XX, de maneras que parecen dispendiosas y desproporcionadas a nuestros «bolonizadores» que, no sólo no desean un conocimiento integral de nuestras raíces históricas y culturales, sino que parecen querer ignorar sus consecuencias actuales, por las que aún se derrama mucha sangre y se destruye mucho progreso, pues no debemos olvidar que los promotores de la atrocidad de aquel 11 de septiembre, aproximadamente los mismos que los destructores de los budas de Bamiyan y otras joyas del patrimonio artístico de la Humanidad en Asia Central, salen de la misma tóxica madera que los que proscriben las enseñanzas de Darwin en los Estados Unidos y los que obstaculizan la lucha contra el sida y las investigaciones genéticas en todo Occidente, oscurantistas y, en su propia pura teología, blasfemos, pues creen poder saber lo que piensa Dios y tener el deber de imponerlo a sangre y fuego.

Dos cosas deben quedar claras en cualquier referencia a los estudios semíticos: una, que las orientaciones fundamentalistas o, más generalmente hablando, confesionales, no pueden ser aceptadas como parte de ningún bagaje auténticamente científico, y otra, no menos importante, que el desinterés neoconservador y pseudo-liberal por ésta y otras especialidades humanísticas, bajo el pretexto de que son escasamente demandadas e irrelevantes en la sociedad moderna, constituye una paralela y no menos peligrosa tendencia a renunciar al conocimiento serio y profundo del pasado, característica fundamental del *homo sapiens*, y preconizar en su lugar un nuevo *homo nescius utilis*, sin conciencia social ni cultural, y por ende perfectamente manejable desde el poder político y económico: un desconocedor del pasado y el presente no venal, que no podrá en modo alguno modelar su futuro, aunque él crea, en su necedad provechosa para otros, que no puede dañarle lo que desconoce y no quiere conocer.

No creemos deber dedicar mucho espacio a la improcedencia de las absurdas pretensiones científicas de los fundamentalistas, ya que los mismos textos que les sirven de argumento, atribuidos a un dios, lógica y necesariamente definido como infinitamente bueno, justo y sabio, incurren frecuentemente en la insalvable contradicción de asignarle conductas hace siglos tipificadas como crímenes gravísimos (vgr., castigos colectivos que recaen también sobre criaturas inocentes, como el Diluvio o la destrucción de Sodoma y Gomorra, la repetida y obedecida orden de genocidio contra los cananeos (Num. 31/17, Deum. 7/2 y 20/7, etc.), la aceptación del sacrificio humano de la hija de Jefté (Jud. 11/39), o la de matar a los infieles «donde sean hallados», en Corán 2/191 y 9/5). Aunque, por supuesto,

fementida iglesia. No hace tantos años, fue objeto de la entonces grave acusación de «comunista», lanzada por una persona conocida pero obviamente extremista, un colega bastante alejado de dicha ideología porque, al enseñar historia del Islam, abordó el asunto en las entonces repúblicas soviéticas de Asia Central.

porque son historia de las religiones, o sea, historia, no pueden dejar de interesarnos los ajustes y esfuerzos que hacen los exégetas religiosos por conciliar esas actuaciones con algún tipo de moral, y en definitiva, con la razón. Pues esos pasajes, dogmáticamente básicos y antiguos, han producido manipulaciones textuales que no carecen de importancia para la historia de los textos, cuando no exclusiones de canon, como la sufrida por los llamados «apócrifos» del Antiguo y Nuevo Testamentos, en realidad, versiones tan «autorizadas» como las aceptadas por sinagoga e iglesia, pero de alguno de cuyos pasajes se avergonzaban círculos ya sensibles a la cosmovisión (*Weltanschauung*) generada por la expansión del pensamiento helenístico, de cuño más racional y menos teológico.

De hecho, los textos llamados «sagrados» se han convertido tradicionalmente en un quebradero de cabeza para las mismísimas autoridades religiosas que los esgrimen, sin poder permanecer totalmente ajenas al progreso moral del entorno de su grey, y ello ha producido desde paradójicas prohibiciones de su lectura o traducción, salvo en determinadas selecciones o versiones anotadas, como en el caso de la Biblia dentro del catolicismo, a descaradas falsificaciones de pasajes tan constituyentes como el mismísimo Decálogo, donde la obsesión paulina contra el sexo, ha convertido en los catecismos la mera prohibición de cometer adulterio en una condena general de la fornicación, incluso de meros «actos impuros»[14], cómicos errores de traducción (como el «árbol de la mostaza donde anidan las aves del cielo», a un metro o medio del suelo, habrá de ser, pues más no alza tal arbusto[15], el camello que no podrá pasar por el ojo de la aguja, en realidad y con menos hipérbole, una maroma[16], *aggionarmento* de la exégesis (como el pretender que el permiso para golpear a las mujeres desobedientes en Corán 4/38, un diáfano *iḍribūhunna*, lo sea sólo para desdeñarlas, etc. Naturalmente, este conflicto entre la canonizada intangibilidad del texto «sagrado» y las exigencias del desarrollo de la conciencia moral es por sí sola digna materia de estudio humanístico, dentro de la historia de las religiones, como caso característico de evolución del dios de una pequeña etnia, por compensación psicológica

14 Que contrasta con la indiferencia ética con que el AT trata la actuación, para nosotros claramente rufianesca, de Abrahán cuando literalmente prostituye a su esposa Sara con el faraón (Gen. 12/11-20), conducta que luego repetirá Isaac en Palestina (Gen. 26/6-11), o con la prostitución practicada por los patriarcas (cf. el episodio de Judá con Tamar, en Gen. 38/16-20, donde se da como anodino el hecho de que el patriarca epónimo del judaísmo se procurase los servicios de una ramera), etc.

15 Es evidente que, en un descuido de la inspiración «divina», se ha leído el gr. *sínapi* «mostaza» donde estaba el nombre fonéticamente parecido de una conífera, probablemente el arameo *ṣnubar*, de origen iranio (v. nuestro *A Dictionary of Andalusi Arabic*, Leiden-N. York-Colonia 1997, p. 311).

16 Donde un reflejo arameo del gr. *ēgouméne* «maroma, gúmena» (étimo brillantemente resuelto por J. Corominas) ha sido leído como *gamlā* «camello» (no «dromedario», como tan lamentablemente confunde el *Diccionario* de la RAE, ignorando que camellos son tanto los de dos, de Bactriana, como los de sólo una joroba, salvo una subespecie de los segundos, capaces de correr, como su étimo griego indica).

en extremo inmisericorde y celoso, según su auto-definición[17]. Un dios aceptado a regañadientes por un pueblo que malvive entre vecinos fuertes y poderosos, que le acaban imponiendo a aquél hasta su propio nombre,[18] hasta convertirse en un ser cósmicamente supremo y excluyente de los demás, que ya no puede permitir ciertas reminiscencias de su pasado, que sus adeptos y sus cleros intentan borrar, al tiempo que pretenden imponer a toda la humanidad la dicotomía «(nuestra) religión ≠ paganismo = ateísmo», tan irreal como innecesaria. Una dicotomía que es la premisa para el exterminio, grato a la divinidad, del disidente, algo tan relevante como que nos afecta casi a diario en Oriente Medio, en Asia Central y en las mismas ciudades de Europa y América..

Desde la Ilustración, el enorme y merecido respeto que su mensaje se ganó, desde un principio y hasta no hace muchas décadas, permitió o mas bien forzó una especie de elegante pacto entre caballeros, por el que se cultivaba los estudios semíticos tanto en instituciones religiosas y facultades de teología como en las laicas de humanidades, evitando mutuos anatemas, soslayando la polémica e interesándose más en la materialidad del mensaje que en su interpretación dogmática o crítica. De ello se han derivado grandes progresos en el conocimiento, no sólo de esos textos y las lenguas en que se han conservado, sino de varios milenios de historia y cultura de una amplia área, fundamental para toda la humanidad. Incluso, puede decirse que estos estudios han resultado germinales y proporcionado el paradigma y las técnicas para abordar la historia y protohistoria de otras religiones y regiones señaladísimas, desde la India y el Extremo Oriente a las culturas precolombinas del hemisferio occidental.

La humanidad, sin embargo, atraviesa constantemente ciclos y evoluciona, no siempre hacia posiciones de progreso, puesto que sus ocasionales y penosos retrocesos están harto bien documentados. Las circunstancias han cambiado bastante y sorprendentemente en las últimas décadas, permitiendo el renacimiento de variantes más o menos radicales y hasta hace poco muy desprestigiadas del fundamentalismo, que tratan de reconquistar el espacio perdido, en una peculiar

17 En Éxodo 20/6 y 34/14 y Deuteronomio 5/9, donde además amenaza con vengarse de sus enemigos «hasta la cuarta generación», algo tan incompatible con un concepto normal de justicia como tener un «pueblo elegido», discriminando a los demás. Evidentemente, se trata una vez más de un dios creado a imagen y semejanza del pueblo que lo eligió en aquellas duras e inmaduras circunstancias.

18 O sea, el cananeo Elohim, en lugar del madianita Yahweh, supuesta autodesignación que resistió mal la adopción por los hebreos de la lengua de Canaán y la enorme influencia cultural de sus habitantes, a los que en vano intentan exterminar, azuzados por dirigentes que temen la asimilación incluso religiosa, sin poderla evitar en buena parte. Curiosamente, es el exilio en Mesopotamia el que lima muchos anacronismos y genera para esta comunidad una nueva fase, en adelante llamada judía, internacionalizada lingüísticamente por el uso del arameo, luego del griego y otras lenguas de diáspora, y puesta al día en sus conceptos y ritos religiosos, capaz ya de dar el salto a la universalidad, aunque en buena parte ya por la acción de sus hijuelas cristiana e islámica.

y tácita alianza contra la Ilustración con las formas más radicales de materialismo, bajo disfraz de liberalismo, incluso de multiculturalismo.

El siglo XX ha hecho un enorme consumo de ideas, idealismo, estética y acción a menudo violenta, y una de las víctimas del desgaste consiguiente, material y moral, ha sido la concepción, que teníamos por adquirida y ya inamovible, del hombre como ser racional, perfeccionable por el conocimiento y la sensibilidad, a los que aspira permanentemente. El nuevo modelo del s. XXI, aupado por un ahora ya renqueante sistema económico y una asténica estructura social, que no queremos o podemos cambiar, no quiere conocer ni sentir, salvo lo más inmediato, consume pero no asimila, contamina y no recicla, lee algo, pero nunca historia, si reza, lo hace de manera ritual, no para elevar el alma hacia valores supremos, sino para garantizarse la eternidad como una mercancía más y, desde luego, ni practica la verdadera caridad, único núcleo salvable de la religión, ni reflexiona sobre su base racional, la metafísica, ni tampoco evoluciona hacia estructuras sostenibles económica y socialmente. Es el reverso del humanista ilustrado, y no puede extrañar su aversión a las humanidades, que son su antídoto, antítesis y condena. Por eso a tantos convence la necesidad de «bolonizarse», es decir, dejar de gastar tiempo y dinero en materias esotéricas, filológicas, como ya dicen con desdén algunos de nuestros mismos compañeros, tránsfugas aferrados a su lugar en la penumbra, que piensan poder sobrevivir con la complacencia, incapaces de distinguir lo suntuario de lo superfluo.

En estas circunstancias no podemos excusarnos con la llamada « corrección política», cuando somos objeto de un ataque deliberado y violento, ni debemos resignarnos: hay que luchar contra tan deletéreas corrientes, que nos quieren llevar a un sombrío futuro, sin libertad de pensar, sin árboles y con mascarilla. Los semitólogos, humanistas algo peor considerados que los demás, como hemos visto, seguimos teniendo dos misiones inacabadas e inexcusables, aunque mal comprendidas:

1. Continuar el cultivo de los estudios semíticos, en sus diversas parcelas o interrelacionados, y defenderlos de los intentos de devaluarlos y suprimirlos, puesto que no contienen meros datos curiosos de un pasado lejano e irrelevante, sino una parte fundamental del esqueleto de las culturas occidental e islámica. Su conocimiento es pasaporte necesario para evaluar sus aportaciones y peligros, y mantenerlas en diálogo y alianza, no ya como único fundamento racional, moral o estético de la personalidad humana, puesto que los tenemos mejores, construidos en parte a partir de ellos, sino también como concesión tolerante al derecho a no usar exclusivamente la razón y a no prescindir de lo que aún puedan tales visiones aportar a amplios sectores de la humanidad, siempre y cuando reciproquen la tolerancia.

2. Al margen de ese quehacer profesional, y junto a los demás humanistas, debemos concienciar a la sociedad del peligro catastrófico que supone la deshu-

manización que preconizan tanto los fundamentalistas, con su inadmisible exigencia de irracional sumisión a su pobre interpretación de muy problemáticos textos, como la mentalidad neoconservadora, enemiga de la Ilustración y su rica herencia de derechos humanos, racionalidad, derechos de la mujer, del niño, de las minorías, etc., porque, para ese modo de opinar, el pensamiento libre es un mero obstáculo para la libre actividad económica, única que realmente les interesa, al precio que suponga esa «libertad» de una «selecta» minoría.

Como conclusión debemos volver al principio: los estudios semíticos son tratados actualmente aun peor que otras humanidades, hasta el punto de ser un camino de espinas, no sólo en nuestra patria, sino en todo Occidente, que prefiere verse como un mero desarrollo de la cultura clásica greco-latina y no tener que agradecer nada a Asia ni África, en particular a los semitas que pueden presentarle facturas vergonzosas, como la de quién les enseñó el alfabeto, les trajo la numeración decimal, o les devolvió la filosofía griega, celosamente arrasada por el cristianismo. Con la cultura ocurre como con la técnica: los inventos requieren unas instrucciones de uso, y se puede sobrevivir sin la mayor parte de ellos, incluso sin algo tan elemental como la rueda, pero el precio de rechazar el progreso, de no distinguir el verdadero del aparente, o de ignorar raíces aún vivas, es siempre demasiado alto. Todos sabemos que la Tierra no será habitable en algún momento del futuro, y que mucho antes se habrá extinguido inevitablemente el género humano, pero no contribuyamos con tanta prisa y denuedo a que lleguen esos últimos siglos, la fase de deshominización.

VACILANDO ENTRE EDAD MEDIA Y RENACIMIENTO: CASTILLA Y EL HUMANISMO DEL SIGLO XV*

STEFAN SCHLELEIN

Para Alfonso García Matamoros, profesor de retórica en Alcalá de Henares y autor de un tratado patriótico y apologético sobre los eruditos españoles a mediados del siglo XVI, no cabía duda: España contaba con la erudición más amplia, ingeniosa y antigua de todo el mundo.[1] Si bien esta afirmación alegre encontró opiniones opuestas ya entre los contemporáneos, y no faltan voces críticas en la investigación moderna, sin embargo García Matamoros había formulado una sentencia atractiva para los muchos, que entre su tiempo y el nuestro querían defender el honor y prestigio nacional en el campeonato de erudición de las naciones europeas desatado en el Renacimiento.[2]

Vamos a tomar como punto de partida la aserción de Matamoros de que España contaba con la erudición más antigua de todos los pueblos, comparable sólo a los griegos y romanos, sin participar en dicho campeonato de la temprana Edad Moderna, comparando España con el Imperio, con Francia, Inglaterra o la Hungría de Matías Corvino, para averiguar dónde la recepción del humanismo se había adelantado o retardado un par de años; y menos vamos a entrar en el campo de lucha favorito de los humanistas, la competición con Italia, cuna del humanismo. Tampoco queremos reabrir el largo y anticuado debate sobre si España conoció una recepción del humanismo o no, porque esta cuestión la consideramos resuelta favorablemente. Pero sí vamos a tomar como punto de partida

* Agradezco la revisión lingüística de mi artículo a José Enrique Laplana Gil (Zaragoza).

1 Cf. Alfonso García Matamoros, *Apología «Pro adserenda Hispanorum eruditione»*, edición, estudio, traducción y notas de José Lopez de Toro, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Anejos de la *Revista de Filología Española*, 28), 1943, p. 230. La *editio princeps* fue publicada en Alcalá de Henares en el año 1553; el libro conoció reediciones en Madrid en 1736 (véase el ejemplar de la Biblioteca Universitaria de Granada, sign. BHR/A-011-444, accesible en línea: <http://adrastea.ugr.es/tmp/_webpac2_1108731.15311> [consultado el 3.8.2011]) y en 1789, según el catálogo de la Biblioteca Nacional de España, <http://www.bne.es/es/Catalogos/> [consultado el 3.8.2011].

2 Para el ‹campeonato› —o en alemán: ‹Wettkampf›— con enfoque en los humanistas alemanes véase Caspar Hirschi, *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Gotinga, Wallstein, 2005.

aquella aserción de Matamoros, porque esta cuestión nos lleva al problema de a partir de qué momento se puede hablar de una recepción del humanismo italiano en la Península Ibérica, es decir, a partir de cuándo podemos percibir una aceptación y adaptación del modelo italiano, establecido en la misma Italia a partir de finales del siglo XIV y a lo largo del siglo XV.[3] Somos concientes que hay autores, como Francisco Rico, que mantienen que sólo a partir de la época de Nebrija se puede hablar verdaderamente de un humanismo castellano,[4] pero al mismo tiempo hay muchos con opiniones divergentes, así que vemos abierta tal cuestión.

Para debatir este problema, queremos concentrarnos en la Castilla del siglo XV, sobremanera ‹pre-nebrijariana›, por así decir, o sea hasta los años 80 de la centuria, iniciando las pesquisas con los primeros intentos de renovación literaria y científica. Para eso hace falta observar diversos testimonios literarios, algunos individuos centrales y los grupos sociales que ellos representaban. Intentamos así, y esta sería la hipótesis de nuestro artículo, mostrar que la recepción del humanismo italiano en Castilla fue un proceso lento y difícil, iniciado antes de Nebrija, pero obstaculizado de igual modo por una infraestructura parcialmente deficiente y una actitud hostil a la innovación por parte de la nobleza, igual que las universidades; un proceso, por cierto, que —a nuestro parecer— tampoco se mostró demasiado exitoso a medio plazo, si tenemos en cuenta el lamento sobre la falta de entusiasmo hacia la erudición clásica que se lee en autores del pleno siglo XVI, como en Cristóbal de Villalón y su diálogo *El Scholastico*.[5] Además, los saberes humanísticos pueden no solo fallar siendo útiles, sino mostrarse incluso realmente disfuncionales para los retos de los autores.

La cuestión como tal plantea una serie de problemas comunes a cualquier investigación sobre los procesos de transferencias culturales:[6] primero, tenemos que definir los criterios a través de los cuales se puede identificar tal transferencia. En el caso del humanismo esta es, quizás, la parte más fácil: buscamos el interés

3 Para la primera difusión del humanismo italiano en España cf. Ángel Gómez Moreno, *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica; II. Estudios y Ensayos, 382), 1994.

4 Cf. Francisco Rico, *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, Salamanca, Universidad, 1978, pp. 99–101.

5 Cf. Luis Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español (1500–1800)*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1997, p. 88; para este autor véase ya la obra clásica de Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia spiritual del siglo xvi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 [reimpresión Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1998], pp. 655–662.

6 Para una discusión pormenorizada del concepto franco-alemán de las ‹transferencias culturales› —«Kulturtransfer» o «transfert culturel»— con las referencias bibliográficas correspondientes cf. Stefan Schlelein, *Chronisten, Räte, Professoren. Zum Einfluß des italienischen Humanismus in Kastilien am Vorabend der spanischen Hegemonie (ca. 1450 bis 1527)*, Münster, Lit-Verlag (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, 6), 2010, pp. 44–56.

por la antigüedad clásica como patrón exclusivo de cualquier quehacer cultural; el interés por la lengua la latina como única forma adecuada de expresión y el empeño de purificarla; igualmente el intento de escribir en un estilo refinado; la búsqueda de los textos clásicos y la crítica filológica; una concepción de vivir en una época nueva y de participar en un despliegue cultural.

En segundo lugar, hay que determinar un cierto grupo de medios y de actores en los cuales queremos encontrar los criterios de una transferencia. Se entiende que los mencionados intereses humanísticos no los vamos a encontrar ni en todos los tipos de texto ni en todos los grupos sociales, por lo cual llegaríamos a resultados equivocados si mirásemos indistintamente a cualquier tipo de texto de la época. Teniendo en cuenta que el humanismo ha sido, también en Italia, un movimiento de literatos y eruditos, basta con observar la obra literaria de estos grupos. Sin embargo, lo mismo nos obliga a tener en consideración las condiciones bajo las cuales escribieron estas personas.

Tercero, tenemos que tener presente que el mismo ‹objeto› de transferencia, el humanismo italiano, no ha sido en ningún momento una cosa estática, fijada o claramente definida, sino que ha estado sometido a un continuo cambio en la misma Italia durante todo el siglo XV: parece obvio que el humanismo de los cortesanos de Alfonso el Magnánimo en Nápoles se distingue notablemente del de los secretarios de la república de Florencia o del de la Academia de Marsilio Ficino en el mismo lugar. En consecuencia, nos encontramos ante una situación que complica todavía más cualquier análisis o investigación.

La caracterización del siglo XV en el contexto del humanismo castellano ha supuesto siempre un problema desde que se empezó a investigar esta época científicamente. Mientras que Paul Oskar Kristeller no tenía problemas a la hora de identificar hasta cuatro fases diferentes del humanismo italiano entre Petrarca y el año 1500,[7] la investigación se muestra indecisa con vistas a la caracterización de esta misma época en Castilla. Se han propuesto términos como *proto-humanismo*, *prehumanismo* o *caballero-Renaissance*, y se ha hablado del «pórtico» del Renacimiento español,[8] poniendo así de manifiesto las dificultades de una descripción adecuada de esta fase en *limbo* con sus facetas varias, que parecen vacilar entre la aceptación de la nueva erudición, su ignorancia y su rechazo intencionado. Mientras que el debate de la cuestión se ha visto obstaculizado por la negativa inicial de muchos investigadores norteños desde los días de Jacob Burckhardt y la respuesta, algunas veces más patriótica que fundada en datos,

[7] Cf. Paul Oskar Kristeller, «The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning», en Bernard S. Levy (ed.), *Developments in the Early Renaissance. Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 4–5 May 1968*, Albany, State Univ. of New York Press, 1972, p. 125.

[8] Marcelino Menéndez y Pelayo, *Poetas de la corte de Don Juan II*, 2ª ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946, p. 11.

por parte de la erudición española del temprano siglo XX, cabe recordar la opinión del pionero alemán Georg Voigt:

> No se puede esperar que la antigüedad y sus profetas italianos hubieran encontrado admiradores en la Península Ibérica más rápidamente que en la educación latina de otras partes. Pero dentro de estos círculos los pueblos hispanos tampoco se quedaron atrás notablemente, ni en la literatura nacional ni en la literatura eclesiástica.[9]

Hay que tener en cuenta este hecho: si en España el humanismo sólo conoció un éxito lento, esto no supone una diferencia en comparación —Italia aparte— con los demás países europeos.

Para analizar los inicios del humanismo será preciso ordenar primero el panorama. Podemos diferenciar fases y protagonistas, sobre todo. El inicio del humanismo en la Península no es tanto un fenómeno castellano como aragonés. Hay que destacar sobre todo dos centros, la curia en Aviñón —con un personaje como Juan Fernández de Heredia—[10] y la corte en Barcelona, en cuyo entorno se encuentra a un Bernat Metge o un Antoni Canals. Aragón, por su parte, ejerció influencia en Castilla: Enrique de Villena, con parentesco aragonés, fue uno de los primeros en quienes se puede percibir un interés elevado por la nueva corriente cultural italiana.[11] Él es, por lo tanto, el primer individuo de un grupo que domina la primera fase de recepción humanística castellana. Esta fase está caracterizada por unos individuos muy notables, que se distinguen por su interés hacia el estudio de los clásicos. Pero la fase se caracteriza también por una falta de envergadura profunda y —sobre todo— amplia del ‹movimiento humanista›, es decir, un interés generalizado entre la capa erudita de la sociedad.[12] También es verdad que la afición de estos individuos protagonistas tropezaba en ocasiones con sus limitados conocimientos. Volveremos a este problema más abajo.

9 «Man wird nicht erwarten, dass auf der iberischen Halbinsel das Alterthum oder seine italischen Propheten schneller ihre Verehrer gefunden hätten als anderswo im Umkreise der lateinischen Bildung. Aber innerhalb dieses Kreises standen die hispanischen Völker doch auch nicht wesentlich zurück, weder in der nationalen noch in der kirchlichen Literatur.» Georg Voigt, *Die Wiederbelegung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, vol. 2, 4ª ed., Berlín, de Gruyter, 1960, p. 356.

10 Para Aviñón cf. Peter Burke, *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*, Múnich, C. H. Beck, 1998 [reimpresión 2005], pp. 76–77; para Heredia cf. Ángel Gómez Moreno, «Juan Fernández de Heredia, ¿humanista?», en Aurora Egido y José Mª Enguita (eds.), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV curso sobre Lengua y Literatura en Aragón*, Zaragoza, Institutción «Fernando el Católico», 1996, pp. 57–68, y las demás contribuciones del mismo volumen.

11 Para este autor véase Pedro M. Cátedra García, «Para la biografía de Enrique de Villena», *Estudi General. Revista del Col.legi Universitari de Girona*, vol. 1, fasc. 2 (1981), pp. 29–33.

12 Una situación parecida se puede observar en la recepción del humanismo en Inglaterra por el duque de Gloucester, Humphrey, y su círculo en la primera mitad del siglo XV; cf. Susanne Saygin, *Humphrey, Duke of Gloucester (1390–1447) and the Italian Humanists*, Leiden/Boston/Colonia, Brill (Brill's Studies in Intellectual History, 105), 2002.

Los individuos que deben mencionarse, además de Enrique de Villena, son Alfonso García de Santa María, obispo de Cartagena; el marqués de Santillana, Íñigo López de Mendoza; y el poeta Juan de Mena.[13] Este cuarteto es la cara más visible del humanismo castellano hasta mediados de los años 50, cuando fallecen los tres últimos. Por supuesto hubo más autores durante este tiempo, pero los cuatro anteriormente mencionados son los protagonistas indiscutibles y consiguieron esta reputación ya ante sus contemporáneos: así lo demuestran los elogios a Santillana en el momento de su muerte; la atención crítica que le dedican los italianos a Cartagena en la *controversia Alphonsiana*; y el tratamiento extraordinario que supone la edición de la obra de Mena por parte de Hernán Núñez de Toledo[14] a inicios del siglo XVI. No es, por tanto, una coincidencia que Juan de Lucena elija justo a estos tres personajes como protagonistas de su *Libro de vida beata*, obra que adapta el diálogo *De felicitate vitae* de Bartolomeo Facio, concluida por Lucena en 1463.[15]

Se podría seguir aquí describiendo directamente la segunda gran fase del humanismo en Castilla, una fase que se caracteriza por la figura y las actividades literarias y filológicas de Antonio de Nebrija.[16] Pero quisieramos diferenciar algo más y echar un vistazo a los años de transición entre las dos fases. Se trata, pues, del período comprendido entre finales de los años 50 y los años 80 del siglo XV: la primera ‹generación› de humanistas o proto-humanistas, como acabamos de decir, había fallecido ya, mientras la influencia de Nebrija y de sus discípulos sólo estaba empezando a relucir. A nuestro parecer, estos años —antes de que Nebrija pudiera ‹debelar› la barbarie— todavía pertenecen a la fase vacilante del humanismo en Castilla, por lo cual merecen una mirada más detenida. Son, como sabemos, los años de una profunda convulsión política y social con la guerra civil entre Enrique IV, Alfonso (XII) e Isabel ‹la Católica›, que tuvo como resultado una consolidación del poder monárquico y la unión dinástica entre Castilla y Aragón, por mencionar sólo los dos efectos más visibles. Para la investigación moderna, el reinado de los Reyes Católicos representa un momento de cambio

13 Para estos autores véase —*pars pro toto* y con más literatura— Schlelein, *Chronisten* (*cit. en n. 6*), pp. 102–113.

14 Para este personaje cf. Martin Biersack, *Mediterraner Kulturtransfer am Beginn der Neuzeit. Die Rezeption der italienischen Renaissance in Kastilien zur Zeit der Katholischen Könige*, Múnich, Martin Meidenbauer (Mittelalter und Renaissance in der Romania, 4), 2010, pp. 518–571; y del mismo investigador «Vermitteln zwischen Text und Kontext: Hernán Núñez de Toledos volkssprachlicher Humanismus in Granada», en Dagmar Schmelzer, Marina O. M. Hertrampf, Johanna Wolf *et al.* (eds.), *Handeln und verhandeln. Beiträge zum 22. Forum Junge Romanistik (Regensburg, 07.–10.6.2006)*, Bonn, Romanistischer Verlag, 2007, pp. 163–176.

15 Cf. Stefan Schlelein, «Trayectorias del humanismo italiano en la península ibérica entre los siglos xv y xvi: Consideraciones biográficas», en Mª Isabel Viforcos Marinas y Mª Dolores Campos Sánchez-Bordona (eds.), *Otras épocas, otros mundos, un continuum. Tradición clásica y humanística (ss. xvi–xviii)*, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 51–64, en particular 53–58.

16 Cf. Schlelein, *Chronisten* (*cit. en n. 6*), pp. 113–124.

en la recepción del humanismo en Castilla, cambio favorable para los estudios y su cualidad literaria, filológica y gramatical, y que se conoce bajo el lema de la ‹empresa cultural› de los Reyes.[17]

Sin embargo, estos años siguen estando caracterizados por dos rumbos opuestos. Por una parte, existen eruditos de educación humanista, como es el caso de Alfonso de Palencia o de Juan de Lucena; si bien las obras de los dos difieren bastante,[18] ambos muestran una influencia clara del humanismo italiano, efecto, no en último término, de la estancia en Italia de los dos literatos. Por otra parte, encontramos al mismo tiempo también autores como Diego de Valera, Fernando de Córdoba, Hernando del Pulgar o Rodrigo Sánchez de Arévalo, en cuyas obras la impronta humanista resulta mucho menos clara.

Ambos grupos comparten un espacio social parecido: se mueven en el entorno de la Corona, en la corte regia, sea como *cronista real*, embajador o secretario de varios tipos, o en una corte nobiliaria o episcopal. De los mencionados aquí, el único que difiere algo con respecto a su biografía es Arévalo, quien pasó gran parte de su vida en la curia romana y que ya no regresaría a España hasta su muerte.[19] Sin embargo, se puede constatar que la primera recepción del humanismo acaeció claramente en un ámbito cortesano y se nutrió de la iniciativa de nobles y prelados individuales y de la corona. En consecuencia, dependía en gran parte de la buena voluntad de la nobleza, promotor tradicional de la educación literaria en Castilla.[20]

No fue, en cambio, un fenómeno universitario, al menos durante estas fases iniciales en todo el siglo XV.[21] Al contrario, durante mucho tiempo el éxito uni-

[17] Véase, p. ej., Gómez Moreno, *España* (*cit. en n. 3*), p. 89, o Miguel Ángel Ladero Quesada, *La España de los Reyes Católicos*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 104–126, 342–353, 360–364. Entre esta empresa hay que contar el establecimiento de un colegio en la corte para la educación de los nobles jovenes, dirigido por Pedro Mártir, el impulso para la publicación de textos literarios de tipo más diverso o de la publicación de obras filológicas como la *Gramática* de Nebrija; para el ‹colegio› cf. Biersack, *Kulturtransfer* (*cit. en n. 14*), pp. 129–139, 192–204; para la *Gramática* Petra Braselmann, *Humanistische Grammatik und Volkssprache. Zur «Gramática de la lengua castellana» von Antonio de Nebrija*, Düsseldorf, Droste (Studia humaniora, 21), 1991.

[18] Se nota sobre todo —pero no sólo— la diferencia lingüística: la obra de Palencia está escrita casi exclusivamente en latín, mientras Lucena prefiere el vernáculo para sus textos; cf. Schlelein, *Chronisten* (*cit. en n. 6*), pp. 197–212, 232–243.

[19] Cf. Richard H. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404–1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington, The Catholic Univ. of America Press, 1958.

[20] Cf. Ottavio Di Camillo, «Interpretations of the Renaissance in Spanish Historical Thought: The Last Thirty Years», *Renaissance Quarterly*, vol. 49 (1996), p. 372.

[21] En este punto discrepamos, por ejemplo, con nuestro colega alemán Martin Biersack, que ve el éxito universitario del programa educativo humanista desde los años 70; cf. Martin Biersack, «Die institutionelle Verankerung des Humanismus in Spanien», en Elmar Eggert, Susanne Gramatzki y Christoph Oliver Mayer (eds.), *Scientia valescit. Zur Institutionalisierung von kulturellem Wissen in romanischem Mittelalter und Früher Neuzeit*, Múnich, Martin Meidenbauer (Mittelalter und Renaissance in der Romania, 2), 2009, pp. 158–161. Es, además, discutible si de verdad hubo un interés creciente y generalizado por el saber y la erudición, como mantiene Biersack (cf. ibíd., p. 158). Si bien admite que antes de la época de Nebrija apenas hubo una recepción

versitario del humanismo parece haber sido sólo puntual, contando siempre con una oposición común de adversarios y desinteresados.[22] Esto es cierto sobre todo en el caso de Salamanca, con la preponderancia tradicional de los estudios de Derecho,[23] orientados más hacia el neoescolasticismo parisino que hacia el humanismo italiano. La situación se presentaba —ligeramente— más favorable en la Universidad de Alcalá de Henares, fundación reciente del siglo XVI del cardenal Cisneros.

El conservadurismo de otra facultad importante, la de Teología, tampoco contribuía a fomentar un clima académico abierto hacía la innovación pedagógica —tal y como eran, ciertamente, los preceptos del humanismo italiano—. Baste sólo recordar un acontecimiento como la condena de Pedro Martínez de Osma por sus *errores* en el año 1479, hecho de gran repercusión, para averiguar la necesidad de un conformismo sustancial con la ortodoxia religiosa al igual que con el *statu quo* pedagógico.[24] Que tampoco los humanistas —universitarios o no— pudieran descartar toda consideración hacia las exigencias de dicha ortodoxia es algo que muestra, a su vez, el ejemplo del proprio Nebrija con sus enfrentamientos con Diego de Deza, inquisidor general. Las pesquisas filológicas de un humanista al estilo italiano tenían su límite en el momento en que tocaban los textos sagrados.

Por último, hay que constatar que la recepción del humanismo en las universidades españolas se vio obstaculizada por la baja estima que sufrían los artistas en toda la Edad Media:[25] como eran justo las artes donde el nuevo currículo podía ejercer su influencia, esto a su vez tenía consecuencias para una recepción amplia del humanismo: mientras, por un lado, todos los estudiantes universitarios tenían que pasar por las aulas de los artistas, sus clases pronto se convertían en una mera enseñanza propedéutica —o mejor dicho, nunca conseguían salir de ella— para luego alcanzar los grados más avanzados, sobre todo el de derecho.[26] Las

del humanismo en las instituciones educativas, percibe un cambio decisivo con las actividades de aquél humanista. Sin embargo, a nuestro parecer, la pregunta de Biersack, «Wieso konnte sich der Humanimus als pädagogisches Programm im Rahmen der allgemeinen Wertschätzung von Bildung Ende des 15. Jahrhunderts innerhalb der spanischen Bildungsinstitutionen durchsetzen?» (ibid., p. 161), parte de una premisa equivocada y postula un resultado demasiado optimista.

22 Cf. Gil Fernández, *Panorama social* (*cit. en n. 5*), p. 45, 50–52, 90, 92 *et passim*; Fernando Domínguez Reboiras, *Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Münster, Aschendorff (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 140), 1998, pp. 109–122, 171–200; y siguiendo estos dos investigadores Schlelein, *Chronisten* (*cit. en n. 6*), pp. 352–354.

23 Cf. Domínguez Reboiras, *Grajal* (*cit. en n. 22*), pp. 171–176.

24 La necesidad de respetar la ortodoxia religiosa subrayan José García Oro y Mª José Portela Silva, *Monarquía y Escuela en la España del Renacimiento. Escuelas, colegios y universidades en la Corona de Castilla*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 2003, pp. 439–440.

25 Cf. Gil Fernández, *Panorama social* (*cit. en n. 5*), pp. 32–35.

26 Cf. ibíd., p. 90; Domínguez Reboiras, *Grajal* (*cit. en n. 22*), pp. 171, 174–175. De este panorama negativo discrepan García Oro y Portela Silva, *Monarquia* (*cit. en n. 24*), p. 437, que dan más importancia a la posición independente de los artistas.

humanidades, por lo tanto, no conseguían instaurar una actitud propia, es decir, apenas había personas que se adhiriesen a tal actitud.[27]

Si la universidad, sobre todo en el siglo XV, era un campo difícil para la recepción e incipiente difusión del humanismo, cabe decir lo mismo para la imprenta, si tenemos en cuenta que sólo pudo tener efecto en el último tercio del siglo. Pero hay que matizar: si bien Norton y otros han mostrado que la vasta mayoría de la producción tipográfica en la fase incunable consistía en textos del entorno eclesiástico, pragmáticas reales y otras publicaciones oficiales,[28] no faltan durante las últimas décadas de la centuria las ediciones de autores clásicos, sobre todo si formaban parte de la lectura escolar, de las nuevas gramáticas y diccionarios y pronto de las ediciones de ‹clásicos› castellanos como Mena. Sin embargo, el mercado era reducido y el riesgo empresarial no permitía la impresión de todas las obras, sobre todo por la presencia de una competencia extranjera potente: lo que no se imprimía en España se podía importar fácilmente desde las grandes imprentas europeas, como las de Italia.[29] Así, en la fase que aquí nos interesa, la imprenta, medio central de difusión de ideas de cualquier tipo a partir del siglo XVI, sólo era un medio de última hora. Todavía nos movemos predominantemente en la época manuscrita.

Hablamos, pues, del período comprendido entre los años 20 y 80 del siglo XV, entre la traducción de la *Eneida* por Enrique de Villena en 1427, el *Omero romançado* de Mena y las primeras publicaciones de Nebrija. Era una fase, como queda dicho, de recepción cortesana del humanismo, en la cual un grupo reducido de mecenas y literatos desempeñó el papel decisivo para dicha recepción. Miramos, por lo tanto, dónde ‹vacila› esta generación entre lo antiguo y lo moderno.

El mismísimo marqués de Santillana puede servir de primer ejemplo.[30] Por un lado era indudablemente un propulsor importantísimo de los nuevos intereses culturales y literarios, con una orientación obvia hacia Italia. Lo muestran claramente sus *Sonetos fechos al itálico modo*. La orientación hacia ciertos preceptos humanistas, como el de la elegancia del estilo literario, se desprende de sus *Pre-*

27 La motivación económica de la asistencia universitaria la ponen de relieve también García Oro y Portela Silva, *Monarquía* (*cit. en n. 24*), p. 439.

28 Cf. Frederick John Norton, *Printing in Spain 1501–1520. With a note on the early editions of the ‹Celestina›*, Cambridge, Univ. Press, 1966, pp. 125–128; véase para la imprenta en general también Julián Martín Abad, *Los primeros tiempos de la imprenta en España (c. 1471–1520)*, Madrid, Ediciones del Laberinto (Arcadia de las Letras, 19), 2003.

29 Cf. Biersack, *Kulturtransfer* (*cit. en n. 14*), p. 47.

30 De la bibliografía abundante sobre este autor citamos sólo dos títulos: Ángel Gómez Moreno, «Don Íñigo López de Mendoza, sus libros y su empresa cultural», en Joaquín Yarza Luaces *et al.* (eds.), *El Marqués de Santillana (1398–1458): los albores de la España moderna, vol. 3: El humanista*, Hondarribia, Nerea, 2001, pp. 59–81; Ignacio Navarrete, «Santillana and the Problem of the Renaissance», *Calíope. Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, vol. 6 (2000), pp. 217–235.

guntas y respuestas, cruzadas con Juan de Mena. Aquí el marqués alaba la elegancia del poeta con las siguientes palabras:

> La vuestra eloquençia es fuente que mana
> dulçura de metros e nunca retroga,
> la mi obra çía e la vuestra boga
> por los altos mares con gloria mundana.[31]

Y en otro lugar, formulando una pregunta al mismo:

> — pues sé que pregunto a omne que sabe,
> e non vos despliega porque vos alabe,
> ca vuestra elegançia es bien espeçial—[32]

Entre sus poemas político-morales se puede mencionar la *Pregunta de nobles*, interesante para nosotros por dos motivos: primero por el lamento general, dirigido a «poetas, […] sabios […] letrados»,[33] por la pérdida de las noticias y de la memoria de los grandes hombres del pasado, lamentación tópica de la historiografía contemporánea. Por parte de un miembro de la nobleza como Mendoza se debe leer también como una pregunta hacia la estabilidad o pérdida de gloria. En segundo lugar, por la mezcla turbulenta con que ilustra su queja, enumerando personajes bíblicos, de la mitología clásica y de la historia antigua, igual griega que romana, pero no de la época medieval.[34]

Por otro lado leemos un poema como las *Coplas al Rey de Portugal*, de 1447 y dedicado a Alfonso V de Portugal, un tipo de ‹Espejo de Príncipes› reducidísimo a 68 renglones. Santillana presenta aquí un panorama bastante tradicional, que recrea las obligaciones de un rey —ser fuerte, prudente, justo—, el origen de su dominio en Dios y el papel que tiene que tener el conocimiento de la Biblia para el buen gobierno. En total, el buen ejemplo del príncipe servirá para edificar la sociedad y cimentar el reino.[35] Falta, pues, no sólo cualquier alusión a la antigüedad como ejemplo de buen gobierno, como se encuentra a menudo en los tratados humanistas, sino también la recomendación de una educación a base de los autores clásicos y del canon literario de los humanistas italianos, si no se quiere interpretar la demanda de que los reyes deben ser «doctos, sçientes»[36] como tal alusión. Dentro del contexto dado, sin embargo, esta parece una interpretación demasiado extensa, porque la exigencia de que el rey sea sabio también la conocía el Medievo, donde forma parte de los tópicos del buen gobierno.

31 Marqués de Santillana, *Poesía lírica*, ed. Miguel Ángel Pérez Priego, Madrid, Cátedra, 1999, p. 411.

32 Ibíd., p. 413.

33 Ibíd., p. 332.

34 Cf. ibíd., pp. 327–332.

35 Cf. ibíd., pp. 333–335.

36 Ibíd., p. 334.

Por otro lado, el interés de Santillana tanto por los textos clásicos como por los contemporáneos italianos se muestra en el contenido de su famosa biblioteca, compuesta sobre todo de traducciones adquiridas en Italia, para cuya compra aprovechaba sus contactos con este país, o los de otros castellanos, como en el caso de Nuño de Guzmán. Sin embargo, el hecho de que tuviese los libros en su biblioteca no significa necesariamente que los hubiera leído todos. Ignacio Navarrete observaba en un artículo del año 2000 el pobre conocimiento del marqués de los autores clásicos,[37] a pesar de su presencia en la biblioteca. ¿Fue Santillana, entonces, sólo un aficionado pretencioso del humanismo? No es el lugar aquí de pronunciar una sentencia sobre el ‹humanista Santillana›, y antes de emprender tal tarea sería necesario analizar el estado general de los estudios humanísticos que se encontraban en desarrollo en Italia y que estaban empezando a llegar (y en parte gracias a él) a Castilla. No se puede recriminar a Santillana no ser más avanzado de lo que permitía su tiempo. Pero sí podemos apreciar que todavía no había dado el paso completo hacía un modo de pensar nuevo, sino que se movía entre dos mundos, algo que resumimos bajo el lema de la ‹vacilación›.

Que no se pueda calificar a Santillana de humanista puro, sino más bien de aficionado al incipiente humanismo, queda claro si echamos un vistazo a su dominio de las lenguas clásicas. Sabemos por su propio testimonio que no sabía latín —hecho que explica su afán por las traducciones—.[38] El hecho en sí se comprende perfectamente por la situación social de Mendoza, perteneciente al estamento nobiliario, donde la enseñanza del latín no estaba prevista salvo para los candidatos a un carrera eclesiástica. Pero mientras que la falta de conocimientos de la lengua de Roma no debe sorprender demasiado, sí que resulta curioso cómo Santillana maneja el defecto. Él sí que quiere poder leer las obras clásicas, pero le basta la traducción. Lo expresa por carta a su hijo Pedro González de Mendoza: «E si careçemos de las formas, seamos contentos de las materias.»[39] Al mismo tiempo se niega rotundamente a cambiar la situación, argumentando justamente con un ejemplo de la antigüedad clásica, el de Catón: si el romano pudo aprender un idioma en su vejez, fue porque era un hombre extraordinario, y él, Santillana, no alcanza su condición.[40] Es decir: este protagonista del proto-humanismo castellano ve el camino, pero todavía no está suficientemente imbuido por los preceptos humanistas para andarlo. Conoce el ejemplo clásico, pero no le urge imitarlo.

37 Cf. Navarrete, *Santillana* (*cit. en n. 30*), p. 220.

38 Cf. Schlelein, *Chronisten* (*cit. en n. 6*), pp. 105–106.

39 Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santilla, *Obras completas*; edición, introducción y notas de Ángel Gómez Moreno y Maximilian P. A. M. Kerkhof, Barcelona, Planeta (Clásicos Universales Planeta, 146), 1988, p. 456.

40 Cf. ibíd.

El papel de Santillana no se limita a su actividad de autor. Su importancia para la recepción y difusión del humanismo en Castilla reside también en el papel de mecenas: convirtió su corte de Guadalajara en un centro de actividad literaria para un grupo de poetas. Uno de ellos era Fernán Pérez de Guzmán, autor de las conocidas *Generaciones y semblanzas*, colección de 34 bocetos biográficos.[41] En otro texto, los *Loores de los claros varones de España*, escrito como las *Generaciones* hacia 1450, el autor se muestra firme partidario de la causa nacional en competición con Italia. Para probar la superioridad de España crea una antigüedad nacional, es decir, somete al Imperio Romano a una regionalización para poder reclamar a los grandes autores oriundos de la *Hispania* romana como auténticos españoles. Así Séneca, Lucano y Quintiliano se convierten en castellanos en la lucha contra el pasado ‹italiano›, representado por Virgilio y Ovidio.[42] Mientras Guzmán admite la «singular elegancia» y el «alto estilo» de estos autores, les reprocha «la poca e pobre substancia, con verbosidad» ornada. Su juicio estaba claro de antemano. Observando esta competencia sólo podía salir ganando su propio país: «España nunca da flores, mas fruto vtil e sano».[43] Por consecuencia, al menos en el campo de la competición nacional el autor se encontraba a la altura de su arte, y la mirada hacia Italia es obvia.

Pero volvamos a los *Generaciones y semblanzas*. Allí, el caso no parece tan claro. Las dudas no se refieren tanto a la originalidad de la obra como primera biografía colectiva castellana que reúne exclusivamente a contemporáneos, y tampoco a la influencia que ejerció el texto para el género y también para la historiografía. Lo que parece menos claro son los modelos adaptados por Guzmán, el contexto literario en el cual se sitúa la obra y la calificación de humanista de su autor.[44] Robert Folger, en su estudio de la obra, defiende la idea de que las *Generaciones y semblanzas* se encuentran firmemente situadas dentro de una red intertextual *medieval*.[45] Fuentes fundamentales son, según él, las crónicas de Pero López de Ayala y la *Ystoria troyana* —en versión vernácula— de Guido de Columna, con lo cual se situa dentro de la tradición literaria de los siglos XIII y XIV. Los lectores del siglo XV leían las *Generaciones* «as a chronistic supplement of the first half of the 15th century and as a source of genealogical knowledge».[46]

41 Para un análisis de esta obra cf. Robert Folger, *Generaciones y semblanzas. Memory and Genealogy in Medieval Iberian Historiography*, Tubinga, Gunter Narr (Romanica Monacensia, 68), 2003.

42 Cf. Fernán Pérez de Guzmán, «Loores de los claros varones de España», en Raymond Foulché-Delbosc (ed.), *Cancionero Castellano del siglo XV, vol. I*, Madrid, Bailly-Bailliére (Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 19), 1912, pp. 711–712. Para una visión de conjunto de este tipo de ‹competición literaria› cf. Gómez Moreno, *España* (*cit. en n. 3*), pp. 133–152.

43 Pérez de Guzman, «Loores» (*cit. en n. 42*), pp. 711–712.

44 Para los posibles modelos cf. Gómez Moreno, *España* (*cit. en n. 3*), p. 229–231, y Folger, *Generaciones* (*cit. en n. 41*).

45 Cf. ibíd., pp. 9–10.

46 Ibíd., p. 12.

El motivo principal de su autor fue, según Folger, la preservación de una memoria genealógica de las grandes familias del reino en una situación de tumulto y negligencia de estas cuestiones por parte de la corona.[47] Según su interpretación, la lectura del texto como un ejemplo del *prehumanismo*, extendido en la investigación del Renacimiento, supone una descontextualización de la obra, guiada únicamente por el interés de la investigación moderna con sus propios modos de lectura. Por lo tanto, lo ve equivocado.

Este no es lugar para debatir detalladamente sobre la hipótesis de Folger, pero puede servirnos como punto de partida de una lectura ejemplar de las *Generaciones*. Si comparamos estas con una obra posterior como los *Vite* del florentino Vespasiano da Bisticci, terminados durante los años 80 del mismo siglo, se nota directamente la diferencia en la disposición de la obra: no hablamos del enfoque regional, que naturalmente varía entre los dos, ni de la extensión de la obra, sino sobre todo de la selección de individuos. En Bisticci entran personajes muy variopintos, empezando con papas y cardenales, arzobispos y obispos, pero luego también autores, maestros y humanistas, para no olvidar a los poderosos seculares como Cosimo de Medici.[48] Esta variedad refleja, aparte de los intereses del propio autor italiano, un panorama social humanista, la Italia humanística de patronos y eruditos, visto por la pluma de un librero, si bien la composición puede parecer un poco caótica de vez en cuando.

La obra de Guzmán se presenta de otra forma, más ordenada, con un enfoque claro en la alta nobleza. Los cultivadores de las letras como tales no le interesan, ni siquiera si pertenecen al círculo común del marqués de Santillana (quien se ha de buscar en otro libro, los *Claros varones de Castilla* de Hernando del Pulgar). Y esta observación general se confirma al leer los bocetos biográficos. Especialmente los muy cortos muestran una descripción poco variada: los personajes descritos son, por regla general, «buen cavallero[s]», a otros los llama el autor «noble e onrrado cavallero»,[49] «grande e notable cavallero», «grande e virtuoso cavallero»[50] o «cavallero de buen cuerpo».[51]

La última cita ya nos muestra el principal interés narrativo, la explicación de la nobleza y de sus rasgos característicos a base de una descripción de los rasgos

47 Cf. ibíd., p. 13.

48 Cf. Vespasiano da Bisticci, *Le Vite*; edizione critica con introduzione e commento di Aulo Greco, 2 vol., Florencia, Istituto Palazzo Strozzi, 1970/1976; para Cosimo de Medici ibíd., vol. 2, pp. 167–211. Guzmán y Bisticci sólo coinciden en una persona: igual las *Generaciones* que los *Vite* contienen una microbiografía del condestable Álvaro de Luna; cf. ibíd., vol. 1, pp. 431–434, y Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*; edición crítica por Robert B. Tate, Londres, Tamesis Books, 1965, pp. 44–53.

49 Ibíd., pp. 23–24: biografías de Juan González de Avellaneda, Pedro Afán de Ribera, Garcí González de Ferrera y Juan Hurtado de Mendoza.

50 Ibíd., pp. 25, 27: biografías de Pedro Juárez/Suárez de Quiñones y Pedro Manrique.

51 Ibíd., p. 24: biografía de Diego Fernández de Córdoba.

corporales.[52] Así reza la descripción de Gómez Manrique, Adelantado Mayor de Castilla:

> Fue este Gómez Manrrique de buena altura e de fuertes mienbros, baço e calvo, el rostro grande, la nariz alta; buen cavallero, cuerdo e bien razonado, de grande esfuerço, muy sobervio e porfioso, buen amigo e çierto con sus amigos, mal ataviado de su persona, pero su casa tenía bien guarnida.[53]

También se confirma fácilmente la observación de Folger acerca del interés genealógico del autor.[54] La palabra clave para este interés es ‹linaje› y no falta en casi ninguna biografía, como por ejemplo aquí: «Don Pero Tenorio, arçobispo de Toledo, fue natural de Talavera, fijo de un cavallero de pequeño estado, pero de buen linaje de los Tenorios.»[55] De vez en cuando no le parece oportuno el empleo de la palabra ‹linaje›, pero de todas formas procura aclarar la ascendencia. Volvemos como ejemplo al Adelantado Mayor: «Gómez Manrrique, adelantado de Castilla, fue fijo bastardo del adelantado Pero Manrrique el viejo».[56]

Lo que falta casi por completo en estas descripciones es una referencia hacia las letras, lecturas, la educación en general, con tres excepciones que son las vidas de Pero López de Ayala, el Obispo converso de Burgos, Pablo García de Santa María, y Enrique de Villena, si bien en el último caso los estudios van en detrimento de los negocios mundanos, para los que «era tanto inábile e inabto que era grant maravilla»,[57] como escribe Pérez de Guzmán. Si recordamos la biografía del joven castellano Nuño de Guzmán en las *Vite* de Bisticci, que cuenta sus aventuras de viaje y los correspondientes problemas domésticos con su padre, para terminar el relato con una enumeración de los libros que encargó traducir Nuño,[58] se puede averiguar fácilmente la diferencia del patrón literario que rige las dos colecciones.

52 De todos modos, véase Folger, *Generaciones* (*cit. en n. 41*), pp. 82–84, que señala los límites de tal concepción en Guzmán, advertiéndo «that there is no physigionomic or ethical principle at work in *Generaciones*» (p. 86): no existe un automatismo que explica el carácter a base de la *semblanza* exterior, y tampoco una relación simple e inequívoca.

53 Pérez de Guzmán, *Generaciones* (*cit. en n. 48*), p. 22.

54 Cf. Folger, *Generaciones* (*cit. en n. 41*), pp. 90–96; véase también la inserción en la vida de Gonzalo Núñez de Guzmán, donde se lee: «Guardar la memoria de los nobles linajes e de los serviçios fechos a los reyes e a la república, de lo qual poca cura se faze en Castilla, e a dizir verdad, es poco nesçesario, ca en este tienpo aquél es más noble que es más rico. Pues ¿para qué cataremos el libro de los linajes? ca en la riqueza fallaremos la nobleza dellos. / Otrosí los serviçios no es nesçesario de se escrivir para memoria, ca los reyes non dan galardón a quien mejor sirve nin a quien más virtuosamente obra, sino a quien más les sigue la voluntad e los conplaze; pues supérfulo [sic] e demasiado fuera poner en letras tales dos actos, riqueza e lisonjas.» Pérez de Guzmán, *Generaciones* (*cit. en n. 48*), p. 18.

55 Ibíd., p. 20.

56 Ibíd., p. 22.

57 Ibíd., p. 15, 28–33, para la cita p. 33.

58 Cf. Bisticci, *Vite* (*cit. en n. 48*), vol. 1, pp. 435–441.

Sin embargo, no falta en el prólogo de la obra ni la referencia a los sabios y letrados, ni la mención obligada a la antigüedad clásica, que es —en comparación con los prólogos de muchas otras obras historiográficas— bastante original, recomendando que se restablezca el oficio del censor romano para castigar historiadores falsificadores.[59] Entre las tres reglas que le parecen esenciales al autor para ser un buen historiador, la primera requiere «buena retórica para poner la estoria en fermoso e alto estilo, porque la buena forma onrra e guarneçe la materia.»[60] En resumen, Pérez de Guzmán parece un autor más que vacilante hacia el humanismo, dando un paso hacia adelante y dos o tres hacia atrás.

Para un paso decidido hacia los modelos humanísticos en la descripción biográfica tenemos que mirar hacia otro autor, ya mencionado antes, Hernando del Pulgar, con su obra *Claros varones de Castilla*, escrita hacia mediados de los años 80 del siglo XV y, por tanto, contemporánea de los *Vite* de Bisticci. El autor se coloca explícitamente en la tradición de las *Generaciones y semblanzas*[61] y extrae de allí ciertos elementos de sus propios bocetos, como la descripción física de sus biografiados. Por lo demás llaman más la atención las diferencias que las coincidencias entre las dos obras. La introducción de su prólogo, dedicado a la reina Isabel, parece muy ‹estándar› para los textos humanistas, haciendo alusión primero a los antiguos: «Algunos istoriadores griegos & romanos escrivieron bien por estenso las fazañas que los claros varones de su tierra fizieron & les parescieron dignas de memoria.»[62] Poco después nombra como modelos a Valerio Máximo y Plutarco. Hay más referencias explícitas a la antigüedad clásica, como a Catón, ejemplo muy popular de virtud absoluta, en la vida de Fadrique Enríquez, o a Lucio Iunio Bruto en las del conde de Haro, Pedro Fernández de Velasco, y de Rodrigo de Narváez.[63]

Los bocetos biográficos son, por regla general, más extensos, si bien se encuentran también algunos muy breves.[64] Del mismo modo intenta añadirles un elemento vivificador, empleando repetidamente oraciones directas. Estas, sin embargo, a nuestro parecer, no son tanto elementos de ‹historietas› para ilustrar acontecimientos individuales, sino ‹frases típicas› que ilustran las virtudes de los biografiados. Si bien el texto de Pulgar se parece al texto de Guzmán, porque también hace referencia a las familias y a los linajes de los individuos descritos,

59 Cf. Pérez de Guzmán, *Generaciones* (*cit. en n. 48*), p. 1–3, con otra referencia a la historiografía romana.

60 Ibíd., p. 2. Luego cita a los evangelistas como historiadores ejemplares para su segundo precepto, el de fiarse sólo de testigos dignos.

61 Cf. Fernando del Pulgar, *Claros varones de Castilla*; a critical edition with introduction and notes by Robert Brian Tate, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 3.

62 Ibíd.

63 Cf. ibíd., pp. 13, 16, 56.

64 Cf. las biografías de Garcilaso de la Vega y Juan de Saavedra, ibíd., pp. 54–55.

el interés del autor se centra en la exposición de virtudes de los antepasados recientes para la imitación de los vivos.[65]

Aunque la lectura del texto de Pulgar ofrece un estilo más ameno que el texto de Guzmán, todavía prevalece en largos pasajes la construcción paratáctica. Por el momento no es posible afirmar si esto se debe a la intención de la obra y a los pretendidos destinatarios. Lo que sí llama la atención es la aparición más clara del autor dentro de su texto, donde interviene en primera persona, opinando, revelando sus lecturas o declarando su ignorancia sobre algún asunto.[66] Los estudios, por último, consiguen aquí una relevancia mayor. Para el marqués de Santillana, por ejemplo, se conserva la imagen vigente todavía hoy en día, la de la exitosa combinación de *armas y letras*:

> Tovo en su vida dos notables exercicios, uno en la diciplina militar, otro en el estudio de la ciencia. E ni las armas le ocupavan el estudio, ni el estudio le impedía el tiempo para platicar con los cavalleros & escuderos de su casa; en la forma de las armas necesarias para defender [.][67]

Si podemos identificar tendencias humanísticas en Pulgar, cabe decir lo mismo de Alfonso de Palencia, que además escribía sus textos predominantemente en latín. Una de las obras más conocidas son sus *Gesta Hispaniensia* o *Décadas*. Allí critica severamente a los ‹cronistas medievales›.[68] Esta crítica va, sobre todo, por Diego Enríquez del Castillo, pero los editores de las *Gesta* apuntan también hacia Diego de Valera y su *Memorial de diversas hazañas* como posible blanco del ataque.[69] Tomemos, pues, a Palencia como testigo principal y examinemos esta obra de Valera, porque él también se halla en el grupo de aspirantes a ser calificados como ‹humanistas› —un campeón incansable de una nobleza culta y educada por los clásicos, en palabras de Jeremy Lawrance—.[70] Fue además uno de los autores más productivos de la época.

Mientras que en otras obras suyas es más fácil encontrar la influencia de unos estudios clásicos,[71] el *Memorial* muestra otro carácter. El estilo carece de todo adorno, el texto es plano y llano. Si notamos una prevalencia de construcciones

65 Cf. Folger, *Generaciones* (*cit. en n. 41*), p. 15.

66 Cf. Pulgar, *Claros varones* (*cit. en n. 61*), pp. 13, 17, 56.

67 Ibíd., p. 20.

68 Cf. Alfonso de Palencia, *Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta. Tomo 1. Libri I–V*; edición, estudio y notas de Brian Tate y Jeremy Lawrance, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998, p. 111 (lib. III, 8, ix): «subornati historiographi quos nostri *cronistas* dicunt».

69 Cf. las notas al prólogo y al libro III, 8, ix de las *Gesta Hispaniensia*; ibíd., pp. 32–33, 132.

70 Cf. Jeremy N. H. Lawrance, «On fifteenth-century Spanish vernacular Humanism», en Ian Michael y Richard A. Cardwell (eds.), *Medieval and Renaissance Studies in honour of Robert Brian Tate*, Oxford, Dolphin Book Co., 1986, p. 73.

71 Así en el tratado *Origen de Troya y Roma* o en el *Doctrinal de Príncipes*, con influencias de Séneca; cf. Schlelein, *Chronisten* (*cit. en n. 6*), pp. 118–119.

paratácticas en Pulgar, ¡cuánto más es verdad en este texto de Valera! Pero aquí no es casualidad, sino programa, como explica el mismo autor en su prólogo: primero recuerda la importancia de preservar los grandes hechos y el daño que significa su olvido, para luego decir de estos hechos:

> Las quales, como quier que elegantemente estén escritas en las Corónicas de España, estas son tan largas y tan difíciles de aver, que muy pocos las pueden alcançar ni leer: por eso las hazañas y virtuosas obras de aquellos que las hizieron están como sepultadas y puestas en olvido; y ponerlas en luz me parece ser onesto y prouechoso trabajo.[72]

Es decir, el programa del autor es precisamente escribir en estilo sencillo la historia contemporánea, que él mismo había descrito ya en la *Crónica abreviada de España*, a la cual hace referencia aquí.[73] Y cumple bien el propósito: Aparte de la tendencia claramente anti-enriquista, impresiona sobre todo la sencillez del estilo, que coloca las frases cortas pegadas unas a las otras, empleando en la inmensa mayoría de los casos la conjunción «y».[74]

La mencionada tendencia polémica se observa, por ejemplo, en la caracterización del papa Pablo II, quien el autor condena por su apoyo a Enrique IV. De las malas costumbres del pontífice informa con la siguiente noticia: «E procuraba tener çerca de sí nigrománticos e fechizeros.»[75] Si bien la polémica era un género popular entre los humanistas, el estilo literario reduce esta obra a un tipo de ‹historia del bolsillo› para el noble de educación básica.

Se podría analizar aquí también el otro autor recriminado por Palencia, Enríquez del Castillo,[76] pero preferimos dedicarnos a Rodrigo Sánchez de Arévalo como último ejemplo. Arévalo había disfrutado de la misma educación que Palencia en la catedral de Burgos. Pasa incluso bastante más tiempo en Italia que el *cronista* Palencia. Allí se nos presenta como un firme partidario del papado en cuyo servicio llegó a ser Alcaide del Castillo Sant'Angelo en Roma justo cuando Pablo II encerró allí algunos humanistas por la supuesta revuelta del año 1468, con los cuales entró en un vigoroso debate.[77]

---

72 Diego de Valera, *Memorial de diversas hazañas. Crónica de Enrique IV*; edición y estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe (Colección de Crónicas Españolas, 4), 1941, pp. 3–4.

73 Cf. el estudio de Mata Carriazo que acompaña la edición: ibíd., p. XXVII.

74 Véase ya el prólogo: «Y determiné […]; y dexé de escrebir […]. Y porque en tal obra no conviene largo prefacio o exordio, lo prometido quiero seguir.»; ibíd., p. 4.

75 Ibíd., p. 191.

76 La crónica de Enríquez del Castillo, escrita en lengua vernácula, se inicia con la alabanza típica a la historia, porque ella impide que los grandes hechos caigan al olvido. La intención del autor, por lo tanto, es preservar la memoria de Enrique IV para la posterioridad; cf. Diego Enríquez del Castillo, *Crónica de Enrique IV*, ed. Aureliano Sánchez Martín, Valladolid, Universidad, 1994, pp. 129–132.

77 Cf. Trame, *Arévalo* (*cit. en n. 19*), pp. 172–181; Dietrich Kurze, «Zeitgenossen über Krieg und Frieden anläßlich der Pax Paolina (röm. Frieden) von 1468», en Franz Josef Worstbrock (ed.), *Krieg und Frieden im*

Este autor prolífico de textos latinos tuvo, entonces, todas las oportunidades para conocer las ideas humanistas italianas. Sin embargo, la impronta de ellas resulta muy floja. Sí, Arévalo escribe una historia hispánica que fue la primera historia impresa de los reinos hispanos —un texto escrito para que los italianos conociesen la antigüedad hispana—.[78] A pesar de este motivo nacionalista, el patrón seguido por Arévalo no parece haber sido tanto la historiografía humanista, sino la *Historia Gothica* de Rodrigo Jiménez de Rada del siglo XIII. Sólo hay que observar la extensión de los pasajes de historia romana y de historia de los visigodos para notar que la antigüedad clásica no puede reclamar el papel de modelo privilegiado.[79] Y Karl Kohut, en un artículo de hace más de 30 años, ha señalado otras tendencias vacilantes, o más bien hostiles al humanismo, como el aviso de Arévalo que los estudiantes sólo deberían leer los autores clásicos cuando ya habían conseguido firmeza en la fe con la lectura de la Biblia y de los Padres.[80] Parece, pues, que la condición de clérigo prevalecía sobre cualquier identidad humanista en este autor.

Como hemos visto, observando diversos testimonios literarios castellanos del siglo XV nos encontramos con una situación muy heterogénea respecto a la recepción de ideas, modelos y estilos del humanismo italiano contemporáneo. Mientras casi todos los autores reflejan algún que otro motivo típico de los italianos, como la referencia a la antigüedad clásica, sobre todo romana, muchos otros elementos faltan —en menor o mayor grado y al menos en los textos que hemos podido examinar aquí—. ¿Cómo se explica tal resultado?

Primero, los problemas de infraestructura en universidades e imprentas tenían su importancia, si bien no creemos que hayan jugado un papel central, porque la recepción castellana del humanismo fue un fenómeno cortesano que en esta época no precisaba las universidades. En esta explicación, sin embargo, reside otro problema central: el primer humanismo o proto-humanismo fue apoyado en gran parte por individuos de un grupo social ajeno a una educación latina, por lo cual le faltaba la herramienta básica para cualquier dedicación pormenorizada

Horizont des Renaissancehumanismus, Weinheim, Acta Humaniora VCH (Mitteilung der Kommission für Humanismusforschung der DFG, 13), 1986, pp. 86–96.

78 Cf. Robert B. Tate, «Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404–1470) y su *Compendiosa Historia Hispanica*», en Robert B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica; II. Estudios y Ensayos, 145), 1970, pp. 74–104.

79 El dominio romano en *Hispania* queda reducido a un pequeño episodio histórico: Julio César sólo pudo conquistar España cuando Roma dominaba ya todo el resto del mundo. Arévalo le dedica al ‹episodio romano› no más de ocho líneas en la edición de 1470. La obra carece de una edición moderna; véase por lo tanto Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Compendiosa Historia Hispanica*, Roma, Ulrich Hahn, aprox. 1470, fol. 11v.

80 Cf. Karl Kohut, «Sánchez de Arévalo (1404–1470) frente al Humanismo italiano», en Alan M. Gordon y Evelyn Rugg, *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977*, Toronto, University of Toronto, 1980, pp. 431–434.

en la línea del humanismo filológico y latino. Palencia y Arévalo son dos ejemplos de la ventaja de la cual gozaban los clérigos; Nebrija, por su parte, es el prototipo de una nueva fase humanista basada en una sólida educación filológica. La transmisión manuscrita, por su parte, era apta para aumentar la heterogeneidad de una recepción puntual,[81] y, por supuesto, para frenar la velocidad de la difusión. Sólo la imprenta era capaz de poner a disposición de grupos más amplios textos ejemplares y, con ello, modelos literarios de un modo homogéneo que podía favorecer una difusión algo más igualada de las nuevas ideas.

Para el éxito de tales nuevas ideas también es preciso otro elemento más: la voluntad de recibirlas y adquirirlas. La novedad, en este sentido, no fue sólo un estilo nuevo de escribir y una mayor referencia al pasado romano y griego, sino sobre todo un cambio de actitud hacia las letras y la educación, que tenía su máxima expresión en la exaltación de la lengua latina y en los intentos de depurarla para —una vez más— alcanzar el nivel de una latinidad dorada tipo Cicerón. Sin embargo, esta innovación no parece haber sido recibida con demasiado entusiasmo en la Castilla del siglo XV, sino que más bien tropezó con una resistencia tenaz, a pesar de todos los intentos de mejorar la educación básica —especialmente la del clero— desde el siglo XIII.[82] No parece haber sido sin razón el que Nebrija pudiera reclamar el título de «debelador de la barbarie». Aducimos sólo dos datos: primero, el gran esfuerzo literario que tuvieron que hacer los partidarios nobles de la posibilidad de combinar armas y letras para probar su opinión ante una mayoría de nobles que parece no haber compartido esta idea. Segundo, el testimonio de un erudito como Lucio Marineo Sículo, profesor italiano en Castilla, que en sus cartas a compatriotas se queja agriamente de la hostilidad de los españoles hacia los estudios. Esto parece ser el reflejo de una actitud extendida, pero sobre todo tardía, porque sus cartas datan de finales de siglo y de los inicios del XVI. Su queja de que los españoles «non amore Minervae sed Mercurii litteras adiscunt»,[83] además suena como un lejano reflejo y una adaptación propia de la recriminación de Pérez de Guzmán de que la nobleza ya no se adquiere por hechos y lealtad, sino por riquezas.[84]

Estas observaciones, por último, nos conducen a la cuestión de los ‹usos› o —en este contexto— mejor dicho la ‹utilidad› de los saberes humanísticos para sus autores. De los que acabamos de ver, Santillana, Pérez de Guzmán, Hernando del Pulgar y Diego de Valera proceden del entorno de la nobleza castellana. La situa-

81 Francisco Rico habla de «experimentos singulares de curiales o magnates»; Rico, *Nebrija* (*cit. en n. 4*), p. 99.

82 Cf. Gil Fernández, *Panorama social* (*cit. en n. 5*), pp. 36–39.

83 Teresa Jiménez Calvente, *Un siciliano en la España de los Reyes Católicos. Los ‹Epistolarum familiarum libri XVII› de Lucio Marineo Sículo*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2001, p. 411 (lib. VII, 3).

84 Véase arriba n. 54.

ción es distinta para Palencia y Arévalo, que se forman en el ámbito clerical de la catedral de Burgos, aunque Palencia luego entra como servidor real en el entorno noble y de la corona. Para los autores nobles, por lo tanto, una referencia excesiva hacia el patrón de ideas y formas humanistas puede que hubiera significado una actitud realmente disfuncional.[85] Se ve con claridad en el caso de Valera, que reduce el estilo literario de su *Memorial* explícitamente para que fuera leído por la nobleza —idea casi horrífica para el partidario de un humanismo puro—. Es decir, para la función pretendida un texto de estilo humanista refinado no hubiera sido útil. Arévalo, por su parte, cuando se mostraba hostil a ciertas ideas humanistas fundamentales, lo hace a base de una experiencia y situación social, que es su posición en la jerarquía eclesiástica: siendo alcalde del Castillo Sant'Angelo se convierte en el carcelero de los humanistas que encierra allí Pablo II. Hay que suponer que esta experiencia de enfrentamiento igual que otras que adquiría en el ámbito intelectual de la curia romana hayan influido fuertemente en su ideario personal, fiel a las ideas de ortodoxia jerárquica y religiosa y ajeno al nuevo pensar humanista. Parece, por lo tanto, que para Arévalo la cuestión de los usus y de la utiliadad del humanismo se plantaba con especial envergadura —si bien de un punto de vista profano—, dado que sabía aprovechar los saberes humanísticos sin compartir su espíritu renovador y la admiración por la antigüedad clásica.

El humanismo no es una adscripción fija, los eruditos no se convierten en humanistas de una vez por todas. Siguiendo la posición de Robert Black,[86] el estado de humanista se gana por la comunidad de humanistas y se puede tener en un momento, y en otro no. Teniendo esto en cuenta, los autores castellanos bien podían ‹vacilar› entre humanismo y Edad Media, porque la calificación de humanista —por parte nuestra o por la de sus contemporáneos— dependía de cada texto individual. Y como hemos visto, la calidad humanista de ellos varía mucho de obra en obra.

Bibliografía

Bataillon, Marcel (1966), *Erasmo y España. Estudios sobre la historia spiritual del siglo xvi*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 [reimpresión Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1998].

[85] Harald Müller ha destacado un efecto similar de los estudios humanísticos en un entorno distinto, el del monacato. Al parecer, los saberes humanistas allí también podían llegar a tener rasgos disfuncionales para sus entusiastas; cf. Harald Müller, «Nutzen und Nachteil humanistischer Bildung im Kloster», en Thomas Maissen y Gerrit Walther (eds.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Gotinga, Wallstein, 2006, pp. 212–213.

[86] Cf. Robert Black, «Humanism», en Christopher Allmond (ed.), *The New Cambridge Medieval History. Volume VII: c. 1415–c. 1500*, Cambridge, University Press, 1998, p. 252.

Biersack, Martin (2007), «Vermitteln zwischen Text und Kontext: Hernán Núñez de Toledos volkssprachlicher Humanismus in Granada», en Dagmar Schmelzer, Marina O. M. Hertrampf, Johanna Wolf et al. (eds.), *Handeln und verhandeln. Beiträge zum 22. Forum Junge Romanistik (Regensburg, 07.–10.6.2006)*, Bonn, Romanistischer Verlag, pp. 163–176.

— (2009), «Die institutionelle Verankerung des Humanismus in Spanien», en Elmar Eggert, Susanne Gramatzki y Christoph Oliver Mayer (eds.), *Scientia valescit. Zur Institutionalisierung von kulturellem Wissen in romanischem Mittelalter und Früher Neuzeit*, Múnich, Martin Meidenbauer (Mittelalter und Renaissance in der Romania, 2), pp. 157–170.

— (2010), *Mediterraner Kulturtransfer am Beginn der Neuzeit. Die Rezeption der italienischen Renaissance in Kastilien zur Zeit der Katholischen Könige*, Múnich, Martin Meidenbauer (Mittelalter und Renaissance in der Romania, 4).

Bisticci, Vespasiano da (1970/1976), *Le Vite*; edizione critica con introduzione e commento di Aulo Greco, 2 vol., Florencia, Istituto Palazzo Strozzi.

Black, Robert (1998), «Humanism», en Christopher Allmond (ed.), *The New Cambridge Medieval History. Volume VII: c. 1415–c. 1500*, Cambridge, University Press, pp. 243–277.

Braselmann, Petra (1991), *Humanistische Grammatik und Volkssprache. Zur »Gramática de la lengua castellana« von Antonio de Nebrija*, Düsseldorf, Droste (Studia humaniora, 21).

Burke, Peter (1998), *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*, Múnich, C. H. Beck, 1998 [reimpresión 2005].

Cátedra García, Pedro M. (1981), «Para la biografía de Enrique de Villena», *Estudi General. Revista del Col.legi Universitari de Girona*, vol. 1, fasc. 2, pp. 29–33.

Di Camillo, Ottavio (1996), «Interpretations of the Renaissance in Spanish Historical Thought: The Last Thirty Years», *Renaissance Quarterly*, vol. 49, pp. 360–383.

Domínguez Reboiras, Fernando (1998), *Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Münster, Aschendorff (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 140).

Enríquez del Castillo, Diego (1994), *Crónica de Enrique IV*, ed. Aureliano Sánchez Martín, Valladolid, Universidad.

Folger, Robert (2003), *Generaciones y semblanzas. Memory and Genealogy in Medieval Iberian Historiography*, Tubinga, Gunter Narr (Romanica Monacensia, 68).

García Matamoros, Alfonso (1943), *Apología «Pro adserenda Hispanorum eruditione»*, edición, estudio, traducción y notas de José Lopez de Toro, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Anejos de la Revista de Filología Española, 28).

García Oro, José, y Portela Silva, Mª José (2003), *Monarquía y Escuela en la España del Renacimiento. Escuelas, colegios y universidades en la Corona de Castilla*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano.

Gil Fernández, Luis (1997), *Panorama social del humanismo español (1500–1800)*, 2ª ed., Madrid, Tecnos.

Gómez Moreno, Ángel (1994), *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica; II. Estudios y Ensayos, 382).

GÓMEZ MORENO, Ángel (1996), «Juan Fernández de Heredia, ¿humanista?», en Aurora Egido y José Mª Enguita (eds.), *Juan Fernández de Heredia y su época. IV curso sobre Lengua y Literatura en Aragón*, Zaragoza, Institutción «Fernando el Católico», pp. 57–68.

— (2001), «Don Íñigo López de Mendoza, sus libros y su empresa cultural», en Joaquín Yarza Luaces et al. (eds.), *El Marqués de Santillana (1398–1458): los albores de la España moderna, vol. 3: El humanista*, Hondarribia, Nerea, pp. 59–81.

HIRSCHI, Caspar (2005), *Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Gotinga, Wallstein.

JIMÉNEZ CALVENTE, Teresa (2001), *Un siciliano en la España de los Reyes Católicos. Los ‹Epistolarum familiarum libri XVII› de Lucio Marineo Sículo*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.

KOHUT, Karl (1980), «Sánchez de Arévalo (1404–1470) frente al Humanismo italiano», en Alan M. Gordon y Evelyn Rugg, *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado en Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977*, Toronto, University of Toronto, pp. 431–434.

KRISTELLER, Paul Oskar (1972), «The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning», en Bernard S. Levy (ed.), *Developments in the Early Renaissance. Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 4–5 May 1968*, Albany, State Univ. of New York Press, pp. 120–157.

KURZE, Dietrich (1986), «Zeitgenossen über Krieg und Frieden anläßlich der Pax Paolina (röm. Frieden) von 1468», en Franz Josef Worstbrock (ed.), *Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus*, Weinheim, Acta Humaniora VCH (Mitteilung der Kommission für Humanismusforschung der DFG, 13), pp. 69–103.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel (1999), *La España de los Reyes Católicos*, Madrid, Alianza.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1946), *Poetas de la corte de Don Juan II*, 2ª ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe.

LAWRANCE, Jeremy N. H. (1986), «On fifteenth-century Spanish vernacular Humanism», en Ian Michael y Richard A. Cardwell (eds.), *Medieval and Renaissance Studies in honour of Robert Brian Tate*, Oxford, Dolphin Book Co., pp. 63–79.

LÓPEZ DE MENDOZA, Íñigo, MARQUÉS DE SANTILLA (1988), *Obras completas*; edición, introducción y notas de Ángel Gómez Moreno y Maximilian P. A. M. Kerkhof, Barcelona, Planeta, (Clásicos Universales Planeta, 146).

MARQUÉS DE SANTILLANA (1999), *Poesía lírica*, ed. Miguel Ángel Pérez Priego, Madrid, Cátedra.

MARTÍN ABAD, Julián (2003), *Los primeros tiempos de la imprenta en España (c. 1471–1520)*, Madrid, Ediciones del Laberinto (Arcadia de las Letras, 19).

MÜLLER, Harald (2006), «Nutzen und Nachteil humanistischer Bildung im Kloster», en Thomas Maissen y Gerrit Walther (eds.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Gotinga, Wallstein, pp. 191–213.

NAVARRETE, Ignacio (2000), «Santillana and the Problem of the Renaissance», *Calíope*, vol. 6, pp. 217–235.

NORTON, Frederick John (1966), *Printing in Spain 1501–1520. With a note on the early editions of the ‹Celestina›*, Cambridge, Univ. Press.

PALENCIA, Alfonso de (1998), *Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta. Tomo 1. Libri I–V*; edición, estudio y notas de Brian Tate y Jeremy Lawrance, Madrid, Real Academia de la Historia.

PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán (1912), «Loores de los claros varones de España», en Raymond Foulché-Delbosc (ed.), *Cancionero Castellano del siglo XV, vol. I*, Madrid, Bailly-Bailliére, 1912 (Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 19), pp. 706–751.

— (1965), *Generaciones y semblanzas*; edición crítica por Robert B. Tate, Londres, Tamesis Books.

PULGAR, Fernando del (1971), *Claros varones de Castilla*; a critical edition with introduction and notes by Robert Brian Tate, Oxford, Clarendon Press.

RICO, Francisco (1978), *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, Salamanca, Universidad.

SÁNCHEZ DE ARÉVALO, Rodrigo (aprox. 1470), *Compendiosa Historia Hispanica*, Roma, Ulrich Hahn.

SAYGIN, Susanne (2002), *Humphrey, Duke of Gloucester (1390–1447) and the Italian Humanists*, Leiden/Boston/Colonia, Brill (Brill's Studies in Intellectual History, 105).

SCHLELEIN, Stefan (2010a), *Chronisten, Räte, Professoren. Zum Einfluß des italienischen Humanismus in Kastilien am Vorabend der spanischen Hegemonie (ca. 1450 bis 1527)*, Münster, Lit-Verlag (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, 6).

— (2010b), «Trayectorias del humanismo italiano en la península ibérica entre los siglos xv y xvi: Consideraciones biográficas», en Mª Isabel Viforcos Marinas y Mª Dolores Campos Sánchez-Bordona (eds.), *Otras épocas, otros mundos, un continuum. Tradición clásica y humanística (ss. xvi–xviii)*, Madrid, Tecnos, pp. 51–64.

TATE, Robert B. (1970), «Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404–1470) y su *Compendiosa Historia Hispanica*», en Robert B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica; II. Estudios y Ensayos, 145), pp. 74–104.

TRAME, Richard H. (1958), *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404–1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington, The Catholic Univ. of America Press.

VALERA, Diego de (1941), *Memorial de diversas hazañas. Crónica de Enrique IV*; edición y estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe (Colección de Crónicas Españolas, 4).

VOIGT, Georg (1960), *Die Wiederbelegung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, vol. 2, 4ª ed., Berlín, de Gruyter.

RECENTIORES: EN TORNO AL COMENTARIO A TRES HUMANISTAS ITALIANOS EN LA EUROPA DEL SIGLO XVI[1]

ALEJANDRO COROLEU
ICREA-Universitat Autònoma de Barcelona

Concebido como un ambicioso programa educativo orientado a dar al hombre un cierto tipo de cultura general a través de la recuperación, interpretación e imitación de los textos de la Antigüedad grecolatina, el Humanismo tuvo su origen en la Italia de mediados del siglo XIV. Desde tierras italianas, y en poco más de un siglo y medio, el movimiento humanista se extendió por toda Europa, llegando a determinar todas y cada una de las facetas de la vida intelectual del Renacimiento. Por más que tempranos contactos entre grupos intelectuales europeos y representantes de la nueva cultura italiana permitieran en un principio la traducción de algunas obras clásicas, la plena aceptación de las novedades culturales procedentes de Italia tuvo lugar a través de la difusión impresa de los textos señeros del Humanismo italiano y de su explicación e interpretación en las aulas como parte integrante de los *studia humanitatis*.[2] El estudio de la relevancia impresa y académica en la Europa del siglo XVI de los principales escritos del Humanismo italiano en latín puede servir entre otras cosas para replantearnos su verdadera fortuna en dicho período. Recepción que debe ser estudiada de acuerdo no con los criterios y enfoques metodológicos de la filología actual sino con la compleja realidad de la historia para, por decirlo con Francisco Rico, «no confundirla con nuestras propias preferencias».[3] Las numerosas ediciones del *De donatione Constantini* de Lorenzo Valla en la Europa de la Reforma, los discursos de Filippo Beroaldo, que sólo en Lyon conocieron no menos de seis ediciones entre 1500 y 1515, y las *Conclusiones nonagintae in omni genere scientiarum* de Giovanni Pico della Mirandola, cuya difusión supera con creces a la de su ahora más famosa

1 El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación FFI2008-01759 del Ministerio de Ciencia e Innovación.

2 Abundante información al respecto puede encontrarse en el volumen *The Impact of Humanism on Western Europe*, edited by Anthony Goodman and Angus McKay, Londres, Longman, 1990.

3 Francisco Rico, *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Destino, 2002 (nueva edición, corregida y aumentada), p. 196.

Oratio de dignitate hominis, son buenos ejemplos de textos descuidados por la crítica actual que, en cambio, despertaron entonces amplio interés.[4]

El propósito de este artículo es el de presentar algunas observaciones acerca de la difusión impresa y el uso académico, entre 1494 y 1560, de una selección de los textos fundamentales del Humanismo italiano. Considero que el año de la muerte de Angelo Poliziano, el final del Humanismo florentino, y la década de 1550, cuando ya se ha publicado, por lo menos una vez, la mayor parte de textos y salen a la luz los *Opera omnia* de varios humanistas italianos en Basilea, acotan bien el período. Después de 1550 (y a lo largo de los siglos siguientes) se continúa prestando atención a este corpus literario pero de modo más esporádico. Mi investigación seguirá un criterio genérico (examinando poesía, epistolografía y prosa de ideas) y girará en torno a tres humanistas de primera línea: Francesco Petrarca (1304-74), Francesco Filelfo (1398-1481) y Angelo Poliziano (1454-94), a quienes dedicaré un género determinado. Así me centraré en las églogas petrarquescas, en las cartas de Filelfo y en uno de los escritos de erudición de Angelo Poliziano.[5] Se trata de autores y textos que casi por igual se imprimen, se editan y comentan en clase, aunque su fortuna sea en casos notablemente oscilante. En mi trabajo atenderé a la recepción de sus escritos en el área francesa, belga y holandesa, y de lengua alemana. Entre otras cosas, confío que las páginas que siguen muestren cómo a principios del siglo XVI las preocupaciones y afanes del primer humanista de la época coinciden a menudo con las del más humilde maestro de latinidad. Debo advertir que, a lo largo de mi exposición, entenderé el término comentario en su sentido más amplio, esto es, trataré de comentarios propiamente dichos, pero consideraré asimismo cualquier elemento paratextual relativo a las ediciones examinadas, tanto interno (cartas de dedicatorias y poemas introductorios), como externo (notas manuscritas y *reportationes* o lecciones de clase).[6]

[4] Véanse al respecto Agostino Sottili, «Notizie sul *Nachleben* di Valla tra Umanesimo e Riforma», en Ottavio Besomi y Mariangela Regoliosi, edd., *Lorenzo Valla e l´Umanesimo italiano*, Padua, Antenore, 1988, pp. 329-64; J.B. Wadsworth, «Filippo Beroaldo the Elder and the early Renaissance in Lyons», *Medievalia et Humanistica*, XI (1957), pp. 78-89; y Bernd Roeck, «La ricezione di Pico della Mirandola in Germania», en Patrizia Castelli, ed., *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L´opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Florencia, Olschki, 1988, pp. 187-209.

[5] Quizá no esté de más recordar que Angelo Poliziano destacó, amén de por su amplia colección epistolar, por sus comentarios a los autores clásicos y por su poesía latina, agrupada bajo el nombre de *Silvae*. Por su parte, Francesco Filelfo es el autor de *Sátiras*, de una abundante correspondencia en latín y de *Convivia*, texto éste de erudición varia a la manera de los *Saturnalia* de Macrobio. He preferido aquí dejar de lado el estudio de la difusión impresa de uno de los tratados pedagógicos más divulgados en la Europa de principios del siglo XVI, el *De educatione liberorum*, erróneamente atribuido a Filelfo, pues se trata, lógicamente, de un texto que plantea cuestiones muy diferentes.

[6] Hago mías aquí las observaciones de Felipe González Vega (en su «Indicios de una determinación del lector implícito en el comentario de Antonio de Nebrija y otros humanistas de su tiempo», *Silva - Estudios de Humanismo y Tradición clásica*, 2, 2003, pp. 147-69, en pp. 147-48) a propósito de la importancia de los paratextos en las ediciones de textos humanísticos.

De la popularidad en la Europa de la época de los textos latinos de Petrarca, Poliziano y Filelfo da fe en primer lugar su frecuente inclusión en catálogos renacentistas de bibliotecas universitarias, monásticas y eclesiásticas.[7] Reflejo de la circulación de este corpus es también la constante alusión a estos escritos en la correspondencia personal de impresores y libreros.[8] Las abrumadoras estadísticas, con varios centenares de ediciones aparecidas en la primera mitad del Quinientos de obras completas, de colecciones de escritos o de textos individuales —provistas o faltas de comentarios— dan prueba de la atención prestada por editores e impresores a las letras latinas de nuestros tres humanistas italianos. Su circulación impresa presenta, por lo demás, una serie de rasgos generales. Como es de esperar, las obras de Petrarca, Filelfo y Poliziano vieron la luz en centros tipográficos de primer orden como París, Basilea y Lyon, en ciudades que contaban con famosas Universidades (Lovaina o Leipzig), pero también en localidades que podían alardear de poseer una importante escuela de Latinidad (Münster y Estrasburgo). Por regla general, y exceptuando a los impresores más importantes, los textos publicados surgieron de imprentas de hombres ligados a la instrucción humanística como en el caso de Thomas Anshelm (+ 1523) en Tubinga, al que debemos ediciones de *Lamia* de Poliziano y del epistolario de Filelfo.[9] Se trata de estampadores interesados por cubrir la demanda del público local, y que trabajaban en estrecha colaboración con maestros y profesores faltos de ediciones individuales (a menudo, ejemplares de epistolarios y poemas latinos). Ello explica en muchos casos la existencia de diferentes ediciones de una misma obra publicadas en una misma ciudad por distintos impresores en un período de tiempo muy reducido. Ejemplo de ello son Richard Paffraet (fl. 1477-1511) y su hijo Albert, de Deventer, que publicaron no menos de seis ediciones del *Bucolicum Carmen* de Petrarca y de los poemas latinos de Poliziano en un plazo de tiempo relativamente breve, o el parisino Nicolas Bérauld (ca. 1470 - ca. 1545), responsable de varias ediciones de Poliziano y de Francesco Filelfo en menos de una década.[10]

7 Para Petrarca es ahora indispensable Jürgen Geiss, *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470-1525): Rezeptiongeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2002. Doy algunas noticias sobre la difusión de sus escritos latinos en mi nota «Apuntes sobre las ediciones de Petrarca en la Europa del siglo XVI», publicada en *Euphrosyne*, 33 (2005), pp. 375-79.

8 Véase, por ejemplo, Alfred Hartmann, ed., *Die Amerbachkorrespondenz*, Basilea, Universitätsbibliothek, 1942, I, *passim*, a propósito de los desvelos de Johann Amerbach por publicar los *Opera* petrarquescos en 1496.

9 *Angeli Politiani viri undecunque doctissimi Lamia*, Tubinga, Anshelm, 1518 y *Francisci Philelphi epistolae breviores et elegantiores*, Tubinga, Anshelm, 1516. En este volumen, como en tantos otros a lo largo del siglo, a las cartas de Filelfo acompaña, significativamente, una selección de las epístolas de Poliziano (véase, a este respecto, más abajo).

10 Para Paffraet véanse las siguientes ediciones: Francesco Petrarca, *Francisci Petrarche Bucolica*, Deventer, Richard Paffraet, 1489; *Francisci Petrarche Aretini laureati poete Bucolicum carmen opera eruditissimi viri Servati Aedicolli Agrippini diligenter recognitum et accuratius explanatum*, Deventer, Albert

La uniformidad no es, con todo, siempre completa. Así, a diferencia de Filelfo y Poliziano, cuyas obras latinas fueron difundidas en Europa una vez los textos habían sido ya publicados en Italia, la circulación impresa del *corpus* latino petrarquesco se inició primero en tierras europeas en torno a 1470. [11] El interés europeo cuatrocentista por el *corpus* latino petrarquesco culmina con la primera colección extensa de obras latinas de Petrarca, a cargo de Johann Amerbach (ca. 1441-1513), en edición de Sebastian Brant y publicada en Basilea en 1496. Como señaló hace unos años Carlo Dionisotti, la edición de Basilea indujo a algunos impresores italianos a querer emular a sus epígonos centroeuropeos y así, en Venecia, en las prensas de Andrea Torresani, se publicaron en 1501 las obras completas latinas de Petrarca, volumen éste que incorporaba un buen número de textos ausentes en el tomo preparado por Amerbach cinco años antes y que incluía también textos erróneamente atribuidos al humanista italiano.[12] Dos años más tarde vio la luz una nueva edición veneciana, esta vez completada con el comentario al *Bucolicum carmen* petrarquesco de Benvenuto de Imola, al que más abajo volveremos a referirnos.[13] En 1554, tras un paréntesis de más de cinco décadas, convencido del valor moral, literario, histórico y enciclopédico de los textos, Heinrich Petri volvía a imprimir los escritos latinos de Petrarca, por vez primera acompañados de las obras vernáculas del autor.[14] Edición al cuidado del erudito y traductor Ioannes

Paffraet, 1512; Aneglo Poliziano, *Silva cui titulus Rusticus in poeta Hesiodi Vergiliique Georgicon enarratione pronuntiata*, Deventer, Richard Paffraet, 1506; *Sylvae duae quarum alteri titulus Rusticus, alteri Manto*, Deventer, Richard Paffraet, 1509; *Sylva cui titulus Rusticus in poetarum Hesiodi Vergiliique Georgicon enarratione pronunciata*, Zwolle, Albert Paffraet, 1519; S*ylva eruditissima in Georgica Vergilii cui titulus est Rusticus*, Deventer, Albert Paffraet, 1523. Para Bérauld véanse Francesco Filelfo, *Conviviorum Francisci Philelphi libri duo eruditi*, París, Hémon le Fèvre, después de 1512; Angelo Poliziano, *Silva cui titulus est Rusticus cum docta elegantissimaque Nicolai Beraldi interpretatione*, París, Régnault Chaudière, ca. 1514; y *Alexandri Aphrodisiaei naturalia problemata interprete Angelo Politiano. Eiusdem Politiani Lamia et Panepistemon* [pero también *Manto et Epigrammata*], París, Nicolas Bérauld, 1516.

11 Para la difusión impresa de Filelfo y Poliziano véanse, respectivamente, Jozef IJsewijn, «La fortuna del Filelfo nei Passi Bassi», in *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte (Atti del XVII Convegno di studi maceratesi, Tolentino, 27-30 settembre 1981),* Padua, Antenore, 1986, pp. 529-50, y Alejandro Coroleu, «Poliziano in Print: Editions and Commentaries from a Pedagogical Perspective (1500-1560)», *Cahiers de l´Humanisme*, 2 (2001), pp. 191-222, en pp. 191-93. Para el repertorio de ediciones italianas y europeas de Petrarca hasta 1525 véase el magnífico libro de Geiss citado en la n. 7.

12 Véase Carlo Dionisotti, «Fortuna del Petrarca nel ´400», *Italia Medioevale e Umanistica*, XVII, 1974, pp. 61-113, en p. 66. El título de esta edición reza *Francisci Petrarchae Opera latina*, Venecia, Andrea Torresani, 1501. El de la edición de Basilea es *Francisci Petrarchae Opera latina,* Basilea, Amerbach, 1496.

13 *Francisci Petrarchae epistolae…*, Venecia, Simon Bevilaquia, 1503. El volumen incluye una *Vita clarissimi viri Francisci Petrarchae* a cargo de Gerolamo Squarzafico, que ocupa los folios + ii r- iv v. El título del comentario de Benvenuto da Imola reza así: *Bucolicum carmen in duodecim eglogas distinctum cum commento Benevenuti Imolensis viri clarissimi.*

14 *Francisci Petrarchae Opera quae extant omnia*, Basilea, Henricus Petrus, 1554, y Basilea, S. Henricpetri, 1581. El título completo del volumen da fe ya del juicio de Petri a propósito del valor de los textos petrarquescos: «Francisci Petrarchae florentini philosophi, oratoris et poetae clarissimi reflorescentis literaturae latinaeque linguae aliquot seculis horrenda barbarie iniquinatae ac pene sepultae assertoris et instauratoris opera quae extant omnia. In quibus praeter Theologica, naturalis moralisque philosophiae

Heroldus (1514-67), la compilación de Petri debe relacionarse con el proyecto por aquel entonces de edición en Basilea de las obras latinas de varios humanistas italianos, entre los que no faltaba tampoco Angelo Poliziano.[15]

Con todo, la prueba más convincente de la privilegiada posición de las obras latinas de Petrarca, Filelfo y Poliziano en el panorama intelectual de la primera mitad del siglo XVI la ofrece su presencia en el ambiente académico. Desde el inicio de la centuria, con el desarrollo de imprentas locales, las obras latinas de Petrarca, Filelfo y Poliziano vieron la luz por todo el continente europeo, casi siempre a iniciativa de modestos impresores, ligados principalmente al ámbito de la educación. Conscientes de las posibilidades didácticas y pedagógicas de colecciones de cartas, diálogos y discursos, así como de selecciones de poemas, impresores de varias ciudades europeas contribuyeron así a la diseminación de textos de nuestros tres humanistas. Junto a la explicación y anotación de escritos procedentes de la Antigüedad clásica, estos tres autores latinos pasaron a formar parte del curriculum prescrito en la práctica docente y fueron asimismo objeto de lectura y comentario en aulas europeas a lo largo del siglo XVI. Con todo, por más que quienes prescribieron para sus lecciones los textos de Petrarca, Filelfo y Poliziano les asignaran funciones didácticas especiales, la mayoría de los escritos de nuestros tres autores sirvió sobre todo para la enseñanza de la gramática latina y de la composición en la lengua de Roma.

* * *

Desde los años finales del siglo XV la poesía humanística italiana redactada en latín contó en Europa con una presencia importante. Colecciones de poemas como las de Michele Verino fueron impresas en varias ciudades europeas y pasaron pronto a formar parte de las lecturas prescritas en la práctica escolar.[16] En algunos casos la temática moral o religiosa de algunas de estas composiciones, como los versos de Baptista Mantuanus (1447-1516), cuyas églogas (*Adulescentia*) fueron publicadas, anotadas y empleadas en clase sin descanso desde su aparición, permitió su implantación en los programas de estudios escolares y universitarios.[17] Otras veces, como en el caso de Angelo Poliziano, el carácter propedéutico de su

praecepta, liberalium quoque artium encyclopediam, Historiarum thesaurum et poesis divinam quandam vim, pari cum sermonis maiestate, coniuncta invenis. Adiecimus eiusdem authoris quae Hetrusco sermone scripsit carmina sive rythmos».

15 *Angeli Politiani Opera, quae quidem extitere hactenus, omnia, longe emendatius quam usquam antehac expressa*, Basilea, Nicolaus Episcopius, 1553.

16 Para aspectos de la difusión quiñentista de Michele Verino véase Barry Taylor, «Michael Verinus and the *Distichs* of Cato in Spain: A comparative study in reception», en *Latin and Vernacular in Renaissance Spain*, edited by Barry Taylor and Alejandro Coroleu, Manchester, Department of Spanish and Portuguese Studies, 1999, pp. 73-82.

17 Para la fortuna de Baptista Mantuanus en la Inglaterra del siglo XVI véase Lee Piepho, *Holofernes' Mantuan: Italian Humanism in Early Modern England*, Nueva York, Peter Lang, 2001, con abundante bibliografía e información relativa a otros países europeos.

cuidada poesía latina constituyó razón suficiente para equiparar en la práctica docente a Poliziano con los poetas latinos clásicos. Así, sus cuatro *Silvae* pasaron a emplearse en la escuela primaria de Münster y en la Universidad de Viena, según se advierte por las ediciones de los poemas, aparecidas en la ciudad alemana en 1510 y en la capital austríaca en 1538, acompañadas ambas de comentarios extensos pero de naturaleza muy diversa.[18] El uso que se concedía a los poemas podía, así, diferir y, si en la escuela de provincias el pedagogo Ioannes Murmellius (1480-1517) empleaba las *Silvae* como ejercicio preliminar a la redacción de poesía por parte del estudiante, en las aulas universitarias vienesas el humanista Ioannes Ludovicus Brassicanus (1509-49) valoraba el texto en cuanto manual sobre poesía clásica, como modelo de estilo y por la erudición que exhibía.[19]

El *Bucolicum carmen* de Petrarca es asimismo un buen ejemplo del uso escolar asignado a la poesía latina del Humanismo italiano. También aquí jugaron los comentarios un papel destacado. La elevación de las églogas petrarquescas al rango de *auctoritas* se da poco después de la muerte del poeta, a finales del Trecento. Sabemos que el amigo de Petrarca, Pietro da Moglio, impartía lecciones sobre el poema en la cátedra de retórica de Bolonia antes de 1383 y que uno de sus alumnos fue Benvenuto da Imola, autor de un comentario al poema.[20] En tierras europeas, a partir de 1473, aparecieron ya en Colonia y Deventer ediciones individuales del poema petrarquesco.[21] Son éstos tomos de apariencia escolar, en octavo, sin aparato paratextual alguno, a las que pronto siguieron volúmenes más elaborados. El éxito, en la imprenta y en las aulas, del *Bucolicum carmen* no culminó, con todo, sino a principios de la siguiente centuria. En 1502 el impresor flamenco Jodoco Badio Ascensio (1462-1535) publicó en París su propio comentario al texto.[22] En ambiente francés la difusión del *Bucolicum carmen* no se limitó, además, a la

18 *Angeli Politiani Silva cui titulus Manto cum adnotamentis Ioannis Murmelli* [pero también *Rusticus*], Münster, L. Borneman, 1510; e *In Angeli Politiani Nutritia Commentarii authore Ioanne Ludovico Brassicano*, Nüremberg, Ioannes Petreius, 1538.

19 Para una tipología de las ediciones de las *Silvae* de Poliziano, consúltese Alejandro Coroleu, «Some teachers on a Poet: the Uses of Poliziano's Latin Poetry in the sixteenth-century curriculum», en *Poets and Teachers: Latin Didactic Poetry and the Didactic Authority of the Latin Poet from the Renaissance to the Present*, edited by Yasmin Haskell and Philip Hardie, Bari, Levante Editore, 1999, pp. 167-83.

20 Para una datación del comentario véase Michele Feo, «Per l´esegesi della III egloga del Petrarca», *Italia Medioevale e Umanistica*, X, 1967, pp. 385-401, en p. 392, n. 2. Sobre la personalidad de Benvenuto da Imola véase el artículo de Lao Paoletti en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-, vol. 8, 1966, pp. 691-94.

21 *Viri preclarissimi atque poete insignis Francisci Petrarche...bucolicum carmen*, Colonia, Arnold Ter Hoernen, 1473.

22 *Francisci Petrarchae poetae insignis Bucolica carmina in duodecim aeglogas distincta et diligenter ab Iodoco Badio Ascenscio (sic) explanata*, París, André Bocard para Jean Petit, 8 de abril 1502. Reflejo del interés por el poema petrarquesco en la Francia de principios de siglo parece ser la existencia de otra edición parisina del texto, publicada sólo una semana antes, que no incluye en cambio el comentario de Badio (*Bucolica Francisci Petrarchae poetae laureati et viri dissertissimi*, París, André Brocard para Jean Marnef, 1 de abril de 1502).

académica explicación del texto sino que incidió directamente en la literatura, latina o vernácula, de la época. Pese a las críticas que suscitó, el comentario de Badio va estrechamente ligado en este sentido a la popularidad del género bucólico en la Francia de principios del siglo XVI, donde además circularon ampliamente las églogas de Faustus Andrelinus (en ediciones de 1501 y 1515) y de Baptista Mantuanus, comentadas estas últimas también por el propio Badio precisamente en 1502.[23] Muchas ediciones del *Bucolicum carmen* aparecen, de hecho, encuadernadas en un solo ejemplar junto con las églogas de Baptista Mantuanus y Faustus Andrelinus. Así, un ejemplar del comentario badiano de 1502, custodiado en la Biblioteca Municipal de Aviñón, precede a los *Bucolica* de Andrelinus (París, Laliseau, 1501), mientras que, en un volumen que se conserva en Londres, las églogas de Mantuanus (París, Ascensio, 1502) aparecen encuadernadas con el poema de Petrarca.[24]

Un año después de la publicación de las anotaciones de Badio aparecía en Venecia la *editio princeps* del comentario de Benvenuto da Imola, que figura, con portadilla propia en letra gótica, al final de la ya citada edición veneciana de las obras completas latinas de Petrarca de 1503 (cfr. *supra*, n. 13). La redacción de comentarios a la poesía bucólica petrarquesca no terminó aquí y en 1508, en el ambiente humanístico de Deventer, Servatius Aedicollius o Huylsberch (ca. 1483-1516), publicó un nuevo comentario, reimpreso sólo cuatro años más tarde.[25] Cada comentarista parece responder, pues, a la publicación de otros comentarios. Ello se aprecia con especial nitidez en el caso de Huylsberch, bonarum artium professor literatissimus» en Colonia y docente ya a finales de la primera década del Seiscientos en Deventer, donde trabajó en estrecha colaboración con el estampador Albert Paffraet, responsable de la segunda edición del comentario petrarquesco.[26] Dados los lazos entre la familia Paffraet y la escuela de Latinidad de Deventer y el interés de padre e hijo por textos de contenido humanístico, es posible pensar que el comentario de Huylsberch estuviese destinado a la enseñanza.[27] Que cuando

[23] Véase a este respecto Nicholas Mann, «Il *Bucolicum Carmen* e la sua eredità», *Quaderni petrarcheschi*, IX-X (1992-1993), pp. 513-35, en pp. 527-28.

[24] Véase Geiss, *cit.*, en n. 7, p. 217.

[25] *Francisci Petrarche Aretini laureati poete Bucolicum carmen opera eruditissimi viri Servati Aedicolli Agrippini diligenter recognitum et accuratius explanatum*, Deventer, Jacobus de Breda, 1508; y *Francisci Petrarche Aretini laureati poete Bucolicum carmen opera eruditissimi viri Servati Aedicolli Agrippini diligenter recognitum et accuratius explanatum*, Deventer, Albert Paffraet, 1512. De la edición de Deventer existe una reimpresión, sin el comentario de Huylsberch pero con el poema de Murmellius: *Carmen bucolicum*, Soest, Nikolaus Schulting, 1523/24.

[26] Sobre Huylsberch véase Gabriella Mezzanotte, «Una nuova testimonianza della fortuna petrarchesca nei Paessi Bassi», *Humanistica Lovaniensia*, 29 (1980), pp. 166-75. La autora de esta importante nota tan sólo reproduce la carta dedicatoria y omite cualquier análisis del comentario.

[27] Para la relación entre la familia Paffraet y la escuela de Deventer véase *The poems of Desiderius Erasmus*, introduced and edited by Cornelis Reedijk, Leiden, Brill, 1956, pp. 24-26, y Mezzanotte, *cit.* en n. 26, pp. 167-68.

menos el volumen fuera dirigido a los estudiantes locales parece confirmarlo el epigrama «ad iuventutem bonarum artium studiosam» con el que se abren las dos ediciones de Deventer, de la mano de Ioannes Murmellius.[28] No parece así improbable que Huylsberch redactara su comentario a Petrarca a instancias de Murmellius, director de la escuela de Latinidad de Deventer hasta precisamente 1508. No en vano, el autor del *Bucolicum carmen* gozaba ya de gran prestigio en la ciudad holandesa desde los tiempos de Rudolph Agricola (1443-85) y de su discípulo Alexander Hegius (ca. 1433-98), maestro éste a su vez de Huylsberch en la propia Deventer y cuya recomendación pudo haber determinado la decisión, en 1489, de publicar una primera edición de las églogas de Petrarca (cfr. n. 10 arriba). Alarmado ante la calidad de las notas de Badio, «paleas corticatasque vocabulorum elocubrationes», Huylsberch decidió publicar, pues, una nueva exégesis de las églogas de Petrarca, por más que era plenamente consciente de la oscuridad de algunos de los pasajes del texto.[29] En el juicio de Huylsberch a propósito del comentario badiano pudieron haber influido las severas críticas que, por aquel entonces, el propio Murmellius lanzaba ya contra los comentarios de Badio Ascensio, tal como se constata en las primeras líneas de una carta de Murmellius

[28] Me parece útil reproducir el epigrama en su totalidad, pues, entre otras cosas, el texto pone de manifiesto los mecanismos intertextuales empleados por Murmellius (así, por ejemplo, la alusión a Mosco, nombrado únicamente por Servio y por el comentarista Benvenuto da Imola, o la referencia a Terencio Mauro, *siculae telluris alumnus* en el comentario de Servio a las *Bucólicas* virgilianas):

Dulcia bucolice luserunt carmina muse
Moschus et agresti nobilis ore Bion.
Plus meruit laudis sicule telluris alumnus
Quem pius ausonia provocat arte Maro
Arguto resonat Calphurni phystula cantu.
Cui culto magnus carmine venit honor
Pastorum numeros cecinit Petrarcha nitentes
Propter aquas Sorge pulchraque serta tulit
A populi turbis in clausa valle remotus
Romana meritum cepit in urbe decus
Dispersasque novem Gothica feritate sorores
Primus in antiquos hic revocavit agros.
Debetur vati multum studiosa iuventus
Qui bene tam meritus carmina culta dedit.
Debes huic etiam multum aspirante Minerva
Qui tibi depromsit condita sensa viro
Is simul Herculeam musarum venit in aedem
Colle peragrato teque ducet eo.

[29] *Francisci Petrarche Aretini laureati poete Bucolicum carmen opera eruditissimi viri Servati Aedicolli Agrippini diligenter recognitum et accuratius explanatum*, Deventer, Albert Paffraet, 1512, f. Aiv: «Tametsi te non ignorare certum sit quam illud quod a me expectas arduum sit atque difficile, quippe ubi saepenumero loca comperimus in quibus Oedipodis coniecturae aut Sphingis ambiguitati simillima offenduntur». Manejo el ejemplar 22 b E 63 de la Biblioteca Real de La Haya.

redactada antes de 1505 que revela a las claras su opinión sobre las exégesis de Badio en general y, en particular, sobre las notas a las églogas petrarquescas:

> Ioannes Murmellius Paulo Ruremundensi suo salutem.
>
> Quaeris ex me proximo epistolio, quid sentiam de commentariis Iodici Badii in *Bucolica* Mantuani; nonnulla simul in his proponis, quae tibi inter cetera nondum satis explicata videntur. Ego, mi Paule suavissime, ut quam possim paucissimis tibi respondeam, nihil minus quam criticum censoremve scriptorum profiteor. Verum, ne studiis tuis desim, de Badio ita statuo virum quidem eum esse insigniter litteratum variaeque lectionis et scriptorem industrium ac operosum, at sane in enarrandis poetis doctorum hominum iudicio non satis comprobari (en *Fratris Baptiste Mantuani Carmelite Carmen Bucolicum cum argumentis in singulas aeglogas et adnotamentis Ioannis Murmellii*, Deventer, Jacobus de Breda, 1508, f. 5r, ejemplar de la Biblioteca Real de la Haya, 22b E 41).

El juicio de su mentor y sus propias reservas no impidieron a Huylsberch tener en cuenta los criterios de Badio, al menos a la hora de disponer el texto para la edición. Sólo así se entiende su decisión de invertir, excepcionalmente y a la manera de las ediciones parisinas de 1502, el orden de las églogas, dejando para el final la bucólica décima (*Laurea occidens*), la de más larga extensión y de mayor dificultad de interpretación, tal como el propio Huylsberch confiesa en la epístola que precede a su comentario.[30] A destacar la dificultad de la décima égloga van destinadas, precisamente, las líneas iniciales de la primera nota al poema (versos 1 a 6, con el texto de Petrarca en cursiva):

> *Quid, Silvane*: «Huic aeglogae nomen est Laurea occidens quae inter alias obscurior magis est quam politior quod in hac auctor ambigua circuitione multorum poetarum meminit qui lauro insignes tam apud graecos quam apud latinos fuerunt; allegorice autem studium poeticum suo saeculo occidisse conqueritur et obitum laureatae amical cuius nomen Petrarchae; animum usque adeo ad poeticum studium applicuit ut varia tandem lectione atque exercitione laurea coronari meruerit. Fingit igitur varias se regiones peragrasse gratia lauri inveniendae multosque super ea re pastores consuluisse quove pacto laurus iam occidens revirescere posset; quam in calce vehementi tempestatis turbine cecidisse lamentatur amicam scilicet deplorans, ut deinceps ostendemus» (f. xliiii v).[31]

[30] *Francisci Petrarche Aretini laureati…*, f. Aiv: «Quid enim *de Laurea occidenti* dicam: qua velut aenigmatistes usque adeo obscure describit poetas, quatenus citius (ut aiunt) cervi corniculos quam quos velit significare deprehendas? Sed quia id tibi persuasum est nullam me tui gratia operam nedum hanc subterfugere, quando ego tu es tuusque alter ego, tue de me opinioni respondere non detrectabo. Sim omnium ignavus, ne dicam ingratissimus, nisi accuratissime dem operam semper me gratificari tibi, hoc est, fratri germano mihi carissimo. Quam ob rem prosequar aeglogas illas ordine, quo ab aliis vidi positas, quaeque nobis diligentius examinanda occurrunt, diligentius itidem explanabuntur».

[31] Creo interesante comparar el método empleado por Huylsberch con las anotaciones de Benvenuto da Imola, que tienden más a la paráfrasis: *Bucolicum carmen in duodecim eglogas distinctum cum commento Benevenuti Imolensis viri clarissimi,* f. D iii r: *Quid, Silvane, doles?* «In ista decima egloga auctor intendit ostendere poeticam artem et extinctam et ex ipsa tantum fuisse sulcitatam et ad haec introducit

El comentario, reflejo sin duda del ambiente en que surge y del público escolar al que iba dirigido, se centra a continuación en aspectos muy básicos, tales como la identificación de los dos interlocutores («Inducit autem Socratem Silvanum alloquentes. Sub Silvani autem nomine qui deus est silvestris poetam intellegimus, per Socratem adolescentem aliquem aut familiarem quem eo nomine appellat propter morum honestatem») y una muy simple noticia biográfica de Sócrates («Fuit enim Socrates unus omnium sapientissimus Appollonis oraculo habitus et a quo moralis disciplina sumpsit incrementum; acerrimi etiam erat ingenii; nihil scripto reliquit; verum ab eo audita Plato Aristoteles aliique multi mandaverunt. Delatorum tandem perfidia veneno interemptus»). A Huylsberch le preocupa además aclarar las dificultades sintácticas propias del verso petrarquesco (así *Heu Socrates, quem etc…nescis quid querar ego quem vix supersum ruina infelicitatis:* «Ordo est. Heu Socrates, heu me quem dura fortuna nostrae ruinae et adversitatis vix sinit reliquum superstitem») y enriquecer el caudal léxico de sus lectores aclarando el significado de ciertas palabras u ofreciéndoles sinónimos y términos afines (*Auguror:* «augurio proiicio». *cumulatius*: «copiosius». *fare*: «edissere». *luctus*: «doloris et tristitiae». *ioci*: «iocunditatis»). No más sofisticado se muestra Huylsberch a la hora de descifrar las crípticas alusiones de que se sirve Petrarca para referirse a aquellos poetas que le han precedido en la composición de poesía bucólica. Tal es, por ejemplo, el caso de Teócrito en el verso 165 (*Vidi sicula regione creatum*. «Theocritum Siracusanum intelligit quem Virgilius in Bucolicis imitatus est»), por más que, en el pasaje relativo a Empédocles cuatro versos más abajo (*quique gregem calida gelidus male pavit in Ethna*), después de desvelar de modo elemental la identidad del poeta bucólico («Empedocles intelligitur. Is poeta fuit et physicus Pythagoricus, Ethnam ascendit et in cratheres ignis se periecit immortalitatem affectans sicque persumptus est»), haga un alarde de erudición refiriéndose al verso 48 del libro segundo de las *Geórgicas* virgilianas (*gelidus*. «stultus dicebat enim Empedocles ingenia frigido circa praecordia sanguine impediri, sic Vergilius: frigidus obstiterit circum praecordia sanguis»), una fuente curiosamente ignorada por el propio Petrarca.

* * *

El carácter pedagógico del Humanismo permitió el desarrollo de una forma literaria como la carta, género preferido por los humanistas para la difusión de

duos pastores, quorum unum vocat Socratem et alterum Sylvanum. Per Socratem intelligit quendam musicum nomine Lodovicum quem vocat Socratem et ex eo quod erat vir modestus et moralis sicut fuit Socrates. Per Sylvanum intelligitur Petrarcha. Et primo introducit Socratem sibi amicum inquirentem causam doloris ipsius Petrarchae et ideo dicit: O Petrarcha qua re doles, quae est causa tante quaerelae». *Heu.* «Respondit Sylvanus et dicit: o Socrates, amice carissime, dolenter refero; nescis tu de quo conquerar, tu Socrates, quem fortuna adversa vix permittit vivere nostrae infoelicitati (f. D iv v) quasi dicat non remansit aliquod. Ergo tu nescis secreta mea, ergo tu nescis quod queris de causa doloris et nescis tu quantum iusta causa dolendi. *Auguror.* Respondit Socrates et dicit…: »

sus ideas. De la popularidad del género epistolográfico en la Europa del Humanismo dan fe los centenares de ediciones de cartas publicadas a lo largo de todo el siglo XVI.[32] La correspondencia de un Petrarca, un Filelfo o un Poliziano tuvo que competir con colecciones epistolográficas de otros humanistas italianos como Faustus Andrelinus (Estrasburgo, 1520), Francesco Negri (Deventer, 1513) o Pico della Mirandolla (muy numerosas) y, sobre todo, con infinidad de ediciones de las cartas de Erasmo. Fijémonos, por ejemplo, en Filelfo.[33] Antes de 1502 contamos con varias ediciones italianas y europeas del primer volumen (libros 1-16) de su epistolario. Una edición completa de los 37 libros no se publica hasta 1502 en la ciudad de Venecia. Al año siguiente Badio Ascensio imprime en París el segundo volumen (libros 17-37) por separado. Las cartas del humanista italiano circulan mayoritariamente en volúmenes que presentan una selección de su epistolario. Así, una edición de Colonia de 1518 recoge cartas del primer volumen y un tomo aparecido en la holandesa `s Hertogenbosch en 1521 incluye una selección de epístolas de los últimos 21 libros. Por regla general, y prácticamente varias veces cada año entre 1500 y 1525, del epistolario de Filelfo se edita, con todo, una amplia selección de *epistolae breviores et elegantiores* procedentes del primer y segundo volumen. No faltan tampoco tomos que, a la correspondencia filelfiana, añaden una antología, más o menos amplia, de las cartas de otros humanistas. En las tres décadas iniciales del siglo XVI abundan, por ejemplo, volúmenes como los que incluyen quince cartas *perbreves non minus atque utiles* procedentes del libro séptimo del epistolario polizianesco como apéndice a la correspondencia filelfiana; ediciones conjuntas de cartas de Filelfo, Poliziano y Pico della Mirandola; ediciones de las epístolas de Filelfo junto a un puñado de misivas del propio Pico; y, finalmente, ediciones que presentan tan sólo una única carta o que traen el epistolario en traducción italiana.[34]

32 Valga como indicador de ello el trabajo de Cecil H. Clough, «The cult of Antiquity: Letters and letter Collections», en *Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays in Honour of Paul Oscar Kristeller*, edited by Cecil H. Clough, Manchester-Nueva York, Manchester University Press, 1976, pp. 33-67 (pp. 49-67).

33 En las primeras líneas de este párrafo me refiero a las siguientes ediciones: *Francisci Philelphi epistolarum liber primus (-decimus sextus),* Venecia, Vindelinus de Spira, 1472, y Basilea, Amerbach, 1481; *Francisci Philelphi epistolarum familiarium libri XXXVII ex eius exemplari transumpti,* Venecia, Gregorius de Gregorius, 1502; *Epistolarum Francisci Philelphi…unus et viginti libri reliqui qui post sedecim sunt reperti,* París, Badio Ascensio, 1503; *Breviores quaedam Francisci Philelphi epistolae, ex quinto, sexto, septimo et octavo eiusdem epistolarum libris*, Colonia, Heinrich von Neuss, 1518, y *Francisci Philelphi…epistolae aliquot… selectae ex secundi voluminis libris*, in Buscoducis (= la actual `s Hertogenbosch), L. Hayus, 1521.

34 Así, por ejemplo, *Francisci Philelphi breviores elegantioresque epistolae omnibus qui pure et latine scribere cupiunt multum utiles ex eiusdem tota epistolarum volumine collectae…Angeli Politiani ad numerum usque quintum et decimum perbreves sunt adiunctae*, Deventer, J. Breda, 1500; *Francisci Philelphi breviores elegantioresque epistolae…Angeli Politiani…Aureae epistolae Ioannis Pici Mirandulae*, Amberes, Martins, 1507; *Francisci Philelphi epistolarum summa diligentia liber…Epistolae item duae ex Ioanne Pico Mirandulano*, Viena, Ioannes Singremus, 1520; *Quae hoc libello habentur: …Francisci Philelphi epistola de Hieronymo et Augustino*, Wittenberg, Ioannes Grunenbergus, 1515, y *Epistole de Mesere F. Filelpho vulgare…*, Milán, s.t., 1520.

La diversidad tipográfica que presentan las ediciones de la correspondencia filelfiana en el siglo XVI va estrechamente ligada al variado uso que se hizo de sus cartas. Habida cuenta la amplia gama de remitentes de nuestro humanista, sus cartas contenían también en algunos casos preciosa información sobre algunos de sus contemporáneos. Otras veces, eran los temas los que atrajeron el interés de impresores y filólogos. Así, el epigrama que aparece en la cubierta de una edición del epistolario de Filelfo exalta las cartas del italiano como depósito de erudición varia.[35] Por otra parte, en la decisión de Ioannes Grunenbergus de imprimir la carta *de Hieronymo et Augustino* (cfr. n. 34 arriba) pudo haber influido la reflexión que a Erasmo le mereció el juicio de Filelfo sobre la vida y la obra de ambos santos. Por regla general, sin embargo, los volúmenes de la correspondencia de Filelfo se empleaban mayormente como manuales de redacción y composición latinas. La práctica escolar y universitaria prescribía en muchos casos la redacción en las aulas de cartas en latín, actividad para la que los docentes emplearon a menudo como modelo la correspondencia de autores italianos capaces de competir con los patrones clásicos. Es normal, por tanto, encontrar en la Europa quiñentista decenas de ediciones de las cartas filelfianas, muchas de ellas repletas de copiosas anotaciones manuscritas, surgidas en ambiente académico. Sabemos, por ejemplo, que Hadrianus Barlandus (1468-1535), primer profesor de latín en el *Collegium Trilingue* de Lovaina, recomendaba repetidamente el estudio de las cartas de Filelfo.[36] Nos consta además que, en su revisión del programa educativo para la Universidad de Ingolstadt en torno a 1524, Leonhard Eck incluyó las misivas filelfianas entre los textos susceptibles de ser empleados en las lecciones universitarias.[37] Sabemos asimismo del anuncio de una lectura pública, en la misma ciudad, sobre las cartas de Filelfo a cargo de Urbanus Rhegius entre 1513 y 1515.[38]

Más frecuente debía de ser el uso de los textos en las escuelas. Relevantes en este sentido creo que son las numerosas ediciones de antologías de cartas *breviores elegantioresque* arriba aludidas. Se trata de volúmenes que presentan un extenso *materiarum index* y que incluyen un sucinto argumento al principio de cada carta. El título (con diversas variaciones) de dichas compilaciones parece demostrar así el uso propedéutico que los impresores asignaban a los textos epistolares de Filefo, dirigidos éstos como iban *omnibus pure et venuste* (o tam-

35 *Francisci Philelphi… breviores quaeque elegantioresque epistolae omnibus…*, Deventer, Albert Paffraet, 1518: «…sive poeta cupis seu vis orator haberi / Philosophusve mavis: hinc erit alta seges / nam quicquid pulchrum nostris licet esse latinis / aut etiam graecis hi docuere libri».

36 Véase Ijsewijn, *cit.* en n. 11, p. 535.

37 Véase James H. Overfield, *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 312.

38 Véase Pedro Martín Baños, «Preceptos epistolares e *imitatio* a comienzos del siglo XVI: edición y estudio de la *Epithome artis epistolaris ad formulam tullianam introducens* (1512) atribuida a Urbanus Rhegius», *Humanistica Lovaniensia*, 54 (2005), pp. 101-55 (p. 103).

bién *Latine*) *scribere cupientibus*. Como asegura el estampador Paffraet en su edición de 1504, los textos, *iuvenibus magis utiles*, se daban a la imprenta *ut adolescentes et facilius et saepius lectitent*. Podríamos pensar así que los destinatarios de las ediciones estudiadas son muchachos de mayor edad que dominan ya la sintaxis latina.[39] Las posibilidades didácticas de la correspondencia de Filelfo en cuanto material dirigido a alumnos de escuela podrían ponerse de manifiesto en el ambiente humanístico de Estrasburgo. En esta ciudad, entre 1508 y 1519, el impresor Mathias Schürer estuvo encargado de la impresión de obras empleadas en las escuelas. En este contexto donde debemos entender la decisión de Schürer de dar a la imprenta una selección de las cartas filelfianas en 1514, sólo un año después de haber publicado una edición de las cartas de Poliziano para uso de los maestros de Estrasburgo.[40]

* * *

Examinemos, por último, algunos de los comentarios y ediciones europeos a lo que se viene en llamar prosa de ideas. El *De remediis utriusque fortunae* de Petrarca, los *Convivia* de Filelfo y la *Lamia* polizianesca corresponden a este género. Se trata de textos que tampoco fueron publicados durante la primera mitad del siglo XVI de manera uniforme, sin duda reflejo de los diversos usos que se les dio en las aulas. Escribiendo, por ejemplo, en 1508 desde Speyer *ex pedagio nostro*, el maestro de escuela Ioannes Kierherus (+ 1519) alababa los *Convivia* en cuanto *libellum haud obscurum nec penitus aspernabilem parum* al tiempo que recomendaba su empleo, *discendi gratia*, con niños de corta edad.[41] Al escrito de Filelfo se le asignaron en otros casos funciones pedagógicas diferentes, más acordes con otras circunstancias académicas. Así, casi a un tiempo (después de 1512 y durante el curso académico de 1513-14, respectivamente) lo emplearon en sus lecciones dos profesores universitarios parisinos, Nicolas Bérauld y Juan Luis Vives (1493-1540), autor este último de una *praelectio* al texto, seguros además ambos docentes de que la variada y profunda erudición de Filefo haría de los *Convivia* una acertada opción.[42]

39 La idea me la sugiere la distinción establecida por el propio Petrus Egidius (Peter Gillis, ca. 1486 - 1533), en el prólogo a una edición de las cartas de Poliziano (Amberes, Martens, 1510), entre aquellos estudiantes *iuvenes,* familiarizados ya con las cartas de Poliziano, y los *pueruli*, que lidian todavía con la sintaxis latina de Ioannes Despasterius (John de Coster, + 1525).

40 *Francisci Philelphi epistolae breviores et elegantiores atque adolescentibus magis conducentes...*, Estrasburgo, Schürer, 1514 (he consultado el ejemplar 196.1 Quod 3 de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel). Sobre Schürer puede leerse Miriam Usher Chrisman, «Matthias Schürer, humaniste-imprimeur», en *Grandes figures de l´Humanisme alsacien: courants, milieux, destins,* Estrasburgo, Librairie Istria, 1978, pp. 59-72.

41 *Francisci Philelphi…conviviorum libri duo,* Speyer, C. Histius, 1508, a i v. Sobre Kierherus véase el artículo de Miriam Usher Chrisman en *Contemporaries of Erasmus: a Biographical Register of the Renaissance and the Reformation*, Peter G. Bietenholz y Thomas B. Deutscher, edd., 3 vols., Toronto-Buffalo-Londres, Toronto University Press, 1985-1987, II, p. 261.

42 Léase a este respecto el juicio de Vives a propósito de los *Convivia*: «Quanta in eo, dii boni, antiquitatis notitia, quanta et inventorum et disciplinarum conservata historia, unde opus hoc *De Quarundam*

Uno de los estudiantes que asistió a los cursos de Vives pudo haberse llevado consigo el texto a Colonia, donde una edición de los *Convivia*, que presenta también la *praelectio* de Vives, vio la luz en 1537.[43] En el caso de Petrarca el conocimiento enciclopédico de toda disciplina exhibido por el padre del Humanismo en su *De remediis* convierte al tratado también en texto muy difundido. Ello es especialmente claro en Francia, donde, después de una pionera edición latina y de numerosas versiones en vernáculo a principios de siglo, entre 1547 y 1585 aparecen, como mínimo, ocho ediciones del texto latino, y donde el interés por el *De remediis* parece ir ligado al ideario estoico, muy en boga en la Francia del momento, según se desprende del poema introductorio que acompaña a todas las ediciones consultadas:

> Videsne lector precio levi libellum
> Thesaurum potius tibi parare,
> Cresi qui superat Midaeve gazas
> Crassi divitias, opes Luculli
> Qui te perpetuo beare possit,
> fortunae eximias procacis iras,
> falsas blandicias docens cavere,
> vitam et vivere sanctitate avita
> aequandam curis, erunt quot et sunt?
> Haec remedia sortis utriusque
> Petrarchae, eximii illius poetae
> Cui tantum tribuis vel in pudendis
> Compara, lege, perlege, aemulare.[44]

Es, con todo, Poliziano quien se presta mejor al comentario y al «abuso escolar». Su *Lamia*, praelectio a los *Analytica Priora* aristotélicos, circuló a menudo en volúmenes en octavo en Alemania en la década de 1510 y 1520, tomos éstos salidos de las imprentas de hombres como Thomas Anshelm y Nicolaus Caesarius (activo en la década de 1520). Los lazos de estos estampadores con las universidades de Tubinga y Colonia respectivamente permiten concluir que *Lamia* formaba parte

Ortu et Incremento Disciplinarum non inepte plures inscribi putarunt» (en Juan Luis Vives, *Early Writings*, 2, edited by Jozef IJsewijn and Angela Fritsen with Charles Fantazzi, Leiden, Brill, 1991, p. 149). El título de la edición de Vives es *Ioannis Lodovici Vivis…Opera* (Lyon, G. Huyon, 1514), mientras que el de la de Bérauld reza *Conviviorum Francisci Philelphi libri duo eruditi* (París, Hémon le Fèvre, después de 1512). Sobre las fechas de estas dos ediciones véase la introducción de IJsewijn, *cit.* en n. 42.

43 *Conviviorum Francisci Philelphi libri II, varia erudtione referti, de quibus sic et recte quidem doctus imprimis vir Lodovicus Vives sentit*, Colonia, Ioannes Gymnicus, 1537.

44 Existen ediciones publicadas en París en 1546, 1547 y 1557 (tres ediciones en ese año), y en Lyon en 1577, 1584 y 1585. Sobre este aspecto véase Franco Simone, «La fortuna del Petrarca in Francia nella prima metà del Cinquecento», en *Il Rinascimento francese: Studi e ricerche*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1961, pp. 141-222, en p. 148.

integrante del programa de estudios de varias universidades centroeuropeas.[45] Un profesor universitario que pudo haber empleado el texto en sus clases fue el humanista alemán Philipp Melanchthon (1497-1560), que trabajó durante una temporada como corrector para el propio Anshelm durante su estancia en Tubinga entre 1514 y 1518. La alta estima de Melanchthon por Poliziano como latinista de primer orden le llevó a prescribir la *Lamia*, texto elogiado por el propio Melanchthon además por las elegantes traducciones de diversos textos filosóficos griegos en él contenidas, tal como podemos leer en una de sus cartas a Georg Spalatin (1484-1545).[46]

En las tierras de lengua alemana la canonización de *Lamia* como uno de los manuales básicos en el curriculum universitario durante la primera mitad del siglo XVI queda reflejada en el comentario al texto del humanista austríaco Ioannes Alexander Brassicanus (1500-1539), publicado póstumamente y editado por Sebastianus Sigmar (activo en la década de 1550). Catedrático de Retórica y Griego en Viena y conocido por sus ediciones de escritos patrísticos y clásicos, Brassicanus obtuvo su licenciatura en Artes en la Universidad de Tubinga en 1517. Durante su estancia en dicha universidad, donde también impartió clases de poesía latina durante un tiempo, Brassicanus debió de haberse familiarizado con la *Lamia*. Su conocimiento de la *praelectio* polizianesca le llevó a redactar un largo e intrincado comentario en el que el texto del humanista italiano es elucidado como si se tratase de un autor clásico.[47] Véase, por ejemplo, su nota a *Lamia* (según la moderna edición de Wesseling, p. 6) *Sidera, qui sit…devinciret*: «Et haec Macrobius de suo adiecit amplificandi gratia, Macrobius in Somnium Ciceronis diligenter explicat; *In vestigio*: Mundo sunt sua officina, Plinius li. 2, ca. 8. Cicero in libro de divinatione; *Numerorum*: De Pythagora, qui omnia retulerit accepta numeris elegantissima scribit Plutarchus in vita Homeri» (f. 25 v).

45 Sobre *Lamia* véase la introducción a Angelo Poliziano, *Lamia. Praelectio in Priora Aristotelis analytica*; critical edition, introduction, and commentary by Ari Wesseling, Leiden, Brill, 1986, que incluye también información sobre las ediciones quiñentistas del texto (pp. xxxii-xxxvi) pero no sobre la rara edición de Nicolas Caesarius (*Angeli Politiani hominis multo doctissimi Lamia*, Colonia, N. Caesarius, 1518. He consultado el ejemplar de la Van Pelt Library, University of Pennsylvania, Lea N.3.16).

46 «Misi ex Platone de specu partem descriptionis, sed unde summa rei colligi et cognosci potest. Longissimus sermo est Socratis in septimo *De re publica*. Adieci Policiani interpretationem, quae perelgans est. Est autem in illius *Lamia*. Ille me vertendi labore levabit», en *Melanchthons Briefwechsel*, Band T2, Texte 255-520 (1523-26), bearbeitet von Richard Wetzel unter Mitwirkung von Heinz Scheible, Stuttgart, Frommann-Holzborg, 1995, pp. 217-18.

47 *In Angeli Politiani eruditissimi declamationem quae inscribitur Lamia commentarii D. Iohanne Alexandro Brassicano authore*, Nüremberg, Ioannes Petreius, 1552, texto no mencionado en la edición de Wesseling, *cit.* en n. 45 (empleo el ejemplar custodiado en la biblioteca del Peterhouse College, Cambridge, S 442). Sobre Ioannes Alexander Brassicanus consúltese el artículo de James Sauer en *Catholic Encyclopedia*, Nueva York, Catholic University of America, 1907, II, p. 744, y Reinhold Rau, «Die Tübinger Jahre des Humanisten Johannes Alexander Brassicanus», *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, 19 (1960), pp. 89-127.

Para otros docentes *Lamia* pudo haber cumplido, no obstante, también funciones mucho más modestas en las aulas. El texto sirvió así como introducción a la filosofía, tal como recalcó el editor Sigmar en la carta que precede al comentario de Brassicanus.[48] Un pasaje del texto —titulado *Aves et noctua*— apareció además editado dentro de extensas colecciones de fábulas latinas que incluyen textos de Esopo, Erasmo, Hadrianus Barlandus y Guilielmus Goudanus. Con una tradición textual extremadamente compleja, estos volúmenes de bolsillo gozaron de gran popularidad a lo largo de todo el siglo XVI y centenares de ediciones del texto aparecieron publicadas por toda Europa.[49] Una buena prueba de la naturaleza escolar de la colección (aparte de la identidad de sus impresores -personajes a los que ya hemos encontrado como Dirk Martens en Lovaina, Matthias Schürer de Estrasburgo y Thomas Anshelm en Tubinga), la dan los usos didácticos del texto señalados ya por los editores del mismo. A este respecto la carta-prefacio que precede a la edición de Lovaina, de la pluma del teólogo, humanista y profesor Martinus Dorpius (Van Dorp, 1485-1525), constituye un buen ejemplo del carácter propedéutico del volumen.[50] Dedicado a los maestros de latín de la localidad, la *Lamia*, a sugerencia de Dorpius, debía emplearse para enseñar a los niños las reglas básicas de composición latina antes de que ingresaran en la Universidad:

> …eam opellam vobis ingeniosae Flandrorum iuventutis praeceptoribus, nuncupatim dedico, eo utique spectans ut scholasticuli vestri hoc levigatorio omnem tenellarum linguarum stribiliginem prius abradant quam, ad Lillium nostrum vetus atque adeo primum apud Lovanienses politioris literaturae domicilium profecti, philosophiae initientur.…[51]

* * *

Si he optado por concluir aludiendo a la *Lamia* y a Dorpius, es porque creo relevante que el escrito polizianesco se empleara como un pasaje más dentro de una colección escolar y que, sobre todo, a poco más de veinte años de su edición príncipe, el texto estuviese ya completamente alejado de su propósito original, utilizado como era únicamente para adoctrinar a alumnos jóvenes que no habían iniciado todavía sus estudios filosóficos. Considero que dicho ejemplo confirma una de las tesis principales sostenidas por Francisco Rico en el volumen citado al prin-

48 *In Angeli Politiani eruditissimi declamationem…*, f. 3r: «Praesens autem libellus, cum plurimas in se complectitur utilitates, tum eam potissimum quod ipsam philosophiae adipiscendae viam demonstrat ac patefacit, docet quis philosophi nomen aucupari debeat, differentiam quoque indicat inter philosophum et grammaticum, inter philosophum et poetam. ».

49 Véase Paul Thoen, «*Aesopus Dorpii*. Essais sur l'Esope latin dans des temps modernes», *Humanistica Lovaniensia*, 19 (1970), pp. 242-320.

50 Sobre Dorpius puede consultarse Enrique González González, «Martinus Dorpius and Hadrianus Barlandus editors of Aesop (1509-1513)», *Humanistica Lovaniensia*, 46 (1997), pp. 28-41.

51 *Fabularum quae hoc libro continentur interpretes atque authores sunt hi. Guiliulmus Goudanus, Hadrianus Barlandus…*, Lovaina, Martens, 1513, f. a 4v – a 5r.

cipio de mi trabajo, esto es, que a menudo las noticias procedentes de Italia y los valores que el Humanismo italiano encarnaba se dejaban usar en tierras europeas «incluso desde posiciones que lo contradecían frontalmente».[52] El ejemplo de la *Lamia* desmiente además uno de los lugares comunes más trillados a propósito de la recepción del Humanismo italiano en tierras europeas, a saber, la idea de que en la periferia el ambiente es siempre más conservador que en los grandes centros de cultura. Muchos de los casos aducidos más arriba demuestran la gran confianza en la literatura humanística más moderna por parte de algunos personajes menos prestigiosos, y la incapacidad, por parte de intelectuales vinculados a ambientes más sofisticados, de asumir en su totalidad el sistema intelectual del Humanismo. Espero, además, que el material presentado haya puesto de manifiesto la importancia del comentario a los autores humanísticos italianos como vehículo de difusión (o no) de las nuevas ideas. Mi investigación es, desde luego, provisional porque se debe establecer todavía una tipología y en algunos casos una cronología del comentario. Así deberíamos establecer qué autores se comentaban y dónde. No todos los *recentiores* merecieron igual atención en la Europa de la primera mitad del siglo XVI y algunos gozaron también de buena fortuna en la España de la época. Soy consciente, por último, de que en las páginas precedentes he ofrecido muy poca información sobre el contexto educativo en que se utilizaban los textos y sus comentarios pero las noticias sobre dicho uso son a menudo muy ambiguas. Quienes recomiendan textos humanísticos rara vez especifican en qué circunstancias precisas se deben emplear. Queda, pues, todavía mucho por hacer.

Bibliografía

Chrisman, Miriam Usher (1978), «Matthias Schürer, humaniste-imprimeur», *Grandes figures de l'Humanisme alsacien: courants, milieux, destins,* Estrasburgo, Librairie Istria, pp. 59-72.

— (1985-1987), «Kierherus», *Contemporaries of Erasmus: a Biographical Register of the Renaissance and the Reformation*, Peter G. Bietenholz & Thomas B. Deutscher, edd., 3 vols., Toronto-Buffalo-Londres, Toronto University Press, II, p. 261.

Clough, Cecil H. (1976), «The cult of Antiquity: Letters and letter Collections», *Cultural Aspects of the Italian Renaissance. Essays in Honour of Paul Oscar Kristeller*, edited by Cecil H. Clough, Manchester-Nueva York, Manchester University Press, pp. 33-67.

Coroleu, Alejandro (1999), «Some teachers on a Poet: the Uses of Poliziano's Latin Poetry in the sixteenth-century curriculum», *Poets and Teachers: Latin Didactic Poetry and the Didactic Authority of the Latin Poet from the Renaissance to the Present*, edited by Yasmin Haskell and Philip Hardie, Bari, Levante Editore, pp. 167-83.

52 Véase Rico, *cit.* en n. 3, p. 80.

COROLEU, Alejandro (2001), «Poliziano in Print: Editions and Commentaries from a Pedagogical Perspective (1500-1560)», *Cahiers de l´Humanisme*, 2, pp. 191-222.

— (2005), «Apuntes sobre las ediciones de Petrarca en la Europa del siglo XVI», *Euphrosyne*, 33, pp. 375-79.

DIONISOTTI, Carlo (1974), «Fortuna del Petrarca nel ´400», *Italia Medioevale e Umanistica*, XVII, pp. 61-113.

FEO, Michele (1967), «Per l´esegesi della III egloga del Petrarca», *Italia Medioevale e Umanistica*, X, pp. 385-401.

GEISS, Jürgen (2002), *Zentren der Petrarca-Rezeption in Deutschland (um 1470-1525): Rezeptiongeschichtliche Studien und Katalog der lateinischen Drucküberlieferung*, Wiesbaden, Reichert Verlag.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique (1997), «Martinus Dorpius and Hadrianus Barlandus editors of Aesop (1509-1513)», *Humanistica Lovaniensia*, 46, pp. 28-41.

GONZÁLEZ VEGA, Felipe (2003), «Indicios de una determinación del lector implícito en el comentario de Antonio de Nebrija y otros humanistas de su tiempo», *Silva - Estudios de Humanismo y Tradición clásica*, 2, pp. 147-69.

GOODMAN, Anthony & MCKAY, Angus, edd. (1990), *The Impact of Humanism on Western Europe* Londres, Longman.

HARTMANN, Alfred, ed. (1942), *Die Amerbachkorrespondenz*, Basilea, Universitätsbibliothek.

IJSEWIJN, Jozef (1986), «La fortuna del Filelfo nei Passi Bassi», *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte (Atti del XVII Convegno di studi maceratesi, Tolentino, 27-30 settembre 1981),* Padua, Antenore, pp. 529-50.

MANN, Nicholas (1992-1993), «Il *Bucolicum Carmen* e la sua eredità», *Quaderni petrarcheschi*, IX-X, pp. 513-35.

MARTÍN BAÑOS, Pedro (2005), «Preceptos epistolares e *imitatio* a comienzos del siglo XVI: edición y estudio de la *Epithome artis epistolaris ad formulam tullianam introducens* (1512) atribuida a Urbanus Rhegius», *Humanistica Lovaniensia*, 54, pp. 101-55.

MEZZANOTTE, Gabriella (1980), «Una nuova testimonianza della fortuna petrarchesca nei Paessi Bassi», *Humanistica Lovaniensia*, 29, pp. 166-75.

OVERFIELD, James H. (1983), *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany*, Princeton, Princeton University Press.

PAOLETTI, Lao (1966), «Benvenuto da Imola», *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-, vol. 8, pp. 691-94.

PIEPHO, Lee (2001), *Holofernes´ Mantuan: Italian Humanism in Early Modern England*, Nueva York, Peter Lang.

RAU, Reinhold (1960), «Die Tübinger Jahre des Humanisten Johannes Alexander Brassicanus», *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, 19, pp. 89-127.

REEDIJK, Cornelis, ed. (1956), *The poems of Desiderius Erasmus*, Leiden, Brill.

RICO, Francisco (2002), *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Destino (nueva edición, corregida y aumentada).

ROECK, Bernd (1988), «La ricezione di Pico della Mirandola in Germania», en Patrizia Castelli, ed., *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L´opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Florencia, Olschki, pp. 187-209.

SAUER, James (1907), «Ioannes Alexander Brassicanus», *Catholic Encyclopedia*, Nueva York, Catholic University of America, II, p. 744.

SIMONE, Franco (1961), «La fortuna del Petrarca in Francia nella prima metà del Cinquecento», *Il Rinascimento francese: Studi e ricerche*, Turín, Società Editrice Internazionale, pp. 141-222.

SOTTILI, Agostino (1988), «Notizie sul *Nachleben* di Valla tra Umanesimo e Riforma», Ottavio Besomi y Mariangela Regoliosi, edd., *Lorenzo Valla e l´Umanesimo italiano*, Padua, Antenore, pp. 329-64.

TAYLOR, Barry (1999), «Michael Verinus and the *Distichs* of Cato in Spain: A comparative study in reception», *Latin and Vernacular in Renaissance Spain*, edited by Barry Taylor and Alejandro Coroleu, Manchester, Department of Spanish and Portuguese Studies, pp. 73-82.

THOEN, Paul (1970), «*Aesopus Dorpii*. Essais sur l'Esope latin dans des temps modernes», *Humanistica Lovaniensia*, 19, pp. 242-320.

WADSWORTH, J. B. (1957), «Filippo Beroaldo the Elder and the early Renaissance in Lyons», *Medievalia et Humanistica*, XI, pp. 78-89.

BIBLISMO, HUMANISMO Y HEBRAÍSMO: LINDES Y ENCRUCIJADAS

LUIS GÓMEZ CANSECO
UNIVERSIDAD DE HUELVA

Mediaba el siglo XI, cuando, en un alarde de ingeniería teológica, san Anselmo de Canterbury tuvo una ocurrencia extraordinaria. Y no solo, sino en compañía de otros monjes de su monasterio, tal como confiesa él mismo en el prefacio a su *De Divinitatis essentia monologium, sive exemplum meditandi de ratione fidei*:

> Algunos hermanos me suplicaron a menudo y encarecidamente que les pusiera por escrito bajo forma de meditación ciertas reflexiones sobre la esencia que debemos suponer en Dios y sobre otros temas relacionados con esta reflexión, que yo les había expuesto hablando en lenguaje común. Evidentemente prefijaron el modo en que había de escribir esta meditación más conforme a su deseo que a la sencillez del asunto o a mi capacidad, ya que la autoridad de la Escritura no persuadiría nada en absoluto en este asunto.[1]

Tan a las claras se entendió el propósito que el copista que puso título al pasaje afirmaba que san Anselmo se había atenido «non Scripturae auctoritate, sed rationum momentis», esto es, no a la autoridad de la Escritura, sino a la fuerza de la razón. Por mucho que le sobraran argumentos para hacerlo así —pues, al cabo, entendía que Dios existía al margen de su Palabra—, con esa singularísima decisión de renunciar a los libros sagrados para tratar de la naturaleza divina estaba encofrando los pilares de toda la teología medieval. A partir de ahí quedaba libre el camino para una especulación teológica que se iría alejando cada vez más de la materialidad del texto bíblico y convirtiéndose en un lenguaje casi arcano y accesible sólo para los iniciados.

[1] «Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt ut quaedam quae illis de meditanda Divinitatis essentia, et quibusdam aliis huic meditationi cohaerentibus, usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cujus scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem, quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem, hanc mihi formam praestituerunt, quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur» (*De Divinitatis essentia monologium*, en *Opera Omnia. Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Operum Pars Prima. Dogmatica*, *Patrologia Latina Database*, CLVIII, ed. Jacques-Paul Migne, 1844-1865, pp. 142b-143a). Proyecto de Investigación MINECOFF12009 - 07731.

Cuatro siglos después, Erasmo podía, sin empacho, censurar la complejidad inútil de esta teología, tal que «los mismos apóstoles necesitarían otro aliento del Espíritu Santo si hubieran de disputar en torno a tales asuntos con este nuevo género de teólogos», y presentar a los escolásticos «ocupados día y noche en delicadísimas nimiedades (…), sin el más mínimo instante de ocio que les permita hojear ni una vez el Evangelio o las epístolas de san Pablo».[2] En realidad, la diatriba que Erasmo puso en boca de su Moria recogía una inercia antiescolástica que vino consolidándose durante todo el siglo XV y que apareció regularmente acompañada de una apelación al retorno hacia las Sagradas Letras como fuente de fe y conocimiento religioso. Era el fruto de un rebrote de espiritualidad al que se sumaron teólogos atentos a la Palabra de Dios, humanistas y hebraístas, que pusieron el texto bíblico en el punto de mira no sólo de un nuevo método teológico, sino de una nueva religiosidad.

Hay que entender que todos —biblistas, humanistas y hebraístas— fueron cristianos preocupados por comprender y trasladar a su vida y a la de los demás el lenguaje y el mensaje plasmado en la Sagrada Escritura. Si la teología medieval se había ido separando del hombre, la última intención de los ejercicios de crítica textual neotestamentaria, de las políglotas o de las traducciones fue devolver al hombre la palabra de Cristo y de sus apóstoles, desnuda de escolástica y puesta al servicio de la salvación eterna.[3] Pero los caminos que eligieron para hacerlo fueron distintos. No sólo porque algunos de ellos se mantuvieran en el seno de la Iglesia católica y otros ondearan banderas de reforma, sino porque, por mucho que compartieran el interés por la Biblia, las soluciones de Nebrija y Erasmo, de Cisneros, Lutero o Calvino, de Arias Montano o fray Luis de León distaban lo suficientemente entre sí como para que indaguemos en sus razones particulares.

[2] «…in quibus omnibus tantum est eruditionis, tantum difficultatis, ut existimen ipsis apostolis alio spiritu opus fore, si cogantur hisce de rebus cum hoc novo theologorum genere conserere manus. (…) adeo ut his suavissimis naeniis nocte dieque occupatis ne tantulum quidem otii supersit, ut Evangelium aut Paulinas epistolas vel semel liceat evolvere» (*Moriae encomium, id est stultitiae laus*, Leiden, Noothoven van Goor, 1851, pp. 96 y 100-101).

[3] Sirva el ejemplo de Lutero que, en sus *Resolutiones Lutherianae super propositionibus duis Lipsiae disputatis* afirma respecto a la teología escolástica: «Quare quid alii in Theologia scholastica didicerint, ipsi viderint… Ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi», esto es, 'Yo, que había perdido a Cristo allí [en la teología escolástica], lo encontré en Pablo» (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, Hermann Böhlau, 1883-1948, 2, 414, 22-28). Sobre las relaciones entre humanismo y escolástica, véase Anton Weiler, «Humanisme et Scolastique: le renouveau de la pensée chrétienne à la Renaissance», *Concilium* (*Revue Internationale de Theologie*, 27 (1967), pp. 29-43; Joseph F. Pérez, «Humanismo y escolástica», *Cuadernos Hispanoamericanos* 334 (1978), pp. 28-3; y Charles Trinkaus, «Italian Humanism and Scholastic Theology», en *Renaissance and Humanism. Foundations, Forms and Legacy*, ed. Albert Rabil, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1988, III, pp. 325-348.

Del biblismo al humanismo

El biblismo, entendido como una inercia general de retorno a la Biblia entre los siglos XV y XVI, se levantó frente a la autoridad de una teología escolástica convertida en principio básico de la fe cristiana e incluso en mecanismo de exégesis. Sin embargo, se trataba también de una posición teológica que defendía la palabra de Dios como principal autoridad y proponía su aproximación a los creyentes. Por su parte, el humanismo bíblico fue un movimiento complementario y a menudo coincidente con el biblismo, aunque su razón de ser estuviera en una metodología en principio ajena a lo teológico, como fue la filología.[4] Su aproximación a las fuentes testamentarias tuvo consecuencias teológicas, pero, en esencia, proponía la aplicación de un método científico al margen del objeto mismo de investigación. Por último, el hebraísmo, aunque hondamente emparentado con el humanismo, actuó, a diferencia de éste, desde dentro del propio texto bíblico y a partir de la consideración del hebreo no sólo como un instrumento filológico, sino como una fuente de verdad teológica en sí misma, que se denominó en la época *veritas hebraica*.

Para los biblistas que, como Lutero, encabezaron una radical revolución antiescolástica, el problema estaba en el aristotelismo entendido como una panacea que guardaba en sí las claves no ya de la teología cristiana, sino incluso de la Escritura. A esa misma convicción respondía, aunque años después, el desplante del Brocense contra el padre Mancio de Corpus Christi, cuando el catedrático de Prima de Teología, tras entender que su colega en Salamanca censuraba a Aristóteles, había sostenido con convicción silogística que aquello era herejía, «porque santo Tomás está fundado en Aristóteles y nuestra fe en santo Tomás; luego reprobar a Aristóteles es decir mal de nuestra fe». A lo cual contestó el de las Brozas con un exabrupto: «No pudiera decir eso sino un fraile dominico modorro; y añadir más, eso tengo por herejía: y si a mí me prueban que mi fe está fundada en santo Tomás, yo cagaré en ella y buscaré otra».[5] Para el biblismo, el sentido de la Escritura estaba en la Escritura misma y de ahí su llamada de atención hacia las fuentes originales, aun cuando, lejos de concebir la Biblia como objeto de estudio y conocimiento, hicieron de ella un instrumento de fe y de salvación. Es por ello que, como teólogos, pusieron límites a la interpretación y,

[4] Me refiero al humanismo hispánico como un movimiento muy limitado en el tiempo y en el número, y en el que entraban tanto los ideales de gentes como Vives y la realidad más cruda y limitada de aquellos otros que enseñaban latín en las escuelas. Por otro lado y a mi juicio, no se puede hablar de humanismo mucho más allá de 1550, por más que yo mismo eligiese como parte del título de mi tesis de doctorado el de *El humanismo después de 1600*. Ahora estoy convencido que para entonces seguía habiendo humanidades, por supuesto, pero ya no habría humanismo como tal.

[5] *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, ed. Antonio Tovar y Miguel de la Pinta, Madrid, CSIC, 1941, p. 49. Declaración del 24 de septiembre de 1584.

en tanto que creyentes, insistieron en la importancia de la traducción como modo de multiplicar el acceso a la palabra divina. Recuérdese cómo Lutero, en un sermón de 1515, acudía a un concepto teológico como la «cruz de Cristo» para establecer los límites de la exégesis: «Quien quiera leer la Biblia, debe procurar no equivocarse, pues las Escrituras se dejan estirar y dirigir, pero nadie debería encauzarlas según sus sentimientos, sino encaminarlas hacia la fuente, es decir, hacia la cruz de Cristo; de ese modo darán en el blanco sin fallar».[6]

En 1556, fray Antonio de Valenzuela achacaba a la «ceguedad destos tiempos miserables» que, «sabiendo lengua castellana, queremos hablar en latín» para tratar de la doctrina cristiana;[7] y sólo dos años después, fray Bartolomé de Carranza trazaba un preciso panorama de las Biblias en romance, apuntando que «después de las herejías de Alemaña, se entendió que una de las astucias que tuvieron los ministros que he dicho del demonio fue escribir sus falsas doctrinas en lenguas vulgares» y que, como consecuencia, en España «prohibieron generalmente todas las traslaciones vulgares de la Escritura, por quitar ocasión a los extranjeros de tratar de sus diferencias con personas simples y sin letras».[8]

Aunque los humanistas fueran igualmente cristianos y compartieran buena parte de esos principios, su método les impedía partir de una verdad aceptada previamente como tal. Acaso la novedad más radical del humanismo no fuera la de defender la libertad teológica que también reclamaron los reformadores protestantes, sino anteponer a ésta la libertad intelectual y el rigor metodológico, sin temor, como ha escrito Javier San José Lera, a «las consecuencias científicas del método».[9] Nada más contrario a lo propuesto por san Ignacio de Loyola en sus reglas «Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener», cuya decimotercera disposición sentenciaba: «Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina».[10]

Para los humanistas el método fue, desde luego previo a la autoridad de la Iglesia e incluso a la del texto bíblico, por muy sagrado que se considerase en

6 *Werke*, cit. en n. 3, 1, 52, 15-18. *Apud* Heiko A. Oberman, *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, Madrid, Alianza, 1992, p. 210.

7 *Doctrina christiana para los niños y para los humildes*, Salamanca, Andrea de Portonariis, 1556, ff. 7-8.

8 *Comentarios sobre el catechismo christiano*, ed. José I. Tellechea, Madrid, BAC, 1972, pp. 110-111. La atención a las traducciones no fue ajena al humanismo y se encuentra tanto en Vives como en Erasmo, que llega a afirmar en su *Paraclesis o exhortación al estudio de las letras divinas*: «Vehementer enim ab istis dissentio qui nolint ab idiotis legi divinas litteras in vulgi linguam transfusas» *(Paraclesis, id est, exhortatia ad christianae philosophiae studium*, en *Opera Omnia*, Hildesheim, Georg Olms, 1961-1962, V, c. 140).

9 «Perfiles del sabio cristiano: el biblista», *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro. II. El sabio y el santo*, ed. Ignacio Arellano y Marc Vitse, Madrid, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, 2007, p. 81.

10 *Ejercicios espirituales*, ed. Ignacio Iglesias, Madrid, San Pablo, 1996, p. 195.

su esencia. Fue ése el recorrido de gentes como Valla, Nebrija o Erasmo, que comenzaron ejercitando sus conocimientos en los textos clásicos, para alcanzar hasta los estudios bíblicos, sin alterar el mecanismo filológico de aproximación. Por ello no creo que pueda hablarse propiamente de humanismo cristiano, pues el humanismo como tal se limitó a aplicar un método a los textos ya fueran paganos o cristianos.

Es precisamente en ese método donde hay que buscar la raíz del conflicto que desató el humanismo. Cuando Nebrija anunció a la reina Isabel, en la tercera edición de sus *Introductiones Latinae*, su intención de consagrarse a las sagradas Letras, no estaba confesando una repentina conversión religiosa, sino la entrada en un nuevo campo de trabajo más atractivo y, sin duda, de mayor trascendencia.[11] El conflicto con el inquisidor general fray Diego de Deza a raíz de la primera *Quinquagena* y la *Apologia* que Nebrija dirigió a Cisneros en 1508 son sólo episodios de una guerra que duró un siglo largo y que, sólo por entonces, ganó el bando humanista, posiblemente gracias a circunstancias políticas, que le vinieron como anillo al dedo al humanista para hacer alarde público de sus propósitos.[12] Nebrija asentó su defensa en la gramática, asegurando que lo habían acusado de impío tan sólo «porque, siendo desconocedores de las Sagradas Letras, nos atrevimos a emprender una tarea desconocida tan solo con la confianza propia de un maestro de gramática», para exhibir de inmediato su orgullo personal de humanista y, por lo tanto, garante de ese bisturí exegético en que pretendían convertir la gramática y hasta su propio yo de gramático: «¿Y qué? ¿Ni siquiera sobre ortografía le será permitido disertar a Antonio de Nebrija, cuando a ellos se les permite corromper una de cada tres palabras con una falsa escritura; no darles preceptos sobre el acento a los que desconocen el sentido de la regla (…); ni sacar a la luz los sentidos desconocidos y recónditos de las palabras?».[13]

[11] «Quia nobis in animo est, posteaquam antiquitates hispaniensis absolverimus, omne reliquum vitae nostrae tempus in sacris litteris consumere» (*Introductiones Latinae*, Salamanca, s.i. 1495, f. a5). En torno a la teología del humanismo y sus métodos propios, Jerry H. Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1983 o Salvatore I. Camporeale, «Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology», en *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation. Essays in Honor of Charles Trinkaus*, ed. John W. O'Malley *et al.*, Leiden, E. J. Brill, 1993, pp. 101-124.

[12] Cfr. Beltrán de Heredia, «Nebrija y los teólogos de San Esteban de principio de siglo XVI», en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca, OPE, 1972, I, pp. 443-444.

[13] «Apologiam autem hanc scripsimus quo tempore apud questorem maximum impietatis accusabamur, quod ignari sacrarum litterarum aussi sumus sola grammaticae artificis fiducia incognitum opus attrectare»; «Quid? etiam neque de orthographia licebit Antonio Nebrissensi disputare, cum liceat eis tertium quodque verbum falsa scriptione corrumpere, non de accentu praeceptiones dare iis, qui artis ratione destituti (…), non verborum sensus abstrusos et reconditos in lucem eruere?» (*Apologia earum rerum quae illi obiiciuntur*, Granada, s.i., 1535, ff. 2r y 6v). En la misma idea insistió en el envío de la *Tertia quinquagena* al cardenal Cisneros: «Omnes vigiliae meae, Pater amplissime, quas ab hinc decenio sacris litteris impendi, eo spectare videntur ut aut quosdam locos librariorum negligentia vitiatos emacularem, aut quorumdam verborum reconditos sensus in lucem eruerem», 'Todas mis vigilias, ilustrísimo padre, que desde

Lo que Nebrija exhibe como argumento de su inocencia —y también como arma arrojadiza— es el carácter laico y previo de la filología. De ahí que se afirme: «Pues ni contiene nada herético, ni sabe a herejía, ni en la disposición de las palabras puede alegarse herejía, pero ni la más mínima sospecha de herejía».[14] Al fin y al cabo, el humanismo partía, como ha señalado Francisco Rico, de «las materias del *trivium,* según están encarnadas en los grandes escritores grecolatinos, y desde ellas —si quiere— camina hacia otros campos».[15] El plan podía tener sus razones para los testimonios griegos, como ya había demostrado Lorenzo Valla, aunque otro gallo sería el que cantase a la hora de enfrentarse a los textos bíblicos escritos en hebreo y arameo. De ahí la firmeza de Nebrija en defender desde su *Apologia* «las dos lenguas de las que depende nuestra religión por medio del cual pudiéramos alcanzar a discernir la verdad en los casos inciertos»,[16] frente a los teólogos que sostenían que el latín era más que suficiente, pues ya se habían traducido a esta lengua todos los testimonios griegos o hebreos pertinentes.[17] Fue su insistencia en las lenguas bíblicas la que le llevó a enfrentarse con Erasmo y Reuchlin[18] y la que acaso anduviese tras de la encendida argumentación que el cardenal Cisneros desplegó en el prólogo de su *Biblia Polyglotta Complutensis* a favor del conocimiento de aquella lengua «per quam os Domini locutum est»:

> A ello se añade que dondequiera que hay divergencia de los códices latinos o sospecha de una lectura corrupta (lo que vemos que sucede con demasiada frecuencia por la impericia al tiempo que por la negligencia de los copistas) hay que

hace un decenio he dedicado a las Sagradas Letras, a esto parecen apuntar: o a depurar algunos pasajes corruptos por la negligencia de los copistas, o a sacar a la luz los sentidos oscuros de algunos términos' (Alcalá de Henares, Arnaldus Gulielmus de Brocario, 1516, f. a1v).

14 «Nam neque haereticum quid continet neque haeresim sapit, neque verborum in ordinatione potest haeresis, sed neque haereseos nulla suspicio inferri» (*Apologia*, cit. en n. 13, f. 8v).

15 «*Laudes litteratum*. Humanismo y dignidad del hombre», en *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Destino, 2002, p. 169. Una idea complementaria se encuentra en Stephen Toulmin cuando escribe respecto a los humanistas: «Sus modos de pensar no están sujetos a las exigencias del deber pastoral o eclesiástico; su costumbre de abordar los asuntos humanos con un talante lúcido y nada censorino les lleva a dudar sinceramente del valor de la «teoría» para la experiencia humana tanto en el campo de la teología como en el de la filosofía natural, la metafísica o la ética» (*Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001, p. 53). Consúltese también, para una aproximación al concepto de humanismo el ensayo de Joseph F. Pérez, «L'Humanisme. Essai de définition», en *Homenaje a Eugenio Asensio*, ed. Luisa López Grigera, Madrid, Gredos, 1988, pp. 345-360.

16 «Nam bonus ille Praesul in tota quaestione sua nihil magis laborabat quam ut duarum linguarum ex quibus religio nostra pendet neque ullum vestigium relinqueretur, per quod ad dignoscendum in rebus dubiis certitudinem pervenire possemus» (*Apologia*, cit. en n. 13, f. 2r).

17 «Atqui dicunt isti sermo latinus per se sufficiens est, si aliunde aliquid mutuandum fuit, iam omnes bibliothecae hebraeorum et graecorum in latinas transfusae sunt» (*Apologia*, cit. en n. 13, f. 5v).

18 Cfr. Carlos Gilly «Una obra desconocida de Nebrija contra Erasmo y Reuchlin», en *El erasmismo en España*, ed. Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 195-218 y Carlos del Valle Rodríguez, «Nebrija, en su faceta de hebraísta», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 18 (2000), pp. 323-334.

> recurrir al origen primero de la Escritura, como recomiendan san Jerónimo, san Agustín y otros padres de la Iglesia, de manera que se coteje la pureza de los libros del Antiguo Testamento a partir de la verdad hebraica; y la del Nuevo, a partir de los arquetipos griegos.[19]

Todavía en 1531 desde las páginas de su *De disciplinis*, Juan Luis Vives acudirá a los mismos argumentos para defender la necesidad de estudiar las lenguas bíblicas frente a la censuras de los escolásticos: «No se contentaron esos bárbaros que vengo fustigando con ignorar todo esto personalmente y con haber apartado a los otros de su conocimiento, empeñando en esta triste empresa un celo digno de mejor causa, sino que aun infamaron esas lenguas augusteas con una acusación odiosísima y nefanda, porque nadie quisiera aproximárseles por miedo de contagio. Propalaron que estas lenguas son un vivaz semillero de heterodoxia (…). Como si casi todas las herejías no nacieran de la mala inteligencia de las Sagradas Letras, como es fuerza que ocurra a los que ignoran las lenguas orientales en que ellas se redactaron (…). ¿Está la heterodoxia en el estudio de las voces o en el estudio de las cosas? ¿Dónde se esconde la herejía, en el vocablo o en su significado? Decir que en la palabra es majadería pura».[20]

La condición de españoles, compartida por Nebrija, Cisneros o Vives, pudo ser un hecho determinante en ese interés. No en vano en España tuvo lugar un fenómeno de muy singulares características, como fue la trasmisión de conocimientos y métodos desde la exégesis hebrea a la cristiana entre finales del siglo XV y principios del XVI. Fueron gentes como Pablo Coronel o Alfonso de Zamora los que trasladaron y adaptaron los conocimientos de tratadistas judíos medievales como David Qimhi, Raši o Abraham ibn Ezra a la doctrina cristiana, convirtiéndose en puente hacia el hebraísmo cristiano que estaba naciendo en la Universidad de Alcalá.[21]

---

[19] «Accedit, quod ubicumque latinorum codicum varietas est, aut depravatae lectionis suspitio (id quod librariorum imperitia simul et negligentia frequentissime accidere videmus) ad primam scripturae originem recurrendum est, sicut beatus Hieronymus et Augustinus ac caeteri ecclesiastici tractores admonent, ita ut librorum Veteris Testamenti sinceritas ex Hebraica veritate, Novi autem ex Graecis exemplaribus examinetu. Ut ipsa igitur originalia in promptu haberet quicumque divinarum litterarum studiosus possetque non solis rivulis esse contentus, sed ex ipso fonte salientis aquae in vitam aeternam sitim pectoris extinguere, iussimus archetipas Sacrae Scripturae linguas cum adiunctis variarum linguarum translationibus impressioni mandari» (Beriah Botfield, *Prefaces to the first editions of Greek and Roman classics and of the sacred scriptures*, Cambridge, Henry George Bohn, 1861, p. 41).

[20] *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1948, II, pp. 408-409. Véase asimismo José Mª Belarte Foment, «Aproximación al estudio de la teología humanista de Juan Luis Vives», en *Ioannis Ludovici Vivis Opera Omnia*, coord. A. Mestre, Valencia, Universidad de Valencia, 1992, I, pp. 317-408.

[21] Cfr. Emilia Fernández Tejero y Natalio Fernández Marcos, «Biblismo y erasmismo en la España del siglo XVI», en *Biblia y humanismo*, Madrid, FUE, 1997, pp. 15-26.

Derivas del hebraísmo

El humanismo actuó de algún modo como antecedente para el hebraísmo. Pero el hebraísmo fue, desde luego, otra cosa, ya que su razón de ser no estaba en un método externo, sino en el interior del propio texto bíblico y especialmente en su lengua, a la que se atribuía un origen divino. Quizás por ello y aun cuando la filología tuviera también una decisiva importancia para el hebraísmo, éste derivaría hacia una suerte de antihumanismo.[22] Así ocurre, por ejemplo, en Benito Arias Montano, que tras la publicación de sus *Commentaria in duodecim prophetas*, donde acude al arsenal de las humanidades paganas, adoptó un nuevo método exegético en el que sólo había cabida para la paráfrasis del texto sagrado. Del mismo modo, en el preludio a su *Biblia hebraica* censura las traducciones humanísticas de la Biblia: «…gran número de traductores en nuestro tiempo están enteramente por hacer la Biblia hebrea lo más latina que se pueda, es decir, que se preocupan solamente por el estilo latino, ellos por el contrario sólo se fijan en tener la Biblia hebrea, no lo más latina que se pueda, sino en latín lo más hebrea que se pueda, esto es, que no se aparte de la sintaxis y de la propiedad de la lengua hebrea, ni un dedo, como se suele decir, para que se familiaricen con el conocimiento de los misterios divinos».[23] También su discípulo fray José de Sigüenza, convertido radicalmente al hebraísmo, se comprometía en el primer capítulo de su *Historia del Rey de Reyes* a «no usar de autoridad y erudición profana, porque es cosa indigna de tan alto sujeto y de la autoridad debida a sus sagrados escritores».[24] Y ya durante su proceso inquisitorial él mismo reconocía sus repetidas censuras a sus hermanos en el convento de San Lorenzo el Real de El Escorial, a los cuales veía «muy inclinados, predicando poesías y trayendo fábulas de Ovidio, procurando deleitar los oídos y no de mover los

[22] En esa misma actitud antihumanista coincidieron teólogos tradicionalistas, como Francisco de Osuna, e incluso algunos humanistas, como Arias Barbosa. En su «Ad iuvenes studiosos bonarum litterarum praefatio» a la *Historia Apostolica* de Arator, Barbosa censura a los que se atienen sólo a los paganos y «se creen ya unos perfecto imitadores de la antigua elegancia, cuando en realidad no son más que unos simios de los autores antiguos» (*Historia Apostolica cum commentariis Arii Barbosae lusitani*, Salamanca, Juan de Porras, 1516, *apud* Félix G. Olmedo, *Nebrija (1421-1522), debelador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo, poeta*, Madrid, Editora Nacional, 1942, p. 165). Por su parte, Osuna también se quejaba de las novedades humanísticas: «Cada sabio altivo siembre por el mundo las curiosidades de su cabeza, y porque van en buen latín y llevan un saborcito de griego y unas pocas de especias hebreas, pongan apetito en los paladares humanos amadores de novedades y cada uno lee a su manera. Maldito sea el propio seso de que los altivos abundan hoy día (…). Antes que las buenas letras viniesen, todos éramos buenos y obedientes a la iglesia y a nuestros perlados, *etiam discolis*; mas ya, aunque sean sanctos, los alegaremos que no está así en el griego» (*Quinta parte del abecedario espiritual*, Burgos, Juan de Junta, 1542, f. 39v).

[23] «Prefacio a la interpretación latina del Antiguo Testamento a partir del texto hebreo», en *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II*, trad. Mª Asunción Sánchez Manzano, León, Universidad de León, 2006, p. 93.

[24] *Historia del Rey de los reyes y Señor de los señores*, ed. Luis Villalba Muñoz, El Escorial, La Ciudad de Dios, 1912, I, p. 25.

corazones». La tal censura se hizo especialmente agria en la persona del Rector, fray Cristóbal de Zafra, al que reconoce haber reprendido por su «vanidad y curiosidad superflua y profana»:

> …tiene por costumbre en los sermones que hace traer muchas fábulas y emplea la mejor parte del sermón en ellas; y un día de nuestra Señora de septiembre, predicando delante de su Majestad, dijo que el Minotauro era Cristo y el laberinto el Evangelio *liber generationis* y nuestra Señora era Ariadna y el hilo que Ariadna dio a Teseo era la gracia; y que así, si queríamos vencer y entrar en este laberinto, le pidiésemos a la Virgen este hilo; y en el discurso del sermón dijo otras muchas fábulas; que Dios era la vaca Io que convirtió Juno y que por donde quiera que pisaba Dios dejaba impresos sus efectos que son sus obras; y así preguntando quién hizo esta obra tan admirable del sol y de la luna, etc., el mismo efecto tenía en sí escrito el nombre de su autor, que es Dios, Io, yo que es el nombre que imprime la vaca con su pisada y otras mil burlerías de esta traza.[25]

La desafección del jerónimo llegó a tal punto que su amigo y condiscípulo Pedro de Valencia, en carta del 7 de mayo de 1603, le reconvenía amablemente sobre la pertinencia de los estudios humanísticos para la interpretación de la Escritura: «I V. P. no deve estar tan retirado del gusto de otra leción que de la Escrittura como quiere la allegoría de Philón, i que el que es perfetto i puede hazer fruttos de promissión en Sara la Señora no tiene que tratar más con las Siervas. Porque aun entonces offrescen a Dios los Israelitas los fruttos de las viñas y olivares que avían plantado los Cananeos, Amorrheos, &, y gozan dellos con bendición. Assí que dejemos plantar a las gentes como sean plantas fruttíferas y sin daño, que después serán para *Israël Dei*, que las goze como conviene».[26]

Fue el propio Arias Montano quien, desde el prefacio a su tratado *De optimo imperio*, trazó un panorama perfecto de la España bíblica contemporánea, al tiempo que producía todo un manifiesto del hebraísmo hispánico. La fecha de su publicación, 1583, tiene su importancia, porque Montano escribe ya desde España y no muchos años después de que terminara el proceso contra los hebraístas salmantinos. En ese texto presenta «el ejército de varones que en España se han alistado en la Teología» dividido «en dos facciones: la de quienes, ocupados en los ejercicios escolásticos, velan por sus puestos y su causa; y la de quienes, llegando aún más lejos, se han dedicado a la lectura de la Santa Biblia y han considerado que hay que hacerla más firme con los escritos, explicaciones y opiniones de los diferentes comentaristas». Señalaba Montano como causa de ese enfrentamiento el hecho de que los escolásticos «desprecien todo otro género de expresión que no sea aquel encorsetado lenguaje de la disputa escolástica, y todo lo que lleguen a tropezarse con una lengua más rica lo ignoren y casi lo

[25] *Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*, ed. Gregorio de Andrés, Madrid, FUE, 1975, pp. 273 y 278.

[26] Guillermo Antolín, «Cartas de Pedro de Valencia al P. José de Sigüenza», *La ciudad de Dios*, XLII (1897), p. 129.

condenen». Por otro lado, apuntaba el camino seguido por algunos biblistas, atados a una metodología que se remontaba a la patrística: «Los otros, que han imbuido su mente y su entendimiento con las arcanas y místicas explicaciones de los antiguos comentaristas y predicadores, todo lo que entiendan que difiere en cualquier sentido de aquellas interpretaciones a las que llaman místicas, anagógicas y tropológicas, lo desdeñan por vulgar y por accesible y común a todos». En ese conflicto se hace una excepción con teólogos más tolerantes, «que o bien están abiertos a los trabajos de los demás o bien suelen leerlo todo y piensan que de toda lectura sana se puede sacar algún provecho». Frente a todos ellos señalaba Arias Montano su propio camino en la lengua del humanismo y en la metodología del hebraísmo:

> Pues bien, la causa de que a los primeros les agradásemos menos fue la pureza de la lengua romana, la cual (dado que servíamos a lectores latinos) nos empeñábamos en alcanzar en la medida de nuestras fuerzas. En cambio, el que no satisfagamos a los segundos ha sido motivado por razón de nuestro método, ya que ante todo hemos adoptado un género de explicación familiar, llano y sencillo, el que parece exigir el significado mismo de las palabras, y que esperábamos que podía ser entendido, aprobado y retenido con utilidad para instrucción de la vida cristiana por parte de los lectores sencillos y muy parecidos a nosotros; género al que algunos llaman literal, es decir, el que exige en primer lugar la simple lectura de la escritura.[27]

A la hora de poner distancia con el alegorismo tradicional de la Iglesia, Montano retomó argumentos parejos a los ya empleados por Nebrija en su *Apologia*, aun cuando aquel lanzara el dardo con muy mayor acritud: «Pero replican: a partir de aquel significado, tanto si es verdadero como si es falso, ya los doctores

[27] «Nam cum omnis eorum virorum, qui in Hispania Theologiae nomen dederunt, exercitus in duas classes divisus sit; alteram eorum, qui scholasticis exercitationibus contenti stationes partesque suas tuentur; alteram vero eorum qui ulterius etiam progressi ad sacrorum Bibliorum lectionem sese contulere, eamque variorum expositorum scriptis, explanationibus et sententiis muniendam duxere, evenit ut alteri praeter pressum illum scholasticae disputationis sermonem elocutionis omne genus aliud respuant, et quidquid uberioris linguae offenderint, negligant ac pene condemnent. Alteri vero qui arcanis ac mysticis veterum expositorum et concionatorum explicationibus mentem sensumque imbuerunt, quidquid ab illis enarrationibus, quas mysticas, anagogicas et tropologicas vocant, quoquo modo differre cognoverint, ut humile atque omnibus pervium communeque fastidiant. Ex utrorumque numero illos excipimus, vel qui aliorum labores boni consulunt, vel qui omnia legere solent, et ex omni sana lectione usum aliquem capi posse arbitrantur. Atqui alteris ut minus placeremus, effecit Romani sermonis puritas, quam (cum Latinis lectoribus operam darernus) pro viribus consectari studebamus. Aleris vero ut non satis faciamus, instituti nostri ratione factum est. Quippe enarrationis genus cum primis suscepimus familiare, planum ac simplex, quod ipsa verborum significatio exigere videatur, quodque tenuibus nostrique similimis lectoribus capi, probari, et ad Christianam vitam informandam cum utilitate retineri posse sperabamus; quod genus literale a nonnullis dicitur, id est, quod scripturae lectio simplex primum postulat» («Sacrae Catholicae Romanae Ecclesiae eiusque Summo Pontifici et caeteris sacris ministris omnibus, Benedictus Arias Montanus salutem a Deo et Domino Nostro Iesu Christo», en *De optimo imperio sive in librum Iosueae Commentarium*, Amberes, Cristóbal Plantino, 1583, f. 2v-3r).

han formulado otros sentidos en parte místicos, en parte morales. Lo que han hecho otros, ellos mismos lo habrán visto; no es mi problema, sino el de quienes lo hicieron. Nosotros interpretamos lo que el Espíritu Santo, autor de la Sagrada Escritura y, por tanto, de ambos Testamentos, dijo por boca de los profetas y de los apóstoles, literalmente a partir de las palabras de ellos, basándonos en los mejores autores, a los que éstos nunca han leído».[28] Y es que esa literalidad que defendía Montano fue un elemento determinante para un hebraísmo que renunció a toda suerte de alegorismo y se enfrentó a una metodología asentada en la Iglesia desde los santos Padres. El conflicto tuvo su reflejo burlesco en los procesos inquisitoriales contra fray Luis de León, Martín Martínez de Catalapiedra y Gaspar de Grajal, donde aquí y allá salió a relucir el muy cervantino «sabio alegorín», que poseía a los teólogos cuando no entendían el texto bíblico y acudían a las alegorías para salir del paso.[29]

Esa concepción de la literalidad que mantuvieron los hebraístas se alejaba tanto del biblismo cristiano como de la ortodoxia filológica del humanismo, pues enlazaba con la metodología de interpretación literal seguida por los comentaristas judíos, *pešat*, que en principio se dirigía, tal como pretendía Montano, a las gentes más sencillas. Así lo explicaban, por ejemplo, David Qimhi en su comentario al *Libro de los Proverbios*: «Cuando he visto eso, me he animado a comentar este libro según su sentido literal, de manera que puedan recibir provecho de él las gentes del pueblo»,[30] o Abraham 'Abulafiah en la *Epístola de las siete vías*: «La première voie consiste en une lecture et une compréhension littérale de la Tora, car aucun texte scripturaire ne doit être détaché de son sens premier. C'est ainsi que la Tora doit être présentée à la foule du peuple, hommes, femmes et enfants».[31]

La literalidad tenía, además, para los hebraístas una dimensión teológica que aumentó su distancia con el humanismo, puesto que no sólo defendían el apego en exclusiva al texto hebreo, sino que sostenían como punto de partida la con-

[28] «Sed dicunt rursus: ex significatu illo sive vero sive falso iam doctores expresserunt alios sensus partim mysticos partim morales. Quid alii fecerunt ipsi viderint; non meo periculo, sed suo id fecerunt. Nos quod autor Sacrae Scripturae atque proinde utriusque testamenti Spriritus Sanctus per os prophetarum atque apostolorum locutus est, ex ipsorum verbis interpretamur, optimis autoribus freti, quos isti nuquam legerunt» (*Apologia*, cit. en n. 13, f. 7v).

[29] «…el dicho maestro fray Luis y las dichas otras personas dizen que quando alegan la interpretación de los sanctas tiene cierta persona de las susodichas especialmente por común refrán en la lengua, el sabio Alegorín, aludiendo a lo que dize la dicha persona a parescer de todos, que quando los sanctos no entienden se acogen a ineptas allegorías» (*El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, ed. Ángel Alcalá, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1991, p. 203).

[30] *Apud* Ángel Sáenz Badillos y Judit Targarona Borras, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia. La interpretación de la Biblia en el Medievo*, Córdoba, El Almendro, 1996, p. 172.

[31] Abraham Aboulafia, *L'épître des sept voies*, ed. Jean-Christophe Attias, Paris, Editions de l'Eclat, 1985, p. 33.

sideración del hebreo como lengua sagrada. Así lo hizo Arias Montano, entre otros lugares, en el prefacio a la edición hebrea del Antiguo Testamento, afirmando sin margen de error que el hebreo «tiene a Dios mismo por autor» y defendiendo su condición de instrumento insustituible para acceder al meollo de la doctrina cristiana, pues «quienes se esforzaron por entender en los libros de la ley divina, de los salmos y de los profetas (…), sin arredrarse por su dificultad, se dedicaron al estudio de esa lengua». Montano, retomando los antiguos razonamientos de Vives, se atrevió a convertir esa lengua en baluarte de la ortodoxia:

> Sin embargo, vemos que sucede que por el ingenio malvado de los herejes y su insigne maldad, la interpretación de la Biblia sagrada se corrompe de modo miserable, y con el pretexto de nuevas traducciones, se contamina de modo sacrílego, o también —lo que sucede con mucha frecuencia— se altera con una interpretación falsa de una frase. A este mal no se le puede encontrar un remedio más saludable que defender la verdad misma, confirmada con la ayuda de la lengua primera y arquetípica, de la impiedad de los malvados.[32]

Las premisas son similares a las que repitió Pedro de Valencia en las *Advertencias acerca de la impresión de la Paráfrasis Caldaica*: «Lo que en las versiones se a de mirar es si son ciertas o no, pero no si concuerdan o discuerdan con la Vulgata o si el sentido es favorable a los Christianos o a los Judíos, y antes es indicio de certeza y fidelidad de la versión de la paráphrasis chaldaica que el sentido de muchos lugares sea conforme al sentimiento de los Judíos, pues lo fueron sus autores»;[33] y que luego se convertiría en proposición acusatoria durante el proceso abierto contra fray José de Sigüenza en 1592, a quien se culpaba de haber afirmado que «para entender la santa Escritura no se han de seguir a los Santos cuando se encuentran, sino acudir al hebreo, no haciendo en esto el caso que se debía a la declaración de los Santos ni de la Teología escolástica».[34]

Por si fuera poco y al hilo de la lengua, los hebraístas acudieron sin reparo a las fuentes de la tradición judía, posponiendo cualquier otra autoridad eclesiástica o filológica, tal como se quejaba fray Bartolomé de Medina en los procesos contra Grajal, Martínez Cantalapiedra y fray Luis: «En la declaración de la Santa Escriptura, los dichos maestros Grajal y Martínez comúnmente siguen las proposiciones de los judíos y rabinos y dexan las de los Sanctos, y no hazen mención de ellas, de suerte que el dicho maestro Grajal dixo a este declarante que avía leído en su cátedra los salmos de David uno o dos años y que en la dicha lethura lo común seguía la explicación de los rabinos, porque los santos no le contentaban, porque seguían moralidades, y el dicho maestro Martínez según an

32 «Prefacio a la interpretación latina del Antiguo Testamento a partir del texto hebreo», en *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II*, cit. en n. 23, pp. 85, 87 y 91.

33 *Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la Paráfrasis Caldaica*, BNM, ms. 502, f. 54r.

34 *Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*, cit. en n. 25, p. 109

dicho a este declarante los dichos Alarcón y el dicho rector de su colegio, que en su lectura xamás haze mención de santo».[35] Un poco más allá, Arias Montano llegó a hacer una radical declaración de fe en las fuentes hebraicas nada menos que en el prólogo que encabezaba la edición de la Políglota antuerpiense promovida por el mismísimo Felipe II en persona: «…no se recuerda que hubiera en otro tiempo ninguna palabra, ningún elemento, ningún punto que no se encuentre conservado en aquel riquísimo fondo que llaman Masora. Pues en él se contienen como en un soporte sagrado y fiable, reforzado con la mayor diligencia e interés, los testimonios de la versión antigua, sus trazos memorables, sus indicios, sus huellas y todos sus ejemplos, y se muestra un fundamento de la correspondencia antigua y la nueva».[36] Para Montano la *veritas hebraica* no era una simple cuestión de metodología filológica, sino que su trascendencia alcanzaba a la construcción última del cristianismo. No es de extrañar, pues, que el padre Mariana censurara la presencia continuada de rabinos en el *Apparatus* de la Biblia Regia y que León de Castro, más contrario a su autor, le acusara «de aver hecho tanto caso de libros de hebreos y tan poco de lo que los sanctos y otros auctores nuestros sobre las mismas materias han escripto».[37]

Y no le falta su mucho de razón al anciano helenista, pues, frente a los que, como Hernando de Talavera, sostenía que «podríamos pasar sin aquel Testamento Viejo»,[38] Montano intentó explicarlo todo —Dios, la naturaleza creada, el hombre o la redención— a partir de ese lenguaje sagrado en que se plasmó el Antiguo Testamento, entendiendo que la naturaleza de las cosas estaba en la voz hebrea que las designaba y llegando incluso a sostener que los territorios ameri-

35 *El proceso inquisitorial de fray Luis de León*, cit. en n. 29, p. 6. Véase asimismo *Procesos inquisitoriales contra los hebraístas de Salamanca. I Gaspar de Grajal*, ed. Miguel de la Pinta Llorente, Madrid, Monasterio de El Escorial, 1935, p. 109-109.

36 «Prólogo a la edición regia de la Biblia Sacra cuadrilingüe», en *Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II*, cit. en n. 23, p. 37.

37 Baldomero Macías Rosendo, *La Biblia Políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano (Ms. Estoc. A 902)*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998, p. 47.

38 «Mas dirá tu maliciosa necedad, pues ¿para qué lo tiene la Iglesia cristiana, si no lo ha menester? Respóndote que lo tiene para lo honrar, como cosa de Dios, inspirada, ordenada y escrita por su Espíritu Santo, para la gobernación de su pueblo en aquel tiempo, y para que tomemos de ellos algunas buenas amonestaciones y ejemplos, así de lo historial, como de lo sapiencial y profetal. Y porque hace mención de ello el testamento nuevo, como de cosa que le da autoridad y en que se figuraba, como muchas veces es dicho, todo lo que el santo evangelio denuncia complido, según que tienen en sus reinos los reyes, que no reconocen superior (…). Mas podríamos pasar sin aquel testamento viejo, aunque se hace de él muchas veces mención en el nuevo, como pasamos con las decretales nuevas, que en cada una hace mención de las viejas y no tenemos aquéllas; y como las leyes de los emperadores hacen mención de las doce tablas y de las pandectas y no hay hoy nada de ellas. Y podríamos tener señalado el Pentateuco, *cum sagitta et veru*, en todos los mandamientos cerimoniales y judiciales, pues que ya pasó su vigor y fuerza y obligación u efecto» (*Católica impugnación del herético libelo maldito y descomulgado, que en el año pasado del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mil y cuatrocientos y ochenta años fue divulgado en la ciudad de Sevilla*, ed. Francisco Martín Hernández, Barcelona, Juan Flors, 1961, pp. 136-137).

canos aparecían ya mencionados en los textos bíblicos.[39] No sólo eso; en el *Libro de la generación y regeneración y del hombre* dedicó dos de sus ocho libros —los mismos que se consagran a Cristo— a la disquisición de la Ley mosaica para sostener al cabo que los preceptos de la Torah mantenían una continuidad esencial con el Evangelio:

> Ninguna parte de la Ley, por mínima que sea, carece del misterio ni es ociosa o vacía de contenidos, y ello es coherente con la autoridad del que la propuso y con la utilidad de los que motivaron la redacción de las órdenes y las prohibiciones. Aunque en la Ley se encuentran algunas cosas cuya figura y forma parecen maravillosas por no estar su significado patente, pareció bien, sin embargo, que todo tuviera una gran gravedad y una máxima autoridad.[40]

Su compromiso con la Palabra original de Dios fue tan radical que rebasaba con mucho los límites de cualquier humanismo filológico para terminar defendiendo el origen divino de una Torah que habría sido promulgada por un Dios que no podía contradecirse a sí mismo. Es en esas afirmaciones, casi siempre elusivas en la obra montaniana, donde hay que buscar las razones que llevaron Maximiliano Morillón, secretario del cardenal Granvela, a afirmar: «Je en me suis jamais confié en Arias Montanus, que m'at tousiours samblé *verus ardelio* et tenir quelque chose de prope de ceulx que tiegnen't plus du vieulx Testament que du nouveaulx, *quod et vultus et color omnino manifestare videntur*».[41]

Tensiones y renuncias

Es fácil comprender que la tensión entre tradición católica, biblismo, humanismo y hebraísmo fuera creciendo con el siglo, hasta llegar a consolidarse como axioma la convicción de que cualquier novedad escriturística era síntoma de heterodoxia. Bien es verdad que algunos teólogos, como Melchor Cano en su *De*

39 «…ad duas regiones angusto terrarum, sed longo Isthmo interiecto distinctas, quae ad Salomonis usque atque ulteriora etiam tempora integrum retinuere vocabulum Ophir; quod paulo post inversum utrique etiam parti seorsum adscriptum est, atque alterutra pars Peru; utraque autem simul dualis numeri pronuntiatione Peruaim sive Paruaim dicta est», '…dos regiones separadas por la interposición de un istmo de tierra estrecho pero alargado, las cuales hasta los tiempos de Salomón y aún después conservaron intacto el nombre de Ophir; el cual poco después, alterado, se aplicó por separado a ambas partes, y una y otra parte son Perú; de hecho, ambas recibían conjuntamente el nombre Pervaim o Parvaim, con pronunciación del número dual' (*Phaleg sive de gentium sedibus primis orbisque terrae situ*, en *Antiquitatum Iudaicarum libri IX*, Leiden, Oficina Plantiniana, 1592, p. 20).

40 *Libro de la generación y regeneración del hombre o historia del género humano*, Huelva, Universidad de Huelva, 1999, p. 381.

41 Carta de Morillon a Granvela, 8/2/1574. *Correspondance du Cardinal Granvelle (1565-1586),* ed. Charles Piot y Edmond Poullet, Bruxelles, Commission Royale d'Histoire, 1886, V, p. 31. Véase además Luis Gómez Canseco, «Lecturas del Pentateuco: Arias Montano y la ley mosaica», *V Jornadas del Humanismo Extremeño*, Badajoz, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 2008, pp. 61-85.

locis theologicis (1563), parecieron querer conciliar la teología escolástica con metodología humanística,[42] aunque a la larga triunfaran entre los católicos las interpretaciones más rígidas del concilio de Trento, que hicieron del humanismo y del hebraísmo una suerte de herejía y convirtieron en fraude todo lo que de lejos sonara a *veritas hebraica*. Contra esa inercia se dirigía la queja que el doctor Pedro de Fuentidueñas planteó al cardenal Estanislao Osio el 22 de agosto de 1574, en medio de la vorágine abierta en los procesos contra Cantalapiedra, Grajal y fray Luis: «Con ocasión del decreto del Tridentino sobre la *Vulgata*, proclaman que incurren en crimen de herejía los que no le presten fe en todos sus puntos y ápices, y que no es lícito acudir a los códices hebreos y griegos, antes éstos deben corregirse por la Vulgata».[43] Una excelente muestra de esa presión cada vez más poderosa contra toda novedad bíblica o teológica es la petición que el doctor Palacios de Terán, comisario del Santo Oficio en Salamanca, elevaba ya en 1595 al tribunal inquisitorial de Valladolid para que reconviniese al Brocense, «mandándole que no se meta en cosas de sagrada Escritura, sino en sola su gramática, pues no sabe más (…), porque veo en esta universidad escándalo entre personas graves cerca de las cosas que dice y a dicho en materia de theología, ni sabe nada dello, sino que le parece que con lo que sabe de latín tiene licencia de hablar en teología».[44] Y eso que el Brocense no era ya, desde luego, un humanista.

El efecto del ataque fue tan demoledor que, apenas cinco años después, cuando Baltasar de Céspedes se detenía a enumerar los conocimientos que habían de adornar a un humanista puso el límite en una teología que reservó en exclusiva a los teólogos. Bien es cierto que recomienda lectura de la *Bibliotheca Sacra* de Sixto Senense e incluso del *Apparatus* con que Arias Montano acompañó la Biblia Regia, pero trata el texto bíblico como materia de erudición y se aviene a entonar un *mea culpa* colectivo. El *Discurso de las letras humanas* alzó una barrera infranqueable que vedaba a gramáticos y humanistas el estudio de la Biblia y las sendas teológicas, dejándolas a los teólogos con quien Céspedes evitó entrar en competencia alguna:

> Pasará la Biblia toda por saber lo historial de ella, tratando los lugares que hay de curiosidad, cuya inteligencia estriva en propiedad del lenguage, en conocimientos de costumbres antiguas de diversas gentes, en propiedad de cosas naturales, en

[42] Cfr. Karl Hölz, «Exégesis bíblica y erudición filológica en el humanismo español», en *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, ed. Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, Salamanca, Universidad de Salamanca-Junta de Castilla y León, 1996, pp. 147-148.

[43] Tomás González Carvajal, *Elogio histórico del doctor Benito Arias Montano*, en *Memorias de la Real Academia de la Historia. VII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1832, p. 170. Véase también Salvador Muñoz Iglesias, «El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI», *Estudios Bíblicos*, 5 (1946), pp. 137-169.

[44] *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, cit. en n. 5, pp. 81-82.

> averiguación y concordancia de tiempos, y otras cosas de esta manera, que tocan solo á la letra, sin atreverse á meter en el espíritu de ella, que eso se ha de dejar para los Sacros Doctores Teólogos, cuya es esa profesión y aun en la propia del humanista en esta materia a de tener muy gran respeto y veneración a los santos expositores de la Scriptura y las communes opiniones recogidas por todos en todo quanto no fuera evidente demostración, que es cierto lo que él siente, y aun en este caso ha de procurar escusar a los santos por el camino que pudiere y no ensobervecerse ni pensar que es mayor hombre que ellos porque entendió un vocablito en que ellos se descuidaron (…). Esto se dice porque ay algunos humanistas tan mal considerados que porque acertaron a saber los vocablos que los theólogos no entendieron, piensan que en todo son superiores a ellos y les pueden despreciar.[45]

Aunque Céspedes siguiera hablando de gramática y lenguas, nada quedaba ya de la libertad con que Nebrija escribió su *Apologia earum rerum quae illi obiiciuntur*, ni de su voluntad expresa de consagrarse a las Sagradas Letras como destino último de la ciencia filológica. El testigo lo tomó para sí, aun cuando nadie se lo entregara, la Compañía de Jesús, que, frente a los reparos de otras órdenes, cogió el toro por los cuernos de su interés, ideando una pócima singular en la que se mezclaba la tradición católica con las novedades humanísticas, pero que convirtieron el estudio de la Escritura, las humanidades y las lengua bíblicas en algo por completo inofensivo.[46] La *virtus litterata* que los jesuitas trazaron como fin de su proyecto educativo fue un ideal ambicioso, pero integrado en la ortodoxia y sometido, como quería san Ignacio, a la autoridad eclesiástica. Por ello no dudaron en incluir los estudios de Sagrada Escritura y lengua hebrea en la *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu*, promulgada por el General Claudio Acquaviva en 1599, aun cuando la función que les reservaron fuera ya muy otra a la que hasta entonces había tenido. Estos lúcidos y avanzadísimos jesuitas no dudaban en recomendar el uso de las fuentes rabínicas a sus profesores de Sagrada Escritura, aunque *pro domo sua* y con todas las precauciones del mundo:

> Si hay algo en los rabinos hebreos que puede ser útilmente aducido en pro de la edición vulgata o en pro de los dogmas católicos, adúzcalos de manera que no les dé autoridad, no sea que algunos se aficionen a ellos. No se ocupe de investigar en las demás doctrinas de los rabinos ni tampoco de refutar sus errores, a menos que sean muy célebres; y observe lo mismo en la lectura de algunos intérpretes cristianos que han seguido a los rabinos más de lo debido.

45 *Discurso de las letras humanas, llamado el Humanista*, en Gregorio de Andrés, *El maestro Baltasar de Céspedes, humanista salmantino, y su Discurso de las letras humanas. Estudio biográfico y edición crítica*, El Escorial, La Ciudad de Dios, 1965, pp. 238-239.

46 Cfr. Joseph F. Pérez, «La Bible et les Humanistes dans l'Espagne du XVI^{ème} siècle», en *Homenaje a Antonio Vilanova*, coord. Adolfo Sotelo Vázquez, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1989, I, p. 519.

Y algo similar ocurre con la metodología literal, de la que se apropian como un signo irrenunciable de modernidad: «No descuide las alegorías e interpretaciones morales, si no están ya divulgadas, que en cierto modo parezcan originadas en el mismo sentido literal y ofrezcan algo ingenioso y perspicaz. Las que no fueren tales, indique meramente de qué Santos Padres se pueden tomar». Otro tanto puede decirse de las reglas dictadas para los profesores de lengua hebrea, que parten, sin embargo, de una sentencia que hubiera avalado el más tenaz de los hebraístas: «Nada tenga por mejor que interpretar con integérrima fidelidad las mismas palabras originales de la Sagrada Escritura»; pero, eso sí, para añadir al punto: «Entre otras cosas a las que debe dirigir su atención, no olvide la defensa de versión aprobada por la Iglesia», esto es, de la Vulgata. El hebreo quedaba, al final, reducido a un alarde gramatical y los textos bíblicos a poco menos que una ristra de ejemplos, en los que apenas había que buscar sentido teológico alguno: «Al interpretar los libros sagrados, no se esfuerce tanto en examinar los hechos y las sentencias, cuanto en la fuerza y naturaleza de las palabras, en los idiotismos propios de la lengua y en los preceptos gramaticales que deben observarse conforme al uso genuino de los autores».[47]

Gracias a ese ingenioso equilibrio entre el respeto a la autoridad tradicional de la Iglesia y la asunción de los métodos impuestos por humanistas y hebraístas parecía que los jesuitas terminarían por dominar la tierra. Pero sólo fue así durante algún tiempo, pues ya entonces comenzaba a gestarse un nuevo racionalismo científico que acabaría con todo este conflicto de lenguas bíblicas y disensiones teológicas y aun con la metodología filológica que el humanismo había enarbolado como signo de su modernidad. Aunque, eso sí, fue de nuevo un gramático, como el Brocense, quien apunta una derrota que conduciría hacia la nueva ciencia, que compartió con el humanismo el espíritu crítico y el interés por la naturaleza, pero que, en realidad, significó la irrupción de un nuevo método de conocimiento que nada tenía que ver con la filología. En la audiencia del 22 de noviembre de 1600, no dudó en declarar ante sus inquisidores que «en quanto a las cosas que son artículos de fee tiene captivado el entendimiento a la obediençia de la fee; pero que en las otras cosas que no son de fee no quiere captivar su entendimiento, sino interpretarlas conforme a lo que ha estudiado», asegurando que sólo aceptaba el método de una verdad científica: «como Euclides y otros maestros de matemáticas, que no piden que los crean sino con la razón o evidencia lo que dicen».[48] De nada servirían ya la autoridad de la Iglesia, la razón dialéctica de los escolásticos o las argumentaciones filológicas de los humanistas. Pero ésa es ya otra historia.

[47] «Método y programa de los estudios de la Compañía de Jesús», en *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, ed. Eusebio Gil Coria *et al.*, Madrid, Conedsi-Universidad Pontificia de Comillas, 2002, pp. 99-102.

[48] *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, cit. en n. 5, p. 132.

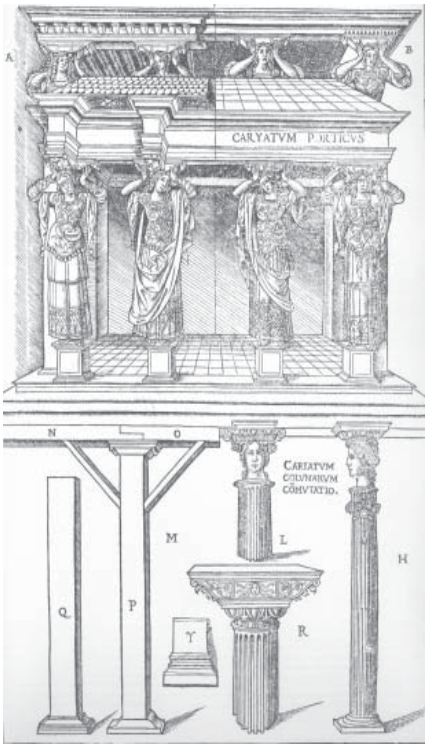
COLUMNAS Y HOMBRES: TEORÍA Y PRÁCTICA ARTÍSTICA EN LA EDAD DEL HUMANISMO

FERNANDO MARÍAS[1]
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Identificamos las columnas clásicas —en su nueva forma y concepto que conocemos como órdenes— como el elemento inaugural de la arquitectura, y su teoría, que surge con el Humanismo; no sería de extrañar dado que su fundamento proporcional y etnológico radicaba en los modelos del varón, la mujer y la muchacha, y si su origen dependía de las invenciones de soportes columnarios propias de los dorios, los jonios y un arquitecto de Corinto, llamado Calímaco. De igual forma, identificamos con el Renacimiento la invención de la perspectiva y ésta, más que un sistema de construcción de espacios, no es sino la fórmula para establecer la figura de los hombres como módulo de toda una realidad mensurable, así como punto de vista desde el que se toma posición —siempre personal— ante toda la naturaleza; representaba, así pues, tanto la idea de que «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son», como si se pensara en la ficción, que se atribuye a Protágoras de Abdera y nos transmitieron Platón y Aristóteles, como también representaba en sentido estricto el tópico que situaba al «hombre como el centro de todas las cosas».

Pueda servir como metáfora de este diálogo disciplinar un precioso dibujo atribuido a la escuela de Rafael/Baldassare Peruzzi con una escena de *La Adoración de los pastores* (París, Museé du Louvre); entre una construcción toscana y un gran edificio corintio, surge el portal de Belén como una cabaña rústica primigenia a la vitruviana; Dios Padre proyecta una luz cenital que cae sobre arquitecturas y pastores proyectando sus respectivas sombras esbatimentadas; en el interior del portal, el Niño Jesús, como nuevo foco lumínico, proyecta la sombra arrojada de su padre José sobre la pared interior del cobertizo, rememorándose un origen común a partir de la circunscripción de las sombras esbatimendas, a

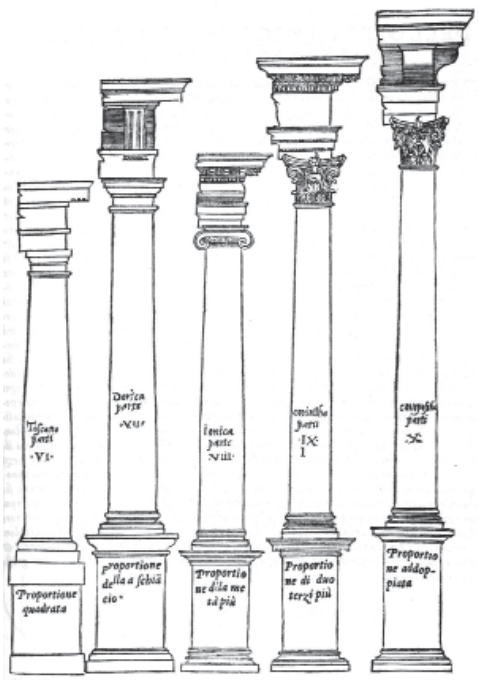
[1] El presente trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *En las Fronteras de las imágenes: consideraciones metodológicas y fuentes para el estudio de la imagen religiosa en el Antiguo Régimen* del MICINN (HAR2008-04324). Desarrolla en parte algunos temas e ideas aparecidas en F. Marías y Agustín Bustamante, «Les traités d'architecture», en *Histoire artistique de l'Europe. La Renaissance*, ed. Jean Delumeau y Robert Lightbown, Le Seuil, París, 1996, pp. 77-81.

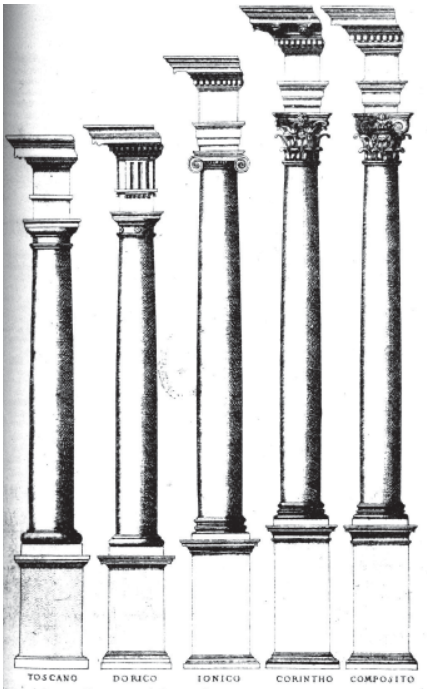


partir de la leyenda pliniana del origen de la pintura, para ambas disciplinas. En cierto sentido, parecería como si Dios Padre o Jesús fueran no solo la luz sino el origen de toda la realidad natural y, en consecuencia, de la artificial que fuera mimética, mientras la cabaña rústica a la vitruviana del Portal de Belén aparecería como el origen de todas las arquitecturas. Además, la visión de la escena está organizada desde un punto vista y un horizonte que coincide con la de los varones de la adoración; nosotros, como espectadores actuales, no menos que su propio autor, fuera quien fuera, asistimos de forma vicaria a la escena como sus propios protagonistas, contemplándola como ellos habrían hecho de detenerse, girar y convertirse no solo en actores sino en sus propios espectadores. En cierto sentido, se estaban inventando también las imágenes en primera persona, en un marco que se podría definir en los términos de un sistema enunciativo, en el que las relaciones entre el «yo» y el «tú» encontrarían su lugar en el espacio.

Proporciones en el espacio medido

Estos dos temas son, en definitiva y a pesar de la pluralidad de los que abordara la teoría artística renacentista, los principales que aportó el arte de la época

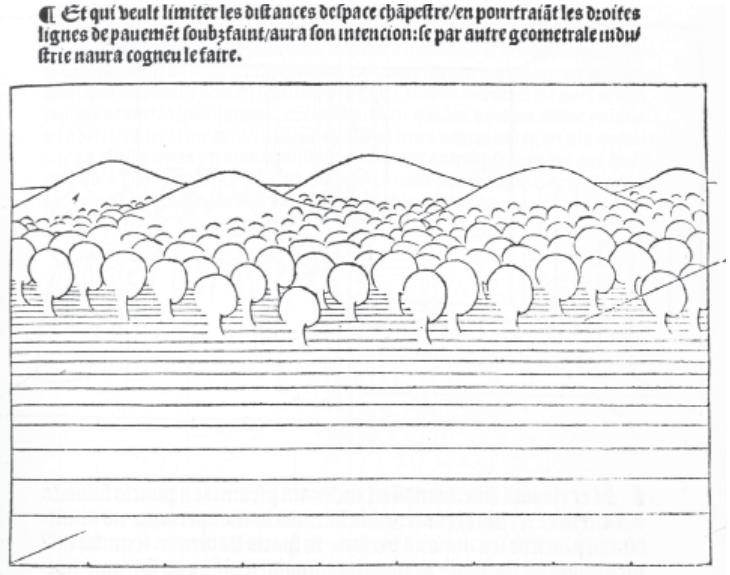




del Humanismo; y respectivamente mirando hacia el pasado —el canon— y de la Antigüedad y, por otra parte, hacia el futuro y la Modernidad —la perspectiva; ambos temas, sin embargo, disfrutaban de dos elementos comunes, su fundamento matemático y su conciencia naturalista de la relatividad de un canon único o de un solo posible «punto de vista». En este sentido, se alejaban de la impostación retórica de otras muchas de las reflexiones de la preceptística figurativa de la época, empezando por la categorización de sus elementos; no olvidemos la importancia que representaron los modelos de obras como la *Rhetorica ad Herennium* (ca. 86 a. JC) de Elio Stilón o Cornificio (con sus *inventio, dispositio, elocutio,* y *pronuntatio*); *De inventione* (ca. 86 a. JC), *De oratore* (55 a. JC) y el *Orator* (46 a. JC) de Marco Tulio Cicerón (106-43 a. JC); o las *Institutiones oratoriae* (ca. 90) de Fabio Quintiliano (ca. 35-ca. 96), con su *elocutio* y su *compositio*, que recuperaron los humanistas y aplicó Leon Battista Alberti ya en su *De Pictura* de 1435.[2]

Las proporciones del cuerpo humano constituyeron un tema fundamental, desde el *homo bene figuratus* de Vitruvio y las informaciones sobre los cánones de la estatuaria griega de Plinio el Viejo en su *Naturalis historia* a las de Alberti,

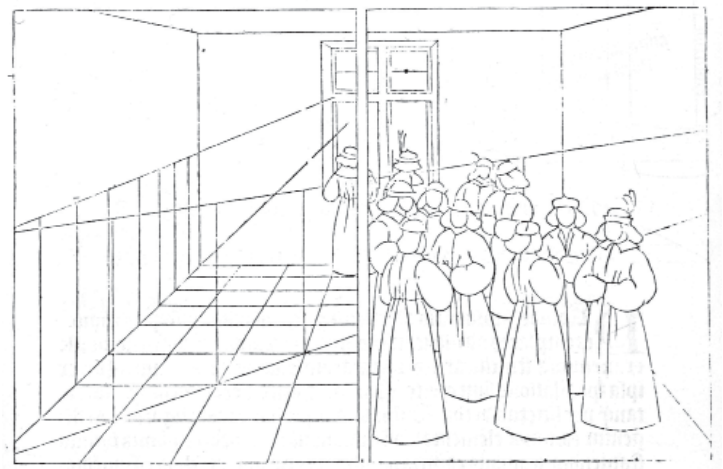
[2] Véase también sus obras *De statua* (1434) y *Elementa picturae* (1435-1436, ms. Oxford, Bodleian).



Piero della Francesca y Pomponio Gaurico (ca. 1482-1530), ya a comienzos del siglo XVI, en su *De sculptura* (1504). La recuperación de los sistemas «objetivos» del mundo clásico, frente a los convencionales y simbólicos de la tradición bizantina y medieval latina, supuso un primer paso en el estudio científico de la anatomía, tanto por su valor proporcional como en su naturalismo orgánico. Un paso adelante de consecuencias muy duraderas fue la investigación de los *Vier Bücher von Menschlicher Proportion* (Nürnberg, 1528) de Albrecht Dürer (Alberto Durero, 1471-1528) para definir multitud de tipos humanos, incluso infantiles, a partir de un análisis antropométrico de la diversidad y no solamente de la perfección canónica;[3] al dar medida aritmética a la pluralidad corporal —estudiando entre 200 y 300 personas, tanto hombres como mujeres, jóvenes o viejos, delgados o gruesos— contribuía al conocimiento de una realidad no solo en su aspecto meramente visual sino también de su carácter natural basado en el número, el peso y la medida (*numerus, pondus, mensura*) y reconocido incluso por la Biblia.

En este sentido, el corolario de este tema era el de la perspectiva. No nos referimos solamente al instrumento que permitía una verosímil construcción lineal del espacio, sino por una parte a su reconstrucción con medida, como ya Alberti se ocupó de precisar en su *De Pictura*. Al partir de la medida de la altura

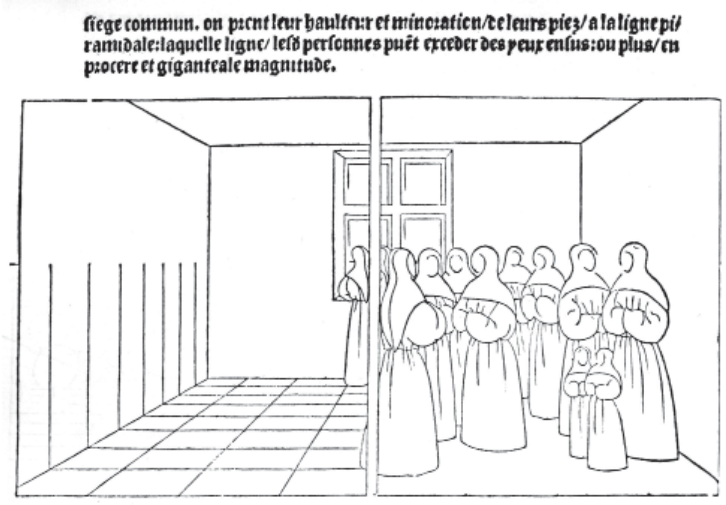
3 En España Juan de Arfe y Villafañe, en su *De varia commensuración para la escultura y architectura* (Sevilla, 1585-1587), se hizo eco de sus propuestas en términos de variedad, atento tanto a los modelos plurales de Alberto Durero como también, aunque solo en términos literarios y no primariamente gráficos, a la oposición de los modelos arquetípicos de Gaspar Becerra y de Miguel Ángel.



¶ Porro diminutio latitudinis colũnarum et similium rerum acci
pitur ex diminutionibus tetragoni superceuatis tanꝑ a basi colũ

(3 brazas) del hombre (con sus consiguientes medidas fraccionadas en altura, grosor y anchura) para medir el espacio de su construcción espacial en las tres dimensiones, Alberti aportó la posibilidad del control matemático de toda la realidad natural en sus representaciones escenográficas, a partir de la aplicación de otro de los instrumentos básicos de la época, la regla de tres.

Por otra parte, la perspectiva tendría que ser también entendida en los términos de lo que hoy —con un vocabulario más fotográfico y cinematográfico— denominaríamos de «encuadre» o de «planificación», y que nos permite asistir a la



siege commun. on prent leur haulteur et minoration/de leurs piez/a la ligne pi/
ramidale: laquelle ligne/ lesd̃ personnes puẽt excedder des yeux enlus: ou plus/ en
procere et giganteale magnitude.

imagen perspectiva —con o sin el soporte geométrico de unas arquitecturas o unos pavimentos ajedrezados— en calidad de testigos presenciales u oculares de un hecho del pasado o una ficción.

Esta idea de encuadre permite llevar el concepto estructural de la perspectiva más allá de una reductiva apoyatura arquitectónica, prescindiendo de las posibilidades de un análisis de las imágenes perspectivas al margen de su encuadramiento geométrico; la figura humana tomaba el protagonismo figurativo que le era propio en las historias e incluso una figura aislada pero «encuadrada» —como en un retrato— reivindicaba su carácter de sujeto visto y susceptible de entablar una relación dialogal, o «pronominal», con el espectador en la que éste adopta una tesitura física y psicológica dictada explícitamente por la configuración «perspectiva» de esa figura, o de esas figuras.

Ya el propio Alberti había definido en su tratado que la perspectiva y la visión perspectiva debían construirse con un encuadre en el que el sujeto veedor —determinado por el punto de vista pero sobre todo por un horizonte mucho más evidente— contemplaba la realidad desde una posición común a las de los protagonistas de la escena pictórica, de pie a este lado o más allá del plano pictórico de una tabla, un fresco o un lienzo. El tratadista sancionaba una única «planificación» privilegiada, algo que muy pronto sería puesto en entredicho por los pintores que se lanzaron a buscar los límites y posibilidades del sistema.

No obstante, más allá de las conquistas pictóricas de Paolo Uccello, de Piero della Francesca o de Andrea Mantegna, la presentación gráfica de la posible pluralidad de la realidad planificada corrió a cargo de un francés a comienzos del siglo XVI, Jean Pélerin «Viator» (ca. 1445-a. 1524), en su *De Artificiali Perspectiva* (Toul, Lorena, 1505, edición latina y traducción francesa, 1509 [1510] y 1521).[4] Su visión albertiana *ex sede comune* y su *ex sede elevata*, con un punto de vista por encima del de los personajes de la ficción, doblaba las posibilidades expresas; y su visión omitida, aunque implícita *ex sede descensa*, con un punto de vista por debajo del horizonte de los protagonistas de la escena, la triplicaba, para proyectar hacia el futuro una cuarta «planificación», la de la vista *da sotto in sù*, en la que la vista del espectador se colocaba por debajo de los pies de las figuras. Si ésta daría pie al tratado-encuesta de Martino Bassi (*Dispareri in materia d'architettura et perspettiva,* Brescia, 1572), los perspectivos Durero (*Unterweyssung del Messung mit dem Zirckel und Rechtscheyt*, Nürnberg, 1523), Daniele Barbaro (*La Prattica della perspectiva*, Venecia, 1569) y Jacopo Barozzi da Vignola-Egnazio Danti (*Le due regole della prospettiva prattica*, Roma, 1583) tendieron a subrayar la importancia de la sede común; quizá porque fuera la más común en el dorso de la ficción perspectiva, el engaño,

[4] Quedaron manuscritas obras como *De prospectiva pingendi* (ca. 1475) o *De quinque corporibus regularibus* de Piero della Francesca (1416-1492) y todavía llegó más tarde a la imprenta el ya citado *De Pictura* de Alberti, con su primer libro sobre la perspectiva.

el trampantojo de la perspectiva como «parte» del espacio real, desde el Bramante —en Santa Maria presso San Satiro de Milán— al Peruzzi de la Sala delle prospettive de la Villa Farnesina-Chigi (1515-1517) de Roma, del Mantegna de la *camera picta* (ca. 1474) al Padre Andrea Pozzo de la cúpula de la iglesia romana de Sant'Ignazio (1685); estos dos últimos ejemplos —de *sotto in sù*— podrían desmentirlo, pero no olvidemos que los espectadores permanecían respectivamente en el suelo de la *camera degli sposi* o del templo jesuitico, solo elevaban su vista hacia el cielo de la alegoría o de la apoteosis religiosa.

De Vitruvio a Alberti

Además, los tratados de pintura, escultura y arquitectura constituyen un producto característico de la cultura de la edad de Humanismo, por una parte como recuperación de un género que había florecido en la Antigüedad, y transformación por otra, y de acuerdo con nuevas pautas y conceptos, de la literatura medieval que versaba sobre la práctica artística. De entrada, un mundo que proponía en lo arquitectónico una ruptura intencional con el pasado más inmediato, el gótico o «moderno», alemán o francés en su definición toponómica, tuvo que proponer necesariamente un instrumento didáctico, que mostrara de manera elocuente a sus contemporáneos las virtudes y razones que justificaban la adopción de las nuevas formas antiguas, romanas e incluso griegas; pero también tendría que enseñar sus significados, fueran tipológicos (un arco de triunfo, un templo) o sintagmáticos (una serliana, un orden entero de columna y entablamento), y que enseñara además con claridad a los profesionales los fundamentos de lo que consideraban una nueva disciplina, desde el valor antropométrico de las columnas a las valencias macrocósmicas de sus nuevas proporciones.

Los tratados de arquitectura siguieron un proceso evolutivo desde la aceptación italiana de los modelos clásicos, en su contradicción con respecto a la literatura latina que había escrito sobre los edificios antiguos, de Marco Vitruvio Polión o Plinio el Viejo a Varrón, Palladio o Marco Cetio Faventino, y la pluralidad caótica de sus modelos. De forma paulatina, apremiados —como señalara Manfredo Tafuri—[5] desde el cuestionamiento o la transgresión de un canon todavía no precisado, y urgidos por una nueva voluntad sistematizadora y el deseo del resto de los europeos de dominar una lengua, se fue desarrollando una línea que buscaba definir claramente unos principios, y en la que los «verbos» irregulares, por su naturaleza plural fueran domesticados, fueran encauzados a la fueran encauzados a la regula-

5 Manfredo Tafuri, *Ricerca del Rinascimento. Principi, città, architetti*, Einaudi, Turín, 1992 (trad. esp. Cátedra, Madrid).

ridad de unas normas, una gramática regularidad de unas normas, una gramática y una sintaxis.

Esta analogía estaba ya —como señaló hace tiempo Renato de Fusco y nos ha recordado Indra Kagis McEwen—[6] en el propio texto de Vitruvio, quien escribía para los retóricos y *oratores* del círculo de Augusto más que para los arquitectos, empleando los *loci* del arte de la memoria y viendo los edificios (reales o en proyecto) a través de unas écfrasis que podían ser válidas de conocerse algunas de las reglas de la *architectura*, de su morfología (los *genera*, o las *species* de columnas), de la sintaxis (los *stylos* de los templos basados en su disposición) y sus tipologías (de bóvedas a anfiteatros). La arquitectura dependía —y es clara su terminología retórica— de la *Ordinatio* (cuantitativa, de lazos y proporciones), la *Dispositio* (cualitativa), la *Eurythmia* y la *Symmetria* (*commodus*, *commodulatio* que se transformaría en *concinnitas*, sobre una *rata pars* que podía ser el diámetro, el intercolumnio o el calibre del cañón), y se situaba entre el lenguaje convencional, uso con reglas, por analogía (*ratio*) a la manera del *De analogia* de

6 Indra Kagis McEwen, *Vitruvius. Writing the Body of Architecture*, The MIT, Cambridge, 2003; véase también su *Socrates' Ancestor: Essay on architectural Beginnings*, The MIT, Cambridge, Mass., 1993 y Hugh Plommer, *Vitruvius and Later Roman Building Manuals*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Julio César, y el lenguaje natural por ser regular —cuyo uso imita la naturaleza pero admite variantes (*anomalía*)— como defendía un estoico como Varrón en su *De lingua latina*. Es indudable que esta terminología impregnó también, a partir de Leon Battista Alberti, toda la tratadística de las artes figurativas, fueran de la pintura o de la estatuaria y la escultura.

Aunque el legado del tratadista clásico Marco Vitruvio Polión no se ha había perdido por completo a lo largo del Medievo, como testimonian las decenas de copias manuscritas de su *De architectura* que se nos han transmitido desde la época carolingia, y el interés que despertó en figuras como Vincent de Beauvais, Francesco Petrarca o Giovanni Boccaccio, este texto latino no había llegado todavía a desarrollar su potencial operativo, al permanecer recluido en los anaqueles de las bibliotecas de los hombres de letras más que difundido entre las lonjas de los maestros de cantería y otros oficiales de la construcción. En éstas, el aprendizaje de la profesión seguía unas pautas en las que se entremezclaba una enseñanza instrumental y artesana, que se adquiría con la ejecución reiterada de operaciones mecánicas, sobre reglas y ejemplos ya contrastados, y unos saberes parvos de geometría, aplicada al dibujo de traza, al corte de la piedra y a la resolución de problemas de estática y montea; los medios de transmisión de esta ciencia estaban constituidos por la via oral, las cartillas de modelos —como la del orfebre francés, más que arquitecto, Villard de Honnecourt— y los prontuarios de recetas prácticas de índole constructiva.

Una huella parcial de estos conocimientos aparece en opúsculos tardíos, básicamente gráficos, como *Das Büchlein von der Fialen Gerechtigkeit* de Matthäus Roritzer (Ratisbona, 1486), las *Unterweissungen und Lehrungen für seinem Sohn Moritz* (1516), que Lorenz Lechler redactó para la formación de su propio hijo, o el *Fialenbüchlein* del platero Hanns Schmuttermayer (Nürnberg, ca. 1486). Al lado de simples combinaciones geométricas dibujadas en estos librillos, en los dos primeros casos centradas en el despiece de los pináculos de iglesias góticas, se añadían algunas sencillas reglas aritméticas, como las de la relación entre luz y soporte de una nave, y algunos principios básicos con la mira puesta en el logro de la «justa medida» del producto arquitectónico, que se alcanzaba con el empleo de sus instrumentos tradicionales: la regla, el compás, la escuadra y el cartabón, con los que aquellos maestros acabaron representando su idea de la arquitectura. Su tono pragmático y sus objetivos inmediatos caracterizaron esta preceptística, fruto y corolario de una actividad humana que concebía como ciencia lo que los latinos habían denominado *ars*. No obstante el fuste medieval de estos folios, el hecho de que se dieran a la imprenta suponía ya el uso de unos nuevos medios de comunicación y una incipiente impregnación de los nuevos modos de la enseñanza, propios del Renacimiento, que rompían con el carácter reservado de los «saberes secretos» de las cuadrillas de canteros y las lonjas catedralicias.

Aunque no sepamos si su autor —con un hijo estudiante en Alcalá— alguna vez pensó en dar sus notas a la imprenta, las normas y recetas de Rodrigo Gil de Hontañón (1500-1577) son representativas de esta mentalidad en parte tradicional. Conocidas gracias al «Compendio de arquitectura y simetría de los templos» (Salamanca, 1673), recopilado por Simón García, las notas de Rodrigo (ca. 1555) proponían recetas geométricas y aritméticas, y rechazaban los órdenes sistematizados por los tratadistas italianos, al señalar que los órdenes no tenían importancia verdadera, pues eran nuevamente algo postizo y accesorio, como un hombre «guarnecido de seda», adornado y enriquecido pero sin dejar de ser —como las fábricas que seguían la «traza»— el mismo hombre; pero sobre todo porque sus fórmulas de establecer sus medidas y relaciones proporcionales carecían de cualquier criterio común, reconocible como «científico».

La propuesta de la nueva disciplina arquitectónica renacentista, inaugurada en Florencia por Filippo Brunelleschi y sus seguidores, se engarza con el renovado interés y el moderno sesgo operativo dado por los humanistas a la recuperación de la Antigüedad; en ella veían el fundamento del resurgir de las letras, el eje en torno al que articular una enseñanza alternativa centrada en los *studia humanitatis*, y el punto de partida para la regeneración de los valores cívicos que requería la sociedad contemporánea. En este ambiente, los modelos de la arquitectura romana tenían que presentarse como los únicos utilizables para recobrar la imagen de la magnificencia de la ciudad clásica, símbolo material de la Edad de Oro, y la investigación de su vocabulario y el desciframiento y dominio de su gramática como pasos imprescindibles para conseguir una total y perfecta *rinascita dell'antichità*. Semejante empresa llevó aparejada desde sus mismos comienzos en el siglo XV el interés por el libro de Vitruvio y el conocimiento de la arquitectura clásica, tanto en sus monumentos conservados como en sus ruinas más recónditas, que se suponía debían explicarse de forma recíproca; a su vez reclamaba la actividad concertada de filólogos y arquitectos, unidos en sus objetivos pero también separados por sus instrumentos y sus intereses específicos.

El «redescubrimiento», por parte del humanista Poggio Bracciolini, de un códice vitruviano en la abadía de Sankt Gallen en 1416 (en paralelo al descubrimiento de un códice de las *Institutiones oratoriae* de Fabio Quintiliano), más que en la de Montecassino dos años antes, renovó el interés de los hombres de letras por los temas de la arquitectura y las artes antiguas; por una parte, inyectaron un nuevo valor en estas profesiones, por otra, se concentraron esencialmente en los aspectos filológicos de este tratado, buscando su depuración literaria, la comprensión de su oscuro vocabulario o la recuperación —como intentara Giorgio Valla poco después de 1492— de sus perdidas ilustraciones, más que la utilización práctica de su contenido.

Consecuencia de este nuevo impulso sería la aparición de múltiples copias manuscritas, tanto requeridas por los propios gramáticos como por clientes cultivados

—Pier Candido Decembrio se hizo cargo, por ejemplo, de una de ellas, en 1440, para el Duque de Milán Filippo Maria Visconti— y arquitectos tentados por la erudición. De hecho, la *editio princeps* del texto latino vio la luz en Roma, hacia 1487, de la mano de un profesor de gramática y miembro del círculo académico de Pomponio Leto, Giovanni Sulpicio da Veroli, quien la dedicó al Cardenal Raffaele Sansoni Riario, en cuyo entorno se vivía el deseo de reconstruir el teatro y la escenografía antigua, como marco de la recuperación literaria de los géneros dramáticos de la Antigüedad. A esta edición le siguieron, sin modificaciones, las de Venecia de 1495 (y quizá Florencia, 1496) y 1497. El texto de Vitruvio, que se había convertido en entrada inexcusable de las bibliotecas de importancia, desde la del cardenal griego Basilio Bessarione a la del rey Alfonso I de Nápoles y V de Aragón, ampliaba de ese modo el número de sus lectores, todavía limitado a los versados en la lengua latina; los humanistas, dada la dificultad de su comprensión, proporcionaron estudios específicos de su léxico, como el relativo a la casa romana que publicó Francesco Mario Grapaldo (*De partibus aedium*, Parma, 1494) y cuyo éxito testimonia la docena de sus ediciones.

Por su parte, los artistas más empeñados en la renovación formal encontraron en Vitruvio un instrumento imprescindible pero de difícil comprensión, volcándose por lo tanto en su traducción al italiano, como demuestran las versiones parciales en vulgar del escultor y orfebre Lorenzo Ghiberti (recogido en el *Zibaldone* de su sobrino Lorenzo Bonaccorso Ghiberti) o del pintor y arquitecto Francesco di Giorgio Martini. No obstante, un vuelco en el carácter y trascendencia de estas tareas se produjo gracias al humanista y arquitecto Leon Battista Alberti.

Su tratado original *De re aedificatoria* (redactado desde 1443 y presentado al papa Nicolás V en 1452 e impreso en Florencia en 1485 con una dedicatoria a Lorenzo el Magnífico) supuso por un lado la fusión del vitruvianismo de corte filológico y del estudio crítico de los testimonios de las ruinas; por otro, incorporó a esta incipiente tratadística las experiencias prácticas de la época; consiguió con ello que el saber de Vitruvio y el conocimiento de la arquitectura romana se proyectasen de forma sistemática y operativa en las obras de su tiempo, con problemas, funciones y tipos muy diferentes a los del remoto pasado clásico. Convirtió a la arquitectura en una ciencia de nuevo cuño, que requería saberes universales, y un nuevo tipo de profesional, el artista liberal, cuya actividad era primordialmente mental más que manual, proyectiva más que constructiva y su instrumento el dibujo. Recuperó un vocabulario y una sintaxis aplicables a las tipologías modernas, y los articuló en un esquema matemático y proporcional, basado en la teoría musical pitagórico-platónica; con ello, al estructurarla en una concepción científica y armónica del mundo, dotó a la arquitectura de nuevos parámetros, significados y categorías de juicio trascendentes que le procurarían una nueva belleza. Su trabajo como arquitecto constituyó la materialización de este pensamiento.

Al lado de la complejidad e influencia del sistema albertiano, los tratados manuscritos, en italiano, de Antonio Averlino «Filarete» y Francesco di Giorgio Martini muestran cómo esta mentalidad penetró en el mundo de los profesionales, y estimuló una producción orientada hacia problemas específicos y que encontraba en la ilustración dibujada un medio tan importante como la palabra. El diálogo, entre un arquitecto y el hijo de un príncipe, del *libro architettonico* del primero procuraba explicar a la clientela y solucionar los problemas derivados de la creación de nuevas ciudades, como la imaginaria Sforzinda, en las que se enfrentarían con nuevas formas y tipos que sirvieran a las funciones e instituciones que se pretendían renovar. Francesco di Giorgio, por su parte, aplicó en sus *trattati* las nuevas orientaciones tanto al campo de las ingenierías militar y civil y las máquinas, como al de la planificación urbana y la arquitectura, al tiempo que indagaba el vocabulario de las columnas —pieza emblemática del estilo romano y renacentista— y las posibilidades de regularidad y serialización de los complejos tipológicos; integrando tales propuestas en un esquema que concebía la arquitectura en términos antropomórficos, logró de esta manera ponerla en relación coherente con las artes figurativas que tenían su denominador común en la imitación de la naturaleza y el cuerpo humano como su centro. La idea del pequeño mundo del hombre como punto de partida de la arquitectura en sus fragmentos columnarios o en sus edificios alcanzaba un nuevo protagonismo.

La teoría del siglo XVI

Una segunda etapa de investigación y divulgación se inició con la nueva centuria, que avanzaba por las vias abiertas por Alberti y Francesco di Giorgio. Bramante de Urbino, en un tratado perdido, parece haber centrado su trabajo en la codificación morfológica y proporcional de las columnas antiguas, en términos de una sistematización de talante moderno, del que deriva nuestro concepto de los órdenes clásicos; al mismo tiempo, intentó dotarlos de un nuevo significado, trasladando de términos paganos a cristianos y modernos los convencionalismos semánticos de los templos antiguos (dóricos para Marte, jónicos para Diana y corintios para Venus, por ejemplo) recogidos por Vitruvio; se trataba de una adaptación a la arquitectura de la teoría de los estilos de la retórica (sencillo, medio y elevado) y los modos de la música antigua (del dórico al mixolidio). Si, como se ha atribuido recientemente, puede demostrarse la paternidad de Bramante del manuscrito vitruviano ilustrado de la Biblioteca Ariostea de Ferrara (Classe II 176), sobre el texto publicado en Venecia en 1497, podríamos calibrar su aportación, con mucho mayor conocimiento de causa, de los puntos de vista textual, arqueológico y gráfico.[7]

[7] Vittorio Pizzigoni, «Un uomo, un'opera, uno scopo. Un'ipotesi sul manoscritto di Ferrara», *Annali di Architettura*, 18-19, 2006-2007, pp. 53-69, sobre Claudio Sgarbi, *Vitruvio Ferrarese* de Architectura. *La prima versione illustrata*, Franco Cosimo Panini, Módena, 2004; Pierre Gros, «Recensione di *Vitruvio*

Por su parte, el humanista véneto Fra Giovanni Giocondo da Verona aplicó sus múltiples saberes a la publicación de una más depurada edición latina del texto vitruviano (Venecia, 1511) que enriqueció con su erudita reconstrucción de las ilustraciones originales nunca halladas, centrándose asimismo en temas como los órdenes y las tipologías antiguas, con especial interés hacia las teatrales; sus xilografías lo convirtieron en un instrumento básico para la práctica arquitectónica y punto de partida del imaginario vitruviano posterior. Incluso Rafael de Urbino se vió envuelto en esta trayectoria, auspiciando la primera traducción completa del venerable texto latino —que encargó al humanista Fabio Calvo da Ravenna— y empeñándose en la renovación, más fundada en los estudios arqueológicos que en el texto y las fuentes gráficas antiguas, de sus ilustraciones, empresa en la que logró involucrar a figuras como Baldassare de Castiglione e interesar al papa León X, con miras a la conservación de las ruinas de la ciudad de Roma.

Fue Cesare Cesariano, discípulo milanés de Bramante, quien a la postre consiguió llevar a la imprenta la primera traducción italiana del libro de Vitruvio (Como, 1521), dotada de un nuevo repertorio de ilustraciones y un comentario original de tono erudito y filológico más que estrictamente arquitectónico; a ella siguieron multitud de reediciones, legales o piratas, en latín o romance, del texto de Fra Giocondo y versiones basadas en el de Cesariano. Es digno de señalarse que el manuscrito —con dibujos y pruebas de estampa— de los libros IX-X, producto concluido por Benedetto Giovio da Como y Bono Mauro da Bergamo, formó parte de la biblioteca del arquitecto Juan de Herrera y se conserva hoy en Real Academia de la Historia de Madrid (Cortes ms 9/2790).[8]

Mucho más rigurosas e innovadoras fueron las anotaciones latinas del francés Guillaume Philandrier (Roma, 1544), dentro de las investigaciones vitruvianas patrocinadas por Claudio Tolomei, y enmarcadas entre las actividades de la internacional Accademia della Virtù de Roma, en la que intervinieron dos españoles, el Dr. Luis de Lucena, médico y matemático, y Jerónimo de Bustamante de Herrera, ingeniero civil. La traducción y comentario del Patriarca electo de Aquileia Daniele Barbaro, ilustrada por Andrea Palladio (Venecia, 1556), constituyó la culminación de los esfuerzos literarios, gráficos y editoriales del Renacimiento italiano en la recuperación completa de Vitruvio, repensado desde una conciencia contemporánea, y en la comprensión de la arquitectura clásica. No deja de ser sintomático de su importancia y de unos nuevos tiempos que este libro se vertiera del italiano al latín (Venecia, 1567).

Ferrarese de Architectura. La prima versione illustrata, da Claudio Sgarbi», *Annali di architettura*, 17, 2005, pp. 230-232.

8 Identificado por Fernando Marías y Agustín Bustamante, «El Escorial y la cultura arquitectónica de su tiempo», en *El Escorial en la Biblioteca Nacional,* Ministerio de Cultura, Madrid, 1985, pp. 117-148, 171-175 y 177-219. Cesare Cesariano, *Volgarizzamento dei libri IX (capitoli 7 e 8) e X di Vitruvio, «De architectura», secondo il manoscritto 9/2790 Secciòn de Cortes della Real Academia de la Historia, Madrid*, ed. Barbara Agosti, CRIBC-Accademia della Crusca-Scuola Normale Superiore, Pisa, 1996.

Estos tiempos, con una nueva y más amplia demanda, requerían la divulgación de tales novedades a la par de una modelística que aunaba los ejemplos de la arquitectura antigua y las propuestas de la arquitectura de la «Nueva Antigüedad» que, iniciada por Bramante, se había construido en las últimas décadas y repensaba en la práctica las propuestas teóricas; su carácter de *exempla*, con una autoridad semejante a las de las fábricas antiguas, se le reconocería de inmediato al pasar a las xilografías de los tratados como el de Sebastiano Serlio. Si Baldassare Peruzzi dió un primer paso todavía no bien conocido, el boloñés Serlio aprovechó sus materiales y las técnicas de la tipografía veneciana para dar a la luz la codificación de arquitectura más importante y de mayor repercusión para la Europa del siglo XVI; vertebró por vez primera un sistema con los cinco órdenes clásicos (Libro IV, 1537) y sacó a la luz en enormes xilografías, que utilizaban los últimos métodos de representación arquitectónica, la imagen de la urbe antigua —«*Roma quanta fuit, ipsa ruina docet*» rezaba su portada— y la Italia moderna (III, 1539); más tarde dió nuevos instrumentos matemáticos y perspectivos a los aprendices (I y II), y ejemplos plurales de iglesias (V), puertas (*Libro Estraordinario*) y restauraciones de edificios civiles (VII) a los profesionales, quedando inéditos los libros dedicados a la arquitectura doméstica (VI) y militar (VIII), donde tomaba conciencia de las diferentes tradiciones y usos nacionales y las variaciones sociales, dando incluso proyectos para la casa del campesino.

Mientras el libro de Antonio Labacco (*Libro appartenente all'architettura*, Roma, 1552) constituyó una prolongación de las ilustraciones, ahora al cobre, del III Libro de Serlio, la obra de Pietro Cataneo (*I quattro primi libri dell'architettura*, Venecia, 1554 y 1567) siguió las pautas marcadas por el boloñés añadiendo el estudio de la arquitectura militar contemporánea como necesidad urbana frente al desarrollo de la artillería moderna. Por su parte, la *Regola delli cinque ordini* de Jacopo Barozzi da Vignola (Roma, 1562) supuso la unificación de los sistemas proporcionales del boloñés aplicados a los órdenes, y un nuevo repertorio de su morfología; su «*regla*», nacida de su experiencia y producto de sus deseos de racionalización, a pesar de haber sido solicitada por sus clientes y destinada a la educación de sus patrones, se convirtió de inmediato en cartilla básica para todos los artistas europeos hasta el siglo XIX; su virtud radicaba no solo en su morfología específica sino sobre todo el utilización de un módulo y un sistema de fracciones coherente para todos los órdenes y sus diferentes miembros, una carencia que se había denunciado desde Vitruvio a Serlio a partir de una mentalidad moderna y científica.

Frente a esta tendencia a la especialización, Andrea Palladio acometió la tarea de escribir a la manera de Vitruvio y Alberti, e ilustrar a la moderna un tratado globalizador y sistemático de diez libros, aunque solo lograra publicar *I Quattro Libri dell'Architettura* (Venecia, 1570). Comenzando con los órdenes y las técnicas constructivas y concluyendo con una reconstrucción imaginativa de los templos antiguos, Palladio incorporó su experiencia arquitectónica al proponer sus proyec-

tos de palacios y villas como ejemplos de la arquitectura civil, cuya imagen completó con el estudio de puentes, plazas y edificios institucionales antiguos y modernos. En este tratado, quizá por vez primera, lo moderno y su nueva recuperación de lo antiguo ocupaban el lugar principal de la enseñanza, por encima de los ejemplos arqueológicos del Mundo clásico, y quizá por ello constituyera un nuevo punto de referencia para la arquitectura y la tratadística posterior europea, de la que se constituyó como un renovado y lujoso repertorio de temas modernamente antiguos y antiguamente modernos que cautivaron el imaginario europeo.

Ante tal variedad de propuestas italianas, el resto de Europa reaccionó de manera plural y siempre receptiva, consciente de la importancia de los nuevos sistemas de saber y sus medios de divulgación. Si en 1512 y 1523 se editaban en latín los libros de Alberti y Vitruvio en París y Lyon, abriendo el camino a sucesivas ediciones y traducciones al francés, español y alemán de estos textos, Serlio, Vignola y Palladio fueron también objeto, en forma impresa o manuscrita, de múltiples ediciones en todavía mayor número de idiomas. En Toledo en 1526, Diego de Sagredo daba a la luz un epítome de Vitruvio y Alberti en sus castellanas *Medidas del romano*, dando cuenta de los fundamentos micro y macrocósmicos de la arquitectura, pero concentrando su interés en las columnas, como fundamento básico del nuevo lenguaje; esta línea sería desarrollada por su inmediato traductor al francés y podrían al día —aun de forma epigonal— otros autores también extranjeros como Pieter Coecke van Alost, Walter Ryff, Hans Blum, John Shute, Jean Bullant o, con muy distintos propósitos pues su fin habría sido demostrar la existencia de medida en toda la realidad, Juan de Arfe. Tales textos y estampas llegaron a constituir una tendencia y un género especializados que se amplió y enriqueció sucesivamente en lo ornamental y licencioso en manos de la cultura arquitectónica septentrional, desde Hugues Sambin y Jan Vredeman de Vries a Wendel Dietterlin.

Una segunda línea del pensamiento arquitectónico europeo, activado por el ejemplo italiano, tendió a subrayar la importancia de los saberes propios, e incluso de sus modelos (como los de la arquitectura doméstica francesa recogidos por Jacques Androuet Du Cerceau), no tenidos en cuenta por la tratadística transalpina. El alemán Albrecht Dürer incluyó, en sus diversos tratados, el estudio de las fortificaciones y problemas morfológicos y proporcionales de elementos góticos y clásicos. Aunque el español Rodrigo Gil de Hontañón —como hemos visto— criticara la falta de una «regla» única en la normativa serliana de los órdenes y la reducción de la arquitectura a este aspecto de su práctica, buscó la sistematización de los conocimientos de la técnica constructiva de tradición gótica, desarrollando recetas geométricas y fórmulas aritméticas de carácter universal, que pusieran al mismo nivel lo moderno y lo antiguo. La importancia que se concedía en España y Francia a los saberes de la estereotomía de la piedra precipitó la recopilación de sus múltiples soluciones en prontuarios especializados de «trazas de montea», siguiendo la nueva unión de texto e imagen, como los de Andrés y Alonso de Vandelvira y Ginés

Martínez de Aranda —aunque quedaran inéditos— y Philibert De l'Orme, quien en su tratado, por lo demás de corte italiano, incluyó además capítulos dedicados a las tradiciones y novedades nórdicas del campo de la carpintería de obra, mientras el legado hispánico de la carpintería de lo blanco sería codificada por Diego López de Arenas en el cambio de siglo.

El resultado final de esta acumulación de trabajo fue la transformación total del marco arquitectónico europeo, y del perfil de los profesionales que cultivaban la nueva disciplina. No obstante, esta mutación no se produjo de forma mimética y servil frente a las aportaciones italianas, pues el humanismo del que aquéllas partían daba cabida a especificidades y variantes en la adopción y enriquecimiento de las formas antiguas y sus significados, a tenor de los rasgos nacionales e históricos, de las funciones y de los usos de las sociedades a las que se dirigía. De hecho, De l'Orme pudo así aumentar el quinteto de los órdenes antiguos, griegos y romanos, con la invención de un *ordre français*, como los romanos habían creado el compuesto; o investigar el origen salomónico, y por ende divino, del código clásico, tarea en la que se empeñarían más tarde los jesuitas españoles Jerónimo de Prado y Juan Bautista Villalpando, en su reconstrucción del Templo de Jerusalén (*In Ezechielem Explanationes et apparatus Urbis, ac Templi Hierosolymitani*, Roma, 1596-1605), introduciendo una justificación teológica de la validez y verdad de la nueva arquitectura. Exponente de esta mentalidad, ya renovada, sería a su vez Vincenzo Scamozzi, cuya *Dell'Idea della architettura universale* (Venecia, 1615) supuso un colofón dogmático a la tratadística italiana del Renacimiento; mientras defendía el carácter universal de la disciplina enseñada por Vitruvio y Alberti, por su fundamento científico, expresable y demostrable en términos matemáticos, justificó —tras recorrer Italia, Francia, Austria y Alemania— la integración y comprensión del sistema gótico y la declinación nacional del lenguaje clásico.

Bibliografía

Cesariano, Cesare, *Volgarizzamento dei libri IX (capitoli 7 e 8) e X di Vitruvio, «De architectura», secondo il manoscritto 9/2790 Secciòn de Cortes della Real Academia de la Historia, Madrid*, ed. Barbara Agosti, CRIBC-Accademia della Crusca-Scuola Normale Superiore, Pisa, 1996.

Gros, Pierre, «Recensione di *Vitruvio Ferrarese de Architectura. La prima versione illustrata*, da Claudio Sgarbi», *Annali di architettura*, 17, 2005, pp. 230-232.

Marías, Fernando, y Agustín Bustamante, «El Escorial y la cultura arquitectónica de su tiempo», en *El Escorial en la Biblioteca Nacional,* Ministerio de Cultura, Madrid, 1985, pp. 117-148, 171-175 y 177-219.

— «Les traités d'architecture», en *Histoire artistique de l'Europe. La Renaissance*, ed. Jean Delumeau y Robert Lightbown, Le Seuil, París, 1996, pp. 77-81.

McEwen, Indra Kagis, *Vitruvius. Writing the Body of Architecture*, The MIT, Cambridge, 2003.

— *Socrates' Ancestor: Essay on architectural Beginnings*, The MIT, Cambridge, Mass., 1993.

Pizzigoni, Vittorio, «Un uomo, un'opera, uno scopo. Un'ipotesi sul manoscritto di Ferrara», *Annali di Architettura*, 18-19, 2006-2007, pp. 53-69.

Plommer, Hugh, *Vitruvius and Later Roman Building Manuals*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Sgarbi, Claudio, *Vitruvio Ferrarese* de Architectura. *La prima versione illustrata*, Franco Cosimo Panini, Módena, 2004.

Tafuri, Manfredo, *Ricerca del Rinascimento. Principi, città, architetti*, Einaudi, Turín, 1992 (trad. esp. Cátedra, Madrid).

DIVISIONES PHILOSOPHIAE. LA EVOLUCIÓN DE LAS ARTES EN LOS SIGLOS XVI, XVII Y XVIII

HELMUT C. JACOBS

Los órdenes de las cosas son generalmente tan volubles e inconstantes a lo largo del tiempo como las épocas mismas. Un ejemplo de esta volubilidad de órdenes nos lo da Borges en su ensayo *El idioma analítico de John Wilkins*, citando la división de los animales en cierta enciclopedia china según criterios que nos parecen bastante raros y curiosos.[1] Michel Foucault toma este ejemplo de Jorge Luis Borges (1899-1986), que muestra la relatividad del orden, como punto de partida de su obra *Les mots et les choses*, publicada en 1966 en París. Cada orden de las cosas, cada sistema realizado en una determinada época y un determinado lugar se corresponde con acusadas motivaciones, intenciones y metas características, quizás con una cierta ideología. Así el análisis de estos órdenes o sistemas, particularmente en el campo del saber y de las artes y las ciencias, permite conocer —en un nivel sincrónico— los rasgos más íntimos y subyacentes de un siglo, de una época o de una generación, sus predilecciones específicas por algunas disciplinas y ciertas relaciones entre ellas. En un nivel diacrónico, podemos formarnos una idea de los cambios en las apreciaciones y valoraciones de las disciplinas y en las funciones de las disciplinas mismas o de su sistematización en conjunto.

El punto central de nuestra investigación lo ocuparán las clasificaciones de las artes y las ciencias (*divisiones philosophiae*) que existieron en España en los siglos XVI hasta XVIII, cuya dimensión histórico-intelectual será considerada dentro de un contexto europeo. No nos limitaremos a anotar los profundos cambios que se produjeron en los conceptos de las artes y las ciencias, sino que mostraremos también las líneas tradicionales y los modos de transmisión que se fueron dando

[1] Cfr. Borges (^{5}1993: 104-105): «[...] cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se div[id]en en *a)* pertenecientes al Emperador, *b)* embalsamados, *c)* amaestrados, *d)* lechones, *e)* sirenas, *f)* fabulosos, *g)* perros sueltos, *h)* incluidos en esta clasificación, *i)* que se agitan como locos, *j)* innumerables, *k)* dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, *l)* etcétera, *m)* que acaban de romper el jarrón, *n)* que de lejos parecen moscas».

durante la formación de los diversos sistemas en el contexto europeo. El corpus de las diversas obras españolas dedicadas al tema de las artes y las ciencias forman, en conjunto, parte de la *literatura de las artes*. No podemos pretender abarcar en este artículo los textos relevantes en su totalidad sino especialmente las tesis y desarrollos más significativos.

1. Los sistemas de las artes y las ciencias en el Siglo de Oro (siglos XVI y XVII)

La creación de las siete *artes liberales* en *trivium* (las disciplinas lingüísticas: gramática, retórica y dialéctica) y *quadrivium* (las disciplinas de las ciencias naturales y las matemáticas: aritmética, geometría, música y astronomía) tuvo lugar durante un amplio espacio de tiempo que abarcó desde la Antigüedad hasta el siglo VI. La canonización de las *artes liberales* en la Edad Media estableció las bases para el desarrollo de las diferentes clasificaciones españolas, expresadas en latín hasta el siglo XII y en idioma vulgar (castellano o catalán) a partir del siglo XIII. Ya durante el siglo XV se dio un gran giro evolutivo en el sistema de las artes y las ciencias, pues la poesía, que no se consideró por lo general como una disciplina autónoma sino sencillamente una parte de la gramática y la retórica, pasa a ser considerada disciplina autónoma e integral de los sistemas.[2] Otra característica se puede observar en dos clasificaciones de las ciencias y las artes muy singulares de Enrique de Villena (1384-1434), primer traductor español de la *Eneida* virgiliana y uno de los autores españoles más originales del siglo XV, quien no solo consideró las artes mecánicas como disciplinas de la *divisio philosophiae* sino también las artes mágicas.[3] Obviamente, Enrique de Villena no aceptó las restricciones y los límites del sistema tradicional con su número reducido de disciplinas. Él manifiesta claramente la tendencia de ampliar su número (hasta cien disciplinas) integrando tales prácticas mágicas que normalmente no se admiten en el orden del saber. Con este procedimiento acumulativo Enrique de Villena se revela como precursor de la tendencia del siglo XVI de ampliar el espectro científico con el objetivo de abarcar la totalidad de los conocimientos. Todas las divisiones científicas medievales son sistemas cerrados de clasificación en los que el saber se concibe como el resultado estático e inmutable de un conjunto más o menos numeroso de disciplinas y se ordena generalmente de modo jerárquico en función de unos criterios de simbología numérica. Se concedió más valor al saber enmarcándolo en el campo de la teología, pero notable es, sin embargo, la aportación de los conversos Alfonso de la Torre (1417-h. 1460), Pero Guillén de Segovia (1413-1480) o Alonso de Cartagena (1384-1456)

2 Cfr. Kohut (1978), Jacobs (2002: 46-48).

3 Sobre los sistemas de las artes y las ciencias de Enrique de Villena cfr. Jacobs (2002: 29-38).

al fomento de la educación española durante el siglo XV y su divulgación de pensamientos de la tradición arábigo-judía, que caracterizaba especialmente su representación de las ciencias y las artes.[4]

La denominación tradicional de las *artes liberales* mantuvo por lo general su validez en España hasta fines del siglo XVI. Es cierto que también en el siglo XVII nos encontramos a menudo con esta denominación, pero su significado empezó a resultar cada vez más ambiguo y lo cierto es que la mayoría de autores ya no tendrá del todo claro su significado y se les empezarán a adjudicar disciplinas que nunca antes habían abarcado. El largo proceso de la disolución o amplificación del sistema tradicional, que duró hasta bien entrado el siglo de las luces, empezó ya en el siglo XVI con la introducción de los *studia humanitatis* que se impusieron en España bajo la influencia del Renacimiento italiano.[5] Los *studia humanitatis* están ajustados a un modelo de enseñanza ético-moral en función del cual todo ser humano debería poder superar las características animales que le son innatas por medio del desarrollo de su *humanitas*, y desde el punto de vista literario y pedagógico se reconocieron como modelos a los autores de la Antigüedad. Los *studia humanitatis,* que en España eran conocidos con el nombre de *letras humanas*, partían de un *trivium* ampliado con las disciplinas de la poética o poesía, la filosofía moral y la historia. Y de las disciplinas del *quadrivium*, que estaba subordinado al *trivium* amplificado, se dedicó un acusado interés a la aritmética y la geometría. Los *studia humanitatis* no sólo influyeron sin duda en la concepción de las *artes liberales*, sino que también la sustituyeron en alguna ocasión.

Un ejemplo de lo referido a la introducción de las letras humanas en España nos lo da el valenciano Juan Luis Vives (1492-1540), discípulo de Erasmo de Rotterdam, en la primera parte de su obra latina *De disciplinis libri XX* (Amberes 1531), titulada *De causis corruptarum artium*, en la que describe el mal uso que se hace de las ciencias y propone un programa de estudios propio para combatirlo.[6] Opina ya que la elección de las disciplinas no está condicionada por el estado social sino por el talento individual, dependiente en cada caso de las premisas fisiológicas del cerebro. La división de las ciencias realizada por Vives abarca cinco clases organizadas de un modo ascendente.[7] La primera clase se refiere a la educación lingüística, que es según Vives la base para el estudio del resto de disciplinas. En ella se encuentran los *studia humanitatis*, que abarcan las *artes liberales* y por lo tanto también la filosofía moral y natural, la poesía (que, sin embargo, considera como la menos elevada de las ciencias)[8] y la historia,

4 Cfr. Kohut (1977), Jacobs (2002: 39-45).

5 Cfr. Buck (1984) y (1987: 154-176).

6 Cfr. Kohut (2000).

7 Cfr. Vives (1785: 13) y (1990: 134-135).

8 Cfr. Kohut (1981).

disciplinas todas ellas que incluye en la gramática tal y como marca la tradición antigua tardía y medieval.[9] La segunda clase está ocupada por la medicina; la tercera, por el derecho civil; la cuarta, por el derecho eclesiástico, y la quinta, por la teología. A diferencia de los programas del Renacimiento italiano, el sistema de Vives posee un marcado carácter escolástico, no solamente a causa de su ademán demasiado reservado frente a la poesía que no valora tan altamente, sino sobre todo porque mide el valor de las ciencias en función de su utilidad para la fe cristiana.

En cuanto a la gran valoración de la poesía se podría citar el ejemplo de Lope de Vega (1562-1635) quien recurre a la *Visión delectable* del converso Alfonso de la Torre del siglo XV para un episodio de su novela pastoril *Arcadia* (Madrid 1598).[10] En él Polinesta conduce a los dos pastores Anfriso y Frondoso a un magnífico palacio con siete salas, en cada una de las cuales aparece representada una de las *artes liberales* a modo de mujer joven. Las paredes de las salas están pintadas con representaciones de los notables *auctores* e *inventores* de las artes, de sus símbolos y sus atributos. Los tres protagonistas dejan el palacio y suben a un segundo monte, más alto que el anterior, en el que se encuentra el palacio de la poesía. Lope de Vega separa la poesía de las *artes liberales* y simboliza su preponderancia sobre el resto de las disciplinas con la ayuda de la representación de dos palacios: el uno (el de las *artes liberales*) más bajo y muy alejado espacialmente del otro (el de la poesía), que es el que está más elevado.[11] A Lope de Vega las *artes liberales* le sirven solamente como medio para ilustrar la preponderancia de la poesía sobre las ciencias y para actualizar de paso la discutida cuestión sobre la emancipación de la poesía, puesta en tela de juicio desde el siglo XV.

2. La nueva clasificación de las artes y las ciencias de Juan Huarte de San Juan según las diversas capacidades intelectuales del hombre

Esta fuerte tendencia en el Siglo de Oro de ampliar las *artes liberales* a los *studia humanitatis* no es un desarrollo original, sino que se corresponde más o menos con los cambios mentales y antropológicos del Renacimiento italiano. Parece ser más bien una reacción directa al modelo italiano que una continuación de semejantes tendencias de amplificación de los sistemas en el siglo XV en España. Pero una contribución española sin duda muy original en el campo de las *divisiones philosophiae* la es la nueva clasificación que presentó Juan Huarte de

9 Cfr. Vives (1785: 93) y (1990: 294-295).

10 Cfr. Lope de Vega (1975: 406-426). Sobre el programa de Lope de Vega cfr. Wickersham Crawford (1915: 13-14), Salinas Espinosa (1997: 188).

11 Wickersham Crawford (1915) se equivoca en el resumen del contenido de la *Arcadia* de Lope de Vega al escribir que el dramaturgo presentó un único palacio con ocho salas.

San Juan (1529-1588 o 1589) en pleno Siglo de Oro en su tratado *Examen de ingenios para las ciencias* (Baeza 1575). Durante el último cuarto del siglo XVI, Huarte provocó un cambio fundamental en la concepción de las artes y las ciencias: renunció a la tradicional clasificación en función de unos objetivos aplicados a las propias disciplinas y a los puntos de vista que estas contienen y optó por una clasificación que partiera directamente de los seres humanos, ordenando las ciencias en función de las capacidades intelectuales de estos (*memoria*, *entendimiento* e *imaginativa*). Pese a que todo ser humano dispone de las tres potencias del alma, solo una de ellas es predominante, de modo que cada individuo solo resulta estar óptimamente dispuesto para el ejercicio de una única disciplina. En el caso de algunas ciencias Huarte distingue entre la teoría y la práctica y atribuye a la primera otra habilidad que a la segunda. Se atribuyó, pues, una función completamente nueva a las ciencias, que dejaron de ser consideradas como absolutamente independientes de los hombres y pasaron a representar el campo de acción del espíritu humano. En su «catálogo de las ciencias»[12] Huarte atribuye a la *memoria* la gramática, el latín y todo el resto de idiomas, la jurisprudencia teórica, la teología positiva, la cosmografía y la aritmética. Al *entendimiento* le corresponden la teología escolástica, la medicina teórica, la dialéctica, la filosofía natural y moral y la jurisprudencia práctica (el oficio de la abogacía); y finalmente a la *imaginativa* le corresponden todas aquellas artes y ciencias que están constituidas por figuras, correspondencias o proporciones, a saber: la poesía, la retórica, la música, la predicación, la medicina práctica, las matemáticas, la astrología, y además el arte de gobernar, el arte de la guerra, la pintura, el dibujo, la escritura y la lectura.

En España la novedosa propuesta de una clasificación antropocéntrica de Huarte se aceptó solo con ciertas reservas y no alcanzó considerable popularidad y, además, el *Examen de ingenios para las ciencias* fue prohibido en el *Índice* de 1583, pero en Inglaterra Francis Bacon (1561-1626) la aplicó a su propia clasificación científica,[13] que se impuso y se divulgó con éxito en toda Europa, mientras que el sistema de Huarte de San Juan cayó injustamente en el olvido,[14] si bien no en todos los países como se ve en la intensa recepción de su libro en Francia[15] y en la traducción alemana de su libro, hecha en 1752 por un autor del rango de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) y muy difundida en el siglo XVIII.[16]

12 Huarte de San Juan (1976: 164).

13 Cfr. Bacon (1864: 494-495).

14 Es cierto que el *Examen de ingenios para las ciencias* de Huarte estaba casi olvidado en la España del siglo XVIII, salvando algunas excepciones.

15 Cfr. Pérouse (1970).

16 Lessing se sirvió de la traducción al latín titulada *Scrutinium ingeniorum* de 1622, realizado y publicado por Joaquín Caesar (1580-¿1650?) que compiló las dos versiones españolas. Sobre la traducción de Lessing cfr. Franzbach (1965), Huarte de San Juan (1968).

3. La integración de la pintura en los sistemas del Siglo de Oro

La pintura, la escultura y la arquitectura fueron consideradas *artes mechanicae* durante la Antigüedad tardía y la Edad Media. No fue hasta el Prerrenacimiento italiano cuando las artes gráficas empezaron a revalorarse y a liberarse de los lazos que las unían con las mecánicas. Para Leonardo da Vinci (1452-1519) la pintura no era una habilidad manual y subordinada sino una elevada capacidad intelectual. La mejora de las posibilidades técnicas de las artes gráficas mediante la utilización y perfeccionamiento de la perspectiva, la teoría de las proporciones, las matemáticas y la óptica se convirtieron en las premisas para el florecimiento de la práctica artística durante el siglo XV; un proceso que duró aún varios siglos y que desde principios del XVI apareció reflejado en los tratados artísticos. Su elevación a la categoría de ciencia como *ars liberalis* se convirtió en uno de los temas centrales de la teoría artística italiana del Renacimiento.

En España, y debido a la fuerte oposición, la polémica relativa al reconocimiento de la pintura como *ars liberalis* fue más dura que en Italia.[17] Para la construcción de El Escorial, iniciada en 1563, el rey Felipe II solicitó su colaboración a muchos artistas italianos que vivían en la Península como *españolizados*, y lo cierto es que su presencia contribuyó a producir un importante cambio en la conciencia de los pintores españoles: no solo empezaron a exigir las mismas retribuciones y la misma consideración que sus colegas italianos, sino principalmente una adecuada valoración de la pintura, y con ella de su estatus social, que en España estaba tan poco considerado. En principio los pintores españoles que escribieron tratados pictóricos durante el siglo XVII se concentraron en alterar la situación de la pintura dentro del sistema de clasificaciones, alejándola de las artes mecánicas e integrándola a las liberales. En España la *Noticia general para la estimación de las artes* (1600) de Gaspar Gutiérrez de los Ríos fue el primer tratado publicado que daba a conocer la pintura como *ars liberalis* en España: el autor estableció correspondencias entre la pintura y cada una de las *artes liberales*, y además con la historia.[18]

El punto álgido de estos esfuerzos se manifiesta en el famoso cuadro *Las Meninas*, de 1656, en el que el pintor Diego de Velázquez de Silva (1599-1660) se representa a sí mismo pintando, a su lado la infanta Margarita María y algunos de los miembros de la Corte, y además en presencia de la pareja Real (reconocible en un espejo) que lo visita en esta sala del Palacio Real. Pero lo significativo en cuanto a su rango social es la cruz de la Orden de los Caballeros de Santiago en su pecho porque se convirtió en el primer pintor español perteneciente a esta orden, y se supone que la cruz se añadió después haber acabado el cuadro para señalar el

[17] Acerca de la discusión española de los siglos XVI y XVII cfr. Bauer (1969: 116-123), Gállego (1976: 29-51), Marías (1989: 453-494), Hellwig (1992: 89-91) y (1996: 115-138).

[18] Sobre Gaspar Guérrez de los Ríos cfr. Jacobs (2002: 59).

estado de la nobleza que iba a adquirir más tarde, en julio de 1659, y solamente con motivo de su perfección en la pintura como *ars liberalis*. El tema principal del cuadro es la pintura misma, hasta su estructura determinada por las reglas de la perspectiva central.

4. La representación de las artes y ciencias en el programa iconográfico de la biblioteca de El Escorial

Basándose en las teorías de las artes y las ciencias, se crearon en España algunas representaciones iconográficas de las *artes liberales* desde la Edad Media. Desde principios del siglo XVI surgieron diversas representaciones de las *artes liberales* y los hombres célebres (*uomini illustri*), solicitadas por encargo de clérigos y aristócratas inspirados en obras de arte importadas del extranjero. La mayoría de las *artes liberales* estaban pintadas por artistas italianos, mientras que las representaciones de los hombres célebres, en cambio, se debían también a artistas nativos que concebían programas iconográficos específicamente hispánicos. Las representaciones de las *artes liberales* servían para tributar homenaje a sus mandantes, cuya excelente educación representaban.

Su punto álgido en el Siglo de Oro, pero a la vez su punto final, es sin duda el programa iconográfico de las *artes liberales* en los frescos de la biblioteca de El Escorial. Coincidió el inicio de la construcción de El Escorial con el fin del Concilio de Trento. Según las ideas de la Contrarreforma y por miedo al protestantismo en universidades extranjeras, Felipe II se propuso convertir El Escorial en un importante centro científico, y de ahí que ordenara la construcción de una biblioteca que se llevaría a cabo entre 1575 y 1583 y que estaría concebida como la biblioteca central del país: un lugar representativo de encuentro y trabajo para los eruditos y estudiantes españoles que no tendrían que realizar sus estudios en el extranjero. En 1586 el rey llamó a El Escorial al pintor y arquitecto italiano Pellegrino Pellegrini (1527-1596) para que se ocupara de la decoración de frescos de la sala principal de la biblioteca (Librería principal), algo a lo que se dedicó especialmente desde mediados de 1590 hasta principios de 1592. Los frescos fueron emplazados en la amplia bóveda del techo y en los frisos situados sobre las estanterías entalladas en madera.[19] En la parte más alta de la bóveda este programa de frescos integra las figuras alegóricas femeninas que representan las *artes liberales*, y en las lunetas aparecen la *Filosofía* y la *Teología*. En los compartimentos pictóricos que hay debajo se le añade a cada ciencia cuatro *uomini illustri* en cada caso y dos *historias* en el caso de los frisos. Los *uomini illustri*

[19] Sobre los frescos en el techo de la biblioteca de El Escorial cfr. Checa (1983: 366-371), Scholz-Hänsel (1987), García-Frías Checa (1991), Hänsel (1991: 153-157), Jacobs (2002: 78-79).

son famosos representantes de las ciencias que llevan en las manos unos rótulos con sus nombres inscritos; y en las *historias* se ilustran escenas del efecto de cada *ars* a lo largo de los tiempos.

Los programas iconográficos de las *artes liberales* junto con la *Filosofía*, la *Teología* y los *uomini illustri* fueron llevados a la práctica por diferentes autores, entre los que cabe destacar a Benito Arias Montano (1527-1598), que desde 1577 fue bibliotecario de El Escorial,[20] y a Juan de Herrera, sin olvidar el papel de consejeros que tuvieron Alfonso Chacón (1530-1599) y el Padre José de Sigüenza (1544-1606). Las *historias*, que ilustraban los contenidos del concepto pedagógico humanista pero en su conjunto no presentaban ningún principio único de composición, fueron proyectadas solo por el Padre Sigüenza, pero acusan también la influencia de Arias Montano.[21] La biblioteca de El Escorial posee seis ciclos gráficos sobre las *artes liberales* —surgidos con anterioridad— y varios cuadros de pintores holandeses que tuvieron una cierta función modélica en la decoración de la biblioteca.[22]

La elección de los *uomini illustri* nos permite sacar conclusiones sobre la discusión científica que por aquel entonces se barajaba en el campo de la enseñanza y la investigación española. Según esto, en el programa de frescos se establecen relaciones entre unas concepciones científicas antiguas y medievales que a principios del siglo XVI aún seguían difundiéndose. No es de extrañar, pues, que al programa se le atribuya una amplia idea de las ciencias[23] que no solo representa el estado pedagógico de su momento, sino también una representación de las ciencias típicamente española que, pese a abarcar una larga tradición científica de valor universal, abarca también algunos rasgos utópicos para su tiempo.[24]

5. La reordenación y sistematización de las artes y las ciencias durante el siglo XVIII

El interés de los ilustrados españoles del siglo XVIII por las artes y ciencias, por su sistematización o por la discusión sobre el rango y la índole de ciertas disciplinas representa un rasgo importante dentro de sus discusiones sobre el desarrollo y la reforma en el campo científico y pedagógico-didáctico. En este sentido España no supone ninguna excepción en relación al resto de países europeos. Existen, pese a todo, algunas características originales y sorprendentes en el discurso español del siglo de las luces, como por ejemplo la estrecha relación que une reflexión

20 Cfr. Rekers (1972).

21 Cfr. Scholz-Hänsel (1987: 108-114), Hänsel (1991: 155-157).

22 Cfr. Díaz Padrón (1987), Scholz-Hänsel (1987: 52-54, 59), Hänsel (1991: 158-162).

23 Cfr. Scholz-Hänsel (1987: 244).

24 Cfr. Scholz-Hänsel (1987: 250).

teórica y práctica, en el sentido de que muchos autores se esforzaron por afrontar los conceptos teóricos más propiamente ilustrados en función de una mejora de las condiciones vitales, mediante medidas reformativas muy concretas. Inicialmente se mantuvo casi a ciegas el modelo francés, sin embargo, a partir de los años ochenta del siglo XVIII, aumentó tanto la visión crítica con respecto a Francia, como la consciente introspección hacia las propias tradiciones españolas y al desarrollo científico y cultural de su propio pasado. En España tuvieron una repercusión muy negativa tanto las discusiones que se generaron a raíz del artículo sobre España en la *Encyclopédie méthodique* de 1782, escrito por Nicolas Masson de Morviller (1740-1789), como poco tiempo después la Revolución Francesa de 1789. Tanto el artículo de Masson de Morvillier, en el que opinaba que España no contribuyó en absoluto a la cultura europea, como la Revolución Francesa, causaron una fuerte galofobia.[25] El desarrollo de la Ilustración en España se vio frenado debido a ciertas medidas en la política exterior e interior que se tomaron por miedo a la influencia de la Revolución Francesa y sus consecuencias. Con la ocupación francesa por parte de las tropas de Napoleón Bonaparte, el levantamiento de los madrileños el 2 de mayo de 1808 y la Guerra de la Independencia terminaron abruptamente todos los intentos de reforma y movimientos ilustrados en España.

Durante la primera mitad del siglo XVIII muchos autores españoles siguieron anclados en las clasificaciones ampliadas y modificadas de las *artes liberales* y *mecánicas*. Al mismo tiempo, no obstante, en las ideas de esos autores marcados por los inicios de la Ilustración se puede descubrir un buen número de rasgos innovadores referentes a sus reflexiones sobre las artes y las ciencias y sus respectivos contenidos y rasgos característicos. La influencia del extranjero fue definitiva para la integración de nuevas ciencias experimentales en las clasificaciones, y este proceso se desarrolló ya desde los años ochenta del siglo XVII aún bajo el reinado del último Habsburgo, el rey Carlos II, en los autores de los *novatores* que se manifestaron contra la escolástica en el sentido de que no expusieron sus textos en latín sino en idioma castellano y dispusieron sus nuevos descubrimientos, obtenidos a partir de experiencias personales o de experimentos científicos (tanto desde el punto de vista del contenido como desde el metodológico), en lugar del conocimiento basado en las autoridades.[26]

La observación de las artes y las ciencias desde un punto de vista histórico supuso un cambio esencial del siglo XVIII. Éstas dejaron de considerarse como algo estático y pasaron a ser vistas en su evolución histórica, sometida a los cambios del tiempo y marcadas por puntos álgidos y de derrota. Es cierto que ya a principios de siglo Antonio Acisclo Palomino de Castro y Velasco (1653-1726) se remitió al desarrollo histórico de la pintura para referirse a su calidad de *ars libe-*

25 Cfr. Raillard (2009).

26 Cfr. Rivera de Ventosa (1998), Barona/Moscoso/Pimentel (2003).

ralis, pero también lo es que siguió considerando las artes y las ciencias como entidades inalterables.[27] Los inicios de la consideración histórica de las artes se pueden encontrar a finales de los años cuarenta en el programa iconográfico del benedictino Fray Martín Sarmiento (1695-1771) para el Palacio Real, que contiene una referencia a los puntos álgidos de la historia intelectual española.[28] Ya de un modo más marcado contamos con el ejemplo de Feijoo, quien, en 1760, propuso en sus *Cartas eruditas y curiosas* una división sincrónica y diacrónica de las artes y las ciencias en función de los diversos lenguajes nacionales en la que aparecen esquematizados el auge y la decadencia de cada una de las disciplinas.[29] Conscientes del desarrollo histórico de las artes, algunos autores diferenciaron las posibilidades ideales de éstas y su realización práctica y se esforzaron por mejorarlas para reducir el abismo que separa la realidad y lo ideal.

6. La formación del concepto de las Bellas Artes en Francia y su influjo en España a lo largo del siglo XVIII

Francia en concreto contribuyó a la división de las disciplinas en bellas artes (*Beaux Arts*) y ciencias (*Sciences*), pues esta separación fundamental entre ambas tal y como la entendemos hoy en día se produjo también a finales del siglo XVII y principios del XVIII.[30] Dentro del marco de las discusiones francesas de la *Querelle des Anciens et des Modernes* se agruparon las cinco disciplinas poesía, música, pintura, escultura y arquitectura en un conjunto independiente que aún hoy en día consideramos como unitario y núcleo de aquello a lo que nos referimos como a *artes* o *bellas artes*. Al contrario que en Francia, en donde la división entre arte y ciencia se manifestó en una subdivisión en dos clases de disciplinas de contenido básicamente diferentes (por una parte las bellas artes y por otra las ciencias), en España la división no se hizo por de pronto en función del contenido de las disciplinas sino más bien en relación a un predominio de la práctica (*artes*) o de la teoría (*ciencias*). Cabe decir, por supuesto, que la actividad intelectual en las artes se determinó variablemente. Las artes mecánicas, al que nadie atribuía ni el más mínimo contenido intelectual, se convirtieron en un apartado completamente independiente de las artes y las ciencias. Pero el tema de la valoración de las artes mecánicas fue un tema muy discutido durante el último tercio del siglo XVIII. Teniendo en cuenta el retraso económico de España en relación con el extranjero, se discutió sobre el rango de las artes mecánicas. Los ilustrados españoles, influidos

27 Cfr. Jacobs (2001: 25-27).

28 Cfr. Jacobs (1996a).

29 Sobre los sistemas de las ciencias y las artes de Feijoo cfr. Jacobs (2001: 42-46).

30 Cfr. Kristeller (1952: 17-24).

por la correspondiente discusión sobre las *Arts et Sciences* en Francia, reconocieron en su revaloración un medio para superar el estancamiento de su país y aumentar la productividad económica.[31] En este sentido las *Sociedades Económicas de los Amigos del País* (creadas por todo el país en respuesta a un escrito de Campomanes) supusieron una aportación decisiva para la mejora económica de España.[32] Así se sustituyó el concepto de las artes mecánicas por expresiones del tipo *artes útiles*, *artes prácticas* o *artes necesarias*.

En la primera mitad del siglo XVIII sólo se encuentran intentos de emancipación de las bellas artes en las figuras de Ignacio de Luzán (1702-1754) y del benedictino Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro (1676-1764). El primero consumó en su *Poética* (Zaragoza 1737, ²1789) implícitamente la división entre ciencias y artes al presentar las bellas artes como grupo propio y homogéneo. Casi una década antes que Charles Batteux (1713-1780) en su influyente obra *Les Beaux Arts réduits à un même principe* (1746), Luzán consideró la imitación como el principio básico de las bellas artes;[33] pero, en cualquier caso, esa autonomía de las bellas artes y su separación de las ciencias que Luzán empieza a desarrollar concurren en su *Poética* con la tradicional consideración de la unidad de artes y ciencias, de modo que la autonomía de las bellas artes se vio claramente limitada por su subordinación a la política y la moral.[34]

La desarticulación del sistema de las artes liberales y de la formación de una nueva sistemática para las artes y las ciencias, se puede observar claramente en la obra de Feijoo: en sus escritos de la primera mitad de siglo recurre a las bellas artes y les atribuye diversas disciplinas; más adelante, a principios de los años cincuenta, las artes liberales y las bellas artes (música, pintura, escultura, arquitectura y retórica) parecen tener aún la misma validez; y finalmente a principios de los años sesenta Feijoo deja de referirse a las artes liberales y sólo considera las bellas artes poesía, música, pintura y escultura.[35]

Los años que se sucedieron hacia mediados de siglo resultaron ser importantísimos tanto en España como en Francia para la división de las artes y las ciencias. En Francia, por ejemplo, y a principios de los años cincuenta, los autores relacionados con la *Encyclopédie* llegaron a considerar definitivamente las *Beaux Arts* como un canon relativamente estable y compuesto por cinco disciplinas: poesía, música, pintura, escultura y arquitectura. Pese a la prohibición de la *En-*

31 Sobre esta discusión en el siglo XVIII cfr. Jacobs (2001: 61-70).

32 Sobre las *Sociedades Económicas de los Amigos del País* cfr. Jacobs (1996b: 52-62).

33 Luzán define la poesía como «[...] imitación de la naturaleza en lo universal o en lo particular, hecha con versos, para utilidad o para deleite de los hombres, o para uno y otro juntamente» (1974: 95).

34 Cfr. Luzán (1974: 117-129).

35 Sobre el desarrollo de la sistematización de las artes y las ciencias en la obra de Feijoo cfr. Jacobs (2001: 42-46).

cyclopédie en España, ésta fue intensamente recibida y tuvo una gran influencia, por supuesto no sólo en las ciencias y las artes. No es que los españoles tomaran al pie de la letra las clasificaciones de los autores de la *Encyclopédie* sino que las recibían más bien como sugerencias y catalizadores.

En comparación con el país vecino, en España el proceso de formación de las bellas artes y su emancipación de las ciencias tuvo lugar con unos años de retraso (es decir, hacia finales de los setenta y sobre todo durante los ochenta), pero eso no impidió que en la segunda mitad de siglo se alterara en España, mucho más que en Francia, no sólo la elección de aquellas disciplinas que se consideraban como bellas artes sino también su número, que ascendió de cuatro a un número máximo de ocho disciplinas. No sin restricciones podemos afirmar que entre los años sesenta del siglo XVIII y principios del XIX se creó en España un cierto consenso básico según el cual se consideraban seis disciplinas como pertenecientes al grupo de las bellas artes: poesía, retórica, música, pintura, escultura y arquitectura.

Llama la atención el hecho de que hasta principios del siglo XIX casi todos los autores españoles siguieran considerando la retórica como disciplina autónoma junto a la poesía, al contrario de lo que sucedió en Francia, en donde esta última no tardó en sustituirla. En cualquier caso, la integración de la retórica en el canon de las bellas artes en España no supuso de ningún modo solo un vestigio de los antiguos sistemas de las *artes liberales* o los *studia humanitatis*, sino más bien el resultado del interés que esa disciplina seguía despertando: en la segunda mitad de siglo, por ejemplo, aún surgieron un buen número de retóricas.[36] Por lo demás, la retórica en España pudo mantenerse durante tanto tiempo al lado de la poesía porque la valoración de ésta última no estaba tan metida en la conciencia de los españoles como en la de los franceses. La poesía, realmente, fue en muchos casos poco valorada en España y de ahí que muchos autores de la segunda mitad de siglo se ocuparan no sólo de su legitimación y valorización sino también de mejorar en general la opinión que esta provocaba.[37]

Existen muchas denominaciones para el grupo autónomo de las bellas artes: *artes bellas*, *artes de genio*, *artes de gusto*, *buenas artes* etc. La expresión *buenas letras* tuvo dos significados durante la segunda mitad del siglo XVIII: en primer lugar se utilizaba como sinónimo para *ciencias* en el sentido de formación enciclopédica, y en segundo lugar se refería a la formación adquirida a través de la literatura (conocimientos filológicos e históricos) y se utilizó como sinónimo del galicismo *bellas letras*. Al igual que en Francia, en donde la referencia a las *arts libéraux* se siguió manteniendo durante la segunda mitad del siglo, también en la España de aquella época se encontraba a menudo la expresión *artes liberales*, con la que se

36 Cfr. Aradra Sánchez (1997).

37 Cfr. Gunia (2008: 94-123).

hacía referencia a contenidos muy variados y en ocasiones incluso hasta a las bellas artes. Éstas se entendieron en España sobre todo como desarrollo y continuación de las *artes liberales*, que desde el Siglo de Oro se habían ido ampliando con nuevas disciplinas y aún seguían resultando válidas: la poesía se integró en los *studia humanitatis* y la retórica y la música pasaron a pertenecer a las *artes liberales*.

7. La mayor valoración de las artes gráficas en el siglo XVIII

También en el siglo XVIII los pintores y escultores consideraron sus disciplinas como *artes liberales* y fueron de hecho las que durante más tiempo mantuvieron este concepto bajo la denominación tradicional, conscientes los artistas de la continua y renovada polémica que desde el Renacimiento y hasta el siglo XVIII les afectó a ellos y a su deseo de que se reconocieran sus disciplinas como *artes liberales*. Hay que constatar también que los escritos del Siglo de Oro referentes a la mayor valorización de la pintura como *ars liberalis* tuvieron una intensa recepción en los tratados del siglo XVIII, porque los autores ilustrados se sirvieron de ellos como apoyos argumentales.

A la vista de estos hechos históricos resulta comprensible que para muchos autores españoles de los años ochenta las disciplinas de las bellas artes siguieran considerándose más bien como ciencias que como artes en el sentido de nuestra época y que siguieran surgiendo clasificaciones en las que se intentara conciliar las bellas artes con las artes liberales.

Fue a partir de la imitación idealizadora de la bella naturaleza cuando, implícita o explícitamente, se consideró las bellas artes como grupo y no fue hasta finales del siglo XVIII cuando algunos autores se distanciaron de esta teoría optando más bien por una imitación realista de la naturaleza o la consideración de las artes como entidad autónoma cuya realización afectaba de lleno a los artistas competentes.

La discusión sobre el rango de la pintura como *ars liberalis* continuó a lo largo del siglo XVIII. En la segunda mitad de siglo los artistas de la *Academia de San Fernando* se esforzaron por alejarse de los artesanos organizados en gremios, y en los años ochenta los académicos exigieron para sí el apelativo de *artista* o *artífice* y rechazaron el de *artesano*. También se exigió libertad para las artes y las ciencias: el deseo de libertad es también el mensaje esencial de un programa iconográfico ficticio surgido en los años ochenta y dedicado al tema de las artes y las ciencias en *La derrota de los pedantes* de Leandro Fernández de Moratín, cuyo asunto principal no son de hecho las artes y las ciencias sino los hombres en acción. A principios de los años noventa, y de nuevo en el marco de la *Academia de San Fernando*, el sentimiento de autovaloración artística adquirió una nueva dimensión gracias sobre todo al pintor y grabador Francisco de Goya y Lucientes

(1746-1828) y a su exigencia de una autonomía del artista individual que implicaba su alejamiento de los presupuestos de la Academia. Hacia finales del siglo XVIII, Goya rechazó todas las reglas e imperativos propios del campo de las artes, tal y como antes que él habían hecho algunos autores en el campo de la literatura. Goya hizo propuestas en un memorial de 14 de octubre de 1792 para la reforma de los estudios en la mencionada *Academia*.[38] Se distancia de su concepción clasicista y defiende la libertad artística individual y autónoma, rehusando las reglas clasicistas, pero siguiendo todavía el principio de la imitación. Con esta negación general de las reglas en la pintura, Goya pone en tela de juicio la legitimación de la *Academia de San Fernando* como lugar para impartir reglas. Al mismo tiempo define una nueva función de la enseñanza académica, al servicio del alumno, para que cada uno con su propio juicio y talento desarrolle su creatividad artística.

Goya no era el único que exigía libertad creativa para los alumnos de la *Academia de San Fernando*. Ya en 1756 el periodista Juan Enrique Graef había criticado en un artículo en su revista *Discursos mercuriales* los métodos de enseñanza clasicistas de la recién fundada *Academia*.[39] Los jóvenes no deberían exclusivamente copiar modelos existentes, sino desarrollar su fantasía a partir de un tema. Graef también reflexiona sobre la recepción adecuada de una obra de arte: los receptores no deberían juzgar la obra de arte según reglas universales sino según su propia sensibilidad. El sentimiento subjetivo, y no las reglas, es el que produce en el observador la impresión de la belleza. Graef pide la liberación del yugo de la imitación de modelos ejemplares preexistentes, para que los futuros artistas puedan convertirse en *inventores*.[40]

8. La revaloración de la música en el siglo XVIII

Pero no sólo los artistas de la *Academia de San Fernando* siguieron considerando sus disciplinas como ciencias sino también los músicos españoles. La problemática de la legitimación y revalorización que en el caso de la pintura sólo pudo lograrse tras un largo proceso de esfuerzos y luchas no tuvo apenas importancia en el caso de la música, gracias especialmente a su tradicional subordinación al grupo de las *artes liberales*. Las observaciones y tratados sobre la música de los autores españoles del siglo XVIII muestran las tendencias siguientes: hasta la segunda mitad del siglo un círculo más conservador definió a la música como a una ciencia, en oposición con un grupo más innovador de autores que clasificaron la

38 Cfr. Held (1966), Jacobs (2006: 297-299) y (2011: 202-203).

39 El artículo no tiene título, pero en el índice del tomo aparece el título «Academia de las tres Artes» (Graef [1756: 100]). Cfr. Jacobs (2006: 299-301).

40 Sobre el desarrollo del concepto de la *invención* en el siglo XVIII cfr. Jacobs (2005).

música dentro del nuevo sistema de las bellas artes. Muchos autores se esforzaron por aumentar la valoración de la música, y la gran relevancia social que se le atribuye puede comprobarse en el creciente interés reflejado en la presentación de temas musicales en toda clase de periódicos y escritos de la época.[41] Bajo el influjo de las corrientes empirista y sensualista, el efecto de la música sobre la sociedad fue siendo objeto de una atención cada vez mayor y el benedictino Feijoo llegó a atribuirle por ello el mayor rango de entre las bellas artes. En *El deleyte de la Musica, acompañado de la virtud, hace en la tierra el noviciado del Cielo*, en el cuarto tomo de las *Cartas eruditas y curiosas* (1753) Feijoo presenta la música como disciplina de las bellas artes (que denomina *artes recreativas* o *artes delectables*),[42] pero lo asombroso de este ensayo es que entre ellas otorga a la música el rango más elevado. La motivación de la mayor preeminencia de la música en comparación con las otras disciplinas la justifica el benedictino con su eminente función didáctica. Sus argumentaciones dan a entender, al menos indirectamente, que se sintió muy impresionado al comprender que el fuerte efecto emocional que la música provoca en el ser humano puede utilizarse para influir en su educación. Feijoo se basa principlamente en tres argumentos cuya veracidad se esfuerza en demostrar: en primer lugar, la consideración de que la música es la más noble y excelente de las bellas artes; en segundo lugar, que es la que más apela al ser humano, pues actúa a la vez sobre su cuerpo y sobre su alma; y en tercer lugar, que es de una utilidad altamente moralizadora, pues por su efecto paralizador de las pasiones y las tendencias viciosas acaba por conducir a la virtud.[43]

Es cierto que ya a principios de los años cuarenta (esto es, casi una década antes que Jean-Jacques Rousseau), Fray Martín Sarmiento, colaborador de Feijoo, llamó la atención sobre la estrecha relación entre el habla y el canto como una de las cualidades naturales de los hombres, pero lo hizo en cualquier caso sin poner en duda la pertenencia de la música a las ciencias. Desde los años setenta, y con motivo de las cualidades lingüísticas de la música, el jesuita Antonio Eximeno y Pujades (1729-1808) se opuso vehementemente a la consideración de la música como ciencia matemática y optó por subordinarla a las bellas artes.[44] Eximeno fue el primer teórico musical español que no dudó en calificar de errónea a la opinión —sustentada desde Pitágoras— de que la música tuviera una base de tipo matemático. Por lo demás, justificó con su propia experiencia (rasgo fun-

41 Cfr. Jacobs (2009).

42 Cfr. Feijoo (1765: t. 4, 1-37).

43 En *Música de los templos* de 1726 Feijoo describe el efecto extático, místico y religioso de la música: «[...] la música más alegre y deliciosa de todas es aquella que induce una tranquilidad dulce en la alma, recogiéndola en sí misma y elevándola, digámoslo así, con un género de rapto extático sobre su proprio cuerpo, para que pueda tomar vuelo el pensamiento hácia las cosas divinas» (1924: t. 1, 40).

44 Sobre las teorías de Sarmiento y Eximeno en el contexto de sus contemporáneos cfr. Jacobs (2001: 55-61).

damental, como es propio del siglo de las luces) el hecho de que no tuviera nada que ver con la práctica musical: la experiencia crucial que le desveló las cualidades verbales de la música fue el motete *Veni Sancte Spiritus* de Niccolò Jommelli (1714-1774) que oyó en la iglesia de San Pedro de Roma una mañana de Pentecostés. En su tratado *Del origen y reglas de la música*, Eximeno clasificó la música explícitamente en el marco de las bellas artes y la definió como «una pura prosodia»[45] en la que dominaban, en especial, los elementos de la lengua que producen placer al oído y pueden tocar las almas.[46] Muy al estilo de Étienne Bonnot de Condillac, Eximeno derivó música y lengua del «instinto humano»,[47] que distinguió del instinto animal, y de la misma manera explicó la inclinación a cantar y a hablar como un hecho innato en el ser humano.

Con el tiempo se fue dedicando cada vez más atención al efecto de las bellas artes en sus receptores. Sobre la música, por ejemplo, se discutió si afectaba sólo al oído o también al entendimiento. Antonio Soler (1729-1783), compositor del famoso *Fandango* y de excelentes sonatas, llegó incluso a considerar que el efecto que provocaba la música era más importante que su correcta sumisión a las reglas y, considerando extraordinario el efecto de la música sobre el receptor. La cuestión del efecto causado por las bellas artes dio lugar a las más diversas subdivisiones dentro de este grupo de disciplinas y a la ordenación jerárquica de cada una de ellas. Eximeno propuso hacia finales del siglo XVIII una jerarquía de las artes basada en su actuación sólo sobre el cuerpo o sobre el cuerpo y la mente a la vez; y el jesuita Esteban de Arteaga (1747-1799), por el contrario, partió de las cualidades inherentes a las artes y las subdividió en función de su modo de expresión predominante.

9. La correspondencia entre todas las bellas artes — un nuevo concepto totalizador de varias disciplinas

Bajo la influencia de Francia e Italia, pero también en relación con la propia tradición nacional, algunos autores españoles se dedicaron a estudiar las relaciones entre las diferentes artes y el modo en que éstas cooperaban entre sí. Muchos tratados dedicados a un arte concreto incluyeron reflexiones sobre otras artes y así se llevó a cabo una amplia discusión sobre asuntos y problemas estéticos en la que se traspasaban los límites de las determinadas disciplinas. La idea de la afinidad entre poesía y pintura promulgada en el Siglo de Oro siguió siendo considerada por muchos autores del siglo XVIII, que también apuntaron en varias

45 Eximeno (1978: 54).

46 Cfr. Eximeno (1978: 122): «[...] la música es un lenguaje puro que tiene sus fundamentos casi comunes con los del habla», y (1978: 166): «La música es un verdadero lenguaje».

47 Eximeno (1978: 170).

ocasiones las relaciones que unían la pintura con la música. Durante los años setenta y ochenta, aquellos autores para los que ocuparse diariamente de las artes se había convertido en un modo de vida se dedicaron a estudiar la correspondencia entre todas las bellas artes. Es el caso de Tomás de Iriarte, que apuntó en su *Epístola VII. Describe el poeta a un amigo su vida semifilosófica*, con fecha 8 de enero de 1776:

> Así pues, Fabio, el tiempo distribuyo
> (Dando á la obligacion primero el suyo)
> Entre la poesía y la pintura,
> La música y lectura.

La idea de la correspondencia entre las artes encuentra a su máximo representante en Gaspar de Molina y Saldívar, marqués de Ureña (1741-1806), que al igual que Iriarte practicó él mismo más de una de ellas.[48] En sus *Reflexiones sobre la arquitectura, ornato, y música del templo* (Madrid 1785) expone la idea de que en principio todas las bellas artes se corresponden entre sí por analogías. Así mismo, defiende la tesis de la analogía entre los colores y los tonos musicales y menciona el piano de colores del padre jesuita Louis-Bertrand Castel (1688-1757), en el que las notas están transcritas mediante colores añadiendo así un efecto visual a la impresión auditiva.[49] Al mezclarse los campos sensitivos también las fronteras entre las bellas artes se vuelven fluctuantes.[50] El marqués de Ureña no sólo exige que la música sagrada deba ajustarse a las reglas de la retórica[51] sino que también desarrolla casi una gramática musical en la que aplica a la música los términos gramático-retóricos con los que la describe y somete a clasificación.[52]

Por la misma época surgieron los primeros intentos de concepción de una obra de arte total en el género de la ópera, que empezó a considerarse como la cooperación sinestética de varias artes aisladas. Como fusión de las bellas artes la ópera fue más valorada que las disciplinas aisladas de las que estaba compuesta, y lo mismo sucedió en parte con el teatro. En su poema didáctico *La música* (1779), Tomás de Iriarte se esforzó por relacionar la música con el resto de artes: en su opinión, poesía, arquitectura, pintura, baile y música se mezclaban en el teatro musical y en la ópera en una armonía de las artes que aumentaba sus efectos

[48] El marqués de Ureña demostró un gran interés por la pintura y fue pintor él mismo. Además, aprendió a tocar varios instrumentos musicales, compuso sus propias obras y fue un gran erudito, versado sobre todo en los autores clásicos y profundamente interesado en varias disciplinas científicas. Cfr. Cambiaso y Verdes (1986: 127-132).

[49] Cfr. Molina y Saldívar (1785: 72).

[50] Cfr. Molina y Saldívar (1785: 86-87): «Finalmente hallarémos, que la Arquitectura, Pintura y Escultura, son Música de los ojos, como la Oratoria, Poética y Música, pintura de los oidos».

[51] Cfr. Molina y Saldívar (1785: 413).

[52] Cfr. Molina y Saldívar (1785: 374-386, 406-414). Sobre la relación entre la música y la retórica cfr. Liebert (1993).

hasta convertirlos en un «espectáculo ingenioso».[53] Las teorías de Esteban de Arteaga acerca de la ópera estaban influidas por Giambattista Vico.[54] En su obra *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano dalla sua origine fino al presente*, Arteaga define igualmente la ópera como confluencia de poesía, música, decoración, pantomima, sin que las disciplinas puedan ser separadas.[55] Es cierto que, según Arteaga, las artes tienen en común su imitación de la bella naturaleza, pero al mismo tiempo intercede en favor de una precisa distinción disciplinar. En sus *Investigaciones filosóficas sobre la Belleza ideal* (Madrid 1789), Arteaga admite la posibilidad de que un artista pueda manifestar con su arte medios de expresión propios de otra,[56] pero en cualquier caso hace especial hincapié en las fronteras que se levantan entre ellas. Cada una de las artes se manifiesta mediante unos medios expresivos que le son propios y que pueden emplearse en las otras artes de un modo muy relativo, o nada. Arteaga también hace mención al piano de colores de Castel, pero no lo hace como el marqués de Ureña, esto es, como ejemplo de la correspondencia entre las artes y de la fluctuación de sus fronteras, sino como ejemplo de la inadmisible —por inadecuada— transmisión de un arte a otra.[57] Como confluencia de las *artes imitativas* (música, poesía, baile y perspectiva que representa a la pintura), la ópera posee para Arteaga una calidad superior que la de las artes aisladas que la constituyen.[58]

Una característica especial de la reflexión de los ilustrados españoles acerca de la ópera es la función política que atribuyen a ésta.[59] En su *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España*, fechada en Gijón el 29 de diciembre de 1790, Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), por ejemplo, destaca la función didáctica y pedagógica en el sentido de la Ilustración: al igual que el teatro, la ópera debe ejercer una función equilibradora entre todos los estratos y capas de la sociedad.[60] La ópera, pues, se considera como un medio de igualación social en el que los valores e ideales de una sociedad ilustrada y al mismo tiempo constitucional se presentan de un modo tan representativo y simbólico como en el teatro.

53 Iriarte (1787: 243).

54 Cfr. Pastor Pérez (1991), Flor (1996: 18-19).

55 Cfr. Arteaga (²1785: t. 1, 1-2): «[...] un aggregato di poesia, di musica, di decorazione, e di pantomima, le quali, ma principalmente le tre prime, sono fra loro così strettamente unite, che non può considerarsene una senza considerarne le altre, nè comprendersi bene la natura del melodramma senza l'unione di tutte».

56 Cfr. Arteaga (1943: 23-32).

57 Cfr. Arteaga (1943: 51).

58 Para Arteaga, la ópera es el «último esfuerzo del ingenio humano y complemento de perfección en las artes imitativas» (1943: 104).

59 Cfr. Flor (1996: 16-18).

60 Cfr. Jovellanos (1924: t. 1, 480-500). Acerca de la discusión del valor moral y el supuesto peligro de la ópera para la moral en el siglo XVIII cfr. Álvarez Barrientos (1989), Flor (1996: 25-26).

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín (1989), «La música teatral en entredicho. Imitación y moral en algunos preceptistas de los siglos XVI a XVIII», en *Música y Teatro. Cuadernos de Teatro Clásico* 3, pp. 157-169.

ARADRA SÁNCHEZ, Rosa María (1997), *De la retórica a la teoría de la literatura (siglos XVIII y XIX)*. Murcia, Universidad de Murcia.

ARTEAGA, Esteban de (²1785), *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano dalla sua origine fino al presente*. 3 t. Venecia, Carlo Palese.

— (1943), *La belleza ideal*. Ed. por Miguel Batllori. Madrid, Espasa-Calpe (= Clásicos Castellanos, 122).

BACON, Francis (1864), *The Works*. Editado por James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. T. 1. Londres, Longman.

BARONA, Josep Lluís/Javier MOSCOSO/Juan PIMENTEL (ed.) (2003), *La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad*. Valencia, Universitat de València.

BAUER, Helga (1969), *Der Index Pictorius Calderóns. Untersuchungen zu seiner Malermetaphorik*. Hamburgo, Cram/Walter de Gruyter (= Calderoniana, 3).

BORGES, Jorge Luis (⁵1993), «El idioma analítico de John Wilkins», en id. *Otras inquisiciones*. Madrid, Alianza, pp. 102-106.

BUCK, August (1984), «Die *studia humanitatis* im italienischen Humanismus», en Wolfgang Reinhard (ed.), *Humanismus im Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts*. Weinheim, Acta Humaniora (= Mitteilung XII der Kommission für Humanismusforschung), pp. 11-24.

— (1987), *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen*. Friburgo/Múnich, Alber (= Orbis academicus, I, 16).

CAMBIASO Y VERDES, Nicolás María de (1986), *Memorias para la biografía y para la bibliografía de la isla de Cádiz*. Reedición de los dos primeros volúmenes, impresos en Madrid en 1829 y primera edición del tercer volumen inédito. Ed. por Ramón Corzo Sánchez/Margarita Toscano San Gil. Cádiz, Caja de Ahorros de Cádiz.

CHECA, Fernando (1983), *Pintura y escultura del Renacimiento en España, 1450-1600*. Madrid, Cátedra.

CUETO, Leopoldo Augusto de (ed.) (1925), *Poetas líricos del siglo XVIII*. T. 2. Madrid, Atlas (= Biblioteca de Autores Españoles, 63).

DÍAZ PADRÓN, Matías (1987), «Tres lienzos de las Artes liberales de Jacques Adriaensz Bakker en el Monasterio de San Lorenzo de El Escorial», en *Real Monasterio-Palacio de El Escorial. Estudios inéditos en conmemoración del IV Centenario de la terminación de las obras*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Estudios Históricos, pp. 261-270.

EXIMENO Y PUJADES, Antonio (1978), *Del origen y reglas de la música*. Ed. por Francisco Otero. Madrid, Editora Nacional (= Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 36).

FEIJOO Y MONTENEGRO, Fray Benito Jerónimo (1765), *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por mayor parte, se continúa el designio del Theatro Crítico Universal, impugnando, ó reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes*. 5 t. Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros.

— (1924), *Obras escogidas*. T. 1. Ed. por Vicente de la Fuente. Madrid, Rivadeneyra (= Biblioteca de Autores Españoles, 56).

FLOR, Fernando R. de la (1996), «Un canto cantártico, el teatro músico como utopía de la obra de arte total en la ilustración española», en Rainer Kleinertz (ed.), *Teatro y música en España (siglo XVIII). Actas del Simposio Internacional Salamanca 1994*. Kassel/Berlín, Edition Reichenberger, pp. 13-47.

FOUCAULT, Michel (1966), *Les mots et les choses*. París, Gallimard.

FRANZBACH, Martin (1965), *Lessings Huarte-Übersetzung (1752). Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des 'Examen de Ingenios para las Ciencias' (1575) in Deutschland*. Hamburgo, Cram/Walter de Gruyter (= Hamburger Romanistische Studien. Ibero-Amerikanische Reihe, 29).

GÁLLEGO, Julián (1976), *El pintor de artesano a artista*. Granada, Universidad de Granada.

GARCÍA-FRÍAS CHECA, Carmen (1991), *La pintura mural y de caballete en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial*. Madrid, Patrimonio Nacional.

GRAEF, Juan Enrique de (7 de enero de 1756), «Academia de las tres Artes», en id. *Discursos Mercuriales. Memorias sobre la Agricultura, Marina, Comercio, y Artes Liberales y Mecánicas*. T. 2, nº 7. Madrid, En la Imprenta de Musica por Juan de San Miguèl, pp. 73-99.

GUNIA, Inke (2008), *De la ‚poesía' a la ‚literatura'. El cambio de los conceptos en la formación del campo literatio español del siglo XVIII*. Madrid, Iberoamericana/Fráncfort del Meno, Vervuert (= La Cuestión Palpitante. Los siglos XVIII y XIX en España, 8).

HÄNSEL, Sylvaine (1991), *Der spanische Humanist Benito Arias Montano (1527-1598) und die Kunst*. Múnster, Aschendorff (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Reihe 2, 25).

HELD, Jutta (1966), «Goyas Akademiekritik», en *Münchner Jahrbuch der Bildenden Kunst* 17, pp. 214-224.

HELLWIG, Karin (1992), «Kunstliteratur in Spanien 1600-1700», en Sylvaine Hänsel/Henrik Karge (edd.), *Spanische Kunstgeschichte. Eine Einführung*. T. 2. Berlín, Reimer, pp. 79-103.

— (1996), *Die spanische Kunstliteratur im 17. Jahrhundert*. Fráncfort del Meno, Vervuert (= Ars Iberica, 3).

HUARTE DE SAN JUAN, Juan (1968), *Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften. Übersetzt von G. E. Lessing*. Nachdruck der Ausgabe Zerbst 1752 mit einer kritischen Einleitung und Bibliographie von Martin Franzbach. Múnich, Fink.

— (1976), *Examen de ingenios para las ciencias*. Ed. por Esteban Torre. Madrid, Editorial Nacional (= Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 14).

IRIARTE, Tomás de (1787), *Colección de obras en verso y prosa*. T. 1. Madrid, Benito Cano.

JACOBS, Helmut C. (1996a), «Das System der Wissenschaften und Künste in Fray Martín Sarmientos Bildprogramm des Palacio Real von 1747», en *Romanische Forschungen* 108, pp. 157-170.

— (1996b), *Organisation und Institutionalisierung der Künste und Wissenschaften. Die Akademiegründungen der spanischen Aufklärung in der Tradition der europäischen Akademiebewegung*. Fráncfort del Meno, Vervuert (= Editionen der Iberoamericana. Serie A, Literaturgeschichte und -kritik, 11).

— (2001), *Belleza y buen gusto. Las teorías de las artes en la literatura española del siglo XVIII*. Traducción de Beatriz Galán Echevarría. Madrid, Iberoamericana.

— (2002), *Divisiones philosophiae. Clasificaciones españolas de las artes y las ciencias en la Edad Media y el Siglo de Oro*. Traducción de Beatriz Galán Echevarría. Madrid, Iberoamericana.

— (2005), «Vom Entdecken zum Erfinden. Zur Begriffsgeschichte von *invención* im Kontext der spanischen Geniediskussion des 18. Jahrhunderts», en *Archiv für Begriffsgeschichte* 47, S. 61-88.

— (2006), *Der Schlaf der Vernunft-Goyas‚Capricho 43‘ in Bildkunst, Literatur und Musik*. Basilea, Schwabe.

— (2009), «La función de la música en la discusión estética de la Ilustración española», en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment* 32, pp. 49-73.

— (2011), *El sueño de la razón. El «Capricho 43» de Goya en el arte visual, la literatura y la música*. Madrid, Iberoamericana.

JOVELLANOS, Gaspar Melchor de (1924), *Obras publicadas e inéditas*. T. 1. Ed. por Cándido Nocedal. Madrid, Rivadeneyra (= Biblioteca de Autores Españoles, 46).

KOHUT, Karl (1977), «Der Beitrag der Theologie zum Literaturbegriff in der Zeit Juans II. von Kastilien. Alonso de Cartagena (1384-1456) und Alonso de Madrigal, genannt El Tostado (1400?-1455)», en *Romanische Forschungen* 89, pp. 183-226.

— (1978), «La posición de la Literatura en los sistemas científicos del siglo XV», en *Iberoromania* 7, pp. 67-87.

— (1981), «Literaturtheorie und Literaturkritik bei Juan Luis Vives», en August Buck (ed.), *Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980*. Hamburgo, Hauswedel, pp. 35-47.

— (2000), «Die Wissenschaften der Sprache in *De disciplinis libri XX*, von Juan Luis Vives», en *Romania una et diversa. Philologische Studien für Theodor Berchem zum 65. Geburtstag*. T. 1. Tubinga, Gunter Narr Verlag, pp. 679-697.

KRISTELLER, Paul Oskar (1951/52), «The Modern System of the Arts, A Study in the History of Aesthetics», en *Journal of the History of Ideas* 12 (1951), pp. 496-527; 13 (1952), pp. 17-46.

LIEBERT, Andreas (1993), *Die Bedeutung des Wertesystems der Rhetorik für das deutsche Musikdenken im 18. und 19. Jahrhundert*. Francfort del Meno/Berna/Nueva York, Peter Lang (= Europäische Hochschulschriften. Reihe XXXVI, 98).

LOPE DE VEGA (1975), *Arcadia*. Edición, introducción y notas de Edwin S. Morby. Madrid, Castalia (= clásicos castalia, 63).

LUZÁN, Ignacio de (1974), *La poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies (Ediciones de 1737 y 1789). Con 'Las memorias de la vida de don Ignacio de Luzán', escritas por su hijo*. Ed. por Isabel M. Cid de Sirgado. Madrid, Cátedra.

MARÍAS, Fernando (1989), *El largo siglo XVI. Los usos artísticos del Renacimiento español*. Madrid, Taurus (= Conceptos fundamentales en la historia del arte español, 5).

MOLINA Y SALDÍVAR, Gaspar de, marqués de Ureña (1785), *Reflexiones sobre la arquitectura, ornato, y música del templo, contra los procedimientos arbitrarios sin consulta de la Escritura Santa, de la disciplina rigorosa, y de la crítica facultativa*. Madrid, Joachín Ibarra.

PASTOR PÉREZ, Miguel A. (1991), «Arteaga y Vico. Génesis del arte total, la Opera», en *Cuadernos sobre Vico* 1, pp. 43-55.

PÉROUSE, Gabriel A. (1970), *L'Examen des Esprits du Docteur Jean Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*. París, Les Belles Lettres.

RAILLARD, Matthieu (2009), «The Masson de Morvillers Affair Reconsidered, Nation, Hybridism and Spain's Eighteenth-Century Cultural Identity», en *Dieciocho. Hispanic Enlightenment* 32, pp. 31-48.

REKERS, B. (1972), *Benito Arias Montano (1527-1598)*. Londres/Leiden, Warburg Institute (= Studies of the Warburg Institute, 33).

RIVERA DE VENTOSA, Enrique (1998), «Die ersten Auseinandersetzungen über das neuzeitliche Denken in Spanien», en *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 1. Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel. Italien*. Herausgegeben von Jean-Pierre Schobinger. Basel, Schwabe (= Grundriss der Geschichte der Philosophie. Ueberweg, 17. Jahrhundert 1/1), pp. 418-420.

SALINAS ESPINOSA, Concepción (1997), *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV, La obra del bachiller Alfonso de la Torre*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza (= Humanidades, 30).

SCHOLZ-HÄNSEL, Michael (1987), *Eine spanische Wissenschaftsutopie am Ende des 16. Jahrhunderts. Die Bibliotheksfresken von Pellegrino Pellegrini im Escorial*. Múnster, Lit-Verlag (= Kunstgeschichte, Form und Interesse, 12).

VIVES, Juan Luis (1785), Joannis Ludovici Vivis Valentini *Opera omnia*. Editado por Gregorio Mayans y Siscar. T. 6. Valencia, Monfort. Reimpresión Londres, Gregg 1964.

— (1990), *Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium*. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Übersetzt von Wilhelm Sendner unter Mitarbeit von Christian Wolf und Emilio Hidalgo-Serna. Herausgegeben, kommentiert und eingeleitet sowie mit Vives' Leben, Bibliographie und Personenregister versehen von Emilio Hidalgo-Serna. Múnich, Fink (= Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen. Reihe II, 28).

WICKERSHAM CRAWFORD, J. P. (1915), «The Seven Liberal Arts in Lope de Vega's *Arcadia*», en *Modern Language Notes* 30, pp. 13-14.

II

PROYECTOS

ACTA CONSTITUYENTE DE LA RED DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL HUMANISMO

Los abajo firmantes, profesores e investigadores de universidades alemanas y españolas, declaran haber constituido una red de investigación en torno a un tema de interés en el ámbito de la investigación cultural, histórica y literaria, que responde al título general de *Saberes humanísticos y formas de vida en la Edad Moderna europea / Humanistenwissen und Lebenspraxis in der früben Neuzeit*. Esta red tiene como objetivo el desarrollo de proyectos en coordinación, la formación de investigadores y el intercambio científico en todos sus aspectos entre los dos países.

Los integrantes de la red vienen teniendo contactos científicos desde el año 2008, cuando se dieron los primeros pasos en la Universidad de Münster, a iniciativa de los profesores Strosetzki y Cátedra. Con posterioridad, la definición de sus intereses y la nómina de sus integrantes se fijaron en el curso de dos reuniones científicas, en la Universidad de Münster (2008) y en la Universidad de Salamanca (2009). En este último año tanto los integrantes alemanes como los españoles, han mantenido consultas para formalizar todos los contenidos científicos y para seleccionar los correspondientes proyectos de investigación y crear un plan complementario de colaboración y de formación en el seno de la red.

En Zaragoza, donde se firma este documento, y durante el congreso «Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos», organizado por la Cátedra «Baltasar Gracián» de la Institución Fernando el Católico (15-17 diciembre de 2010), ha quedado aprobado el plan de investigación de la red para los próximos años, que consistirá en el desarrollo coordinado de los siguientes proyectos (en cuanto a la responsabilidad y participantes se indica solamente y en primer lugar el nombre de los investigadores principales):

— Profesora Dra. Mechtild Albert (Universität Bonn-Universidad de Bonn), *Das Wissen des Müssiggängers*.

— Profesor Dr. Emilio Blanco (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid), *Erasmus Hispanicus*. URJC-CM-2008-CSH- 3701.

— Profesor Dr.Fernando Bouza Álvarez (Universidad Complutense de Madrid), *Propaganda y representación. Lucha política, cultura de corte y aristocracia en el Siglo de Oro ibérico*. MICINN HAR2008-03678/HIST.

— Profesor Dr. Pedro Cátedra (Universidad de Salamanca/CiLengua), *Modelos intelectuales, nuevos textos y nuevos lectores en el siglo XV*. MICINN FFI2008-01563/FILO.

— Profesora Dra. Aurora Egido (Universidad de Zaragoza), *Baltasar Gracián y la cultura de su tiempo*. Grupo consolidado de la Diputación General de Aragón. H-48.

— Profesora Dra. Folke Gernert (Universität Kiel-Universidad de Kiel), *Okkultes Wissen und Wissenschaftlichkeit: Physiognomik und verwandte Disziplinen in der spanischen Literatur der Frühen Neuzeit (Spanien)*.

— Profesor Dr. Wolfgang Matzat (Universität Tübingen -Universidad de Tubinga), *Die Evolution des frühneuzeitlichen Naturbegriffs in Spanien und ihre Folgen für das Verständnis des Menschen und der Gesellschaft*.

— Profesor Dr. Christoph Strosetzki (Universität Münster-Universidad de Múnster), *Das Wissen des Kaufmanns*.

— Profesor Dr. Bernhard Teuber (Universität München -Universidad de Múnich) & Profesor Dr. Horst Weich (Universität München -Universidad de Múnich), *Oficio de amante, oficio de poeta. Humanistische Modellierung und literatische Inszenierung des Wissens von der Liebe im Siglo de Oro*.

— Profesora Dra. María José Vega (Universidad Autónoma de Barcelona), *Poéticas cristianas y teoría de la censura en el siglo XVI (II)*. MICINN FFI2009-1070.

Y para que así conste, los mencionados investigadores principales firman este protocolo de acuerdo y declaración de objetivos en Zaragoza, a 17 de diciembre de 2010.

Mechtild Albert
Emilio Blanco
Fernando Bouza
Pedro M. Cátedra
Aurora Egido
Folke Gernert
Wolfgang Matzat
Christoph Strosetzki
Bernhard Teuber
Horst Weich
María José Vega

LOS SABERES DEL OCIOSO: OCIO, SOCIABILIDAD Y SABERES EN EL SIGLO DE ORO

MECHTHILD ALBERT
Universität Bonn

1. Planteamiento

El presente proyecto se dedica a analizar la creciente relevancia que una cierta erudición enciclopédica de origen humanista adquiere en el marco del ocio cortesano y urbano, convirtiéndose en conocimientos generales. Estos datos 'eruditos y curiosos' alimentan la conversación entretenida a la vez que son difundidos por ella así como por la novela corta, ambientada precisamente en el marco de una sociabilidad culta, entre cortesana y urbana. El proyecto implica dos aspectos principales: por una parte, se trata de estudiar el prestigio de que gozaba el saber —enciclopédico, curioso, general— como objeto y ocupación del ocio en función de determinados modelos antropológicos como son el cortesano, el caballero o el entretenido, aspecto en el que resulta imprescindible contar con el entorno epistemológico de la época. Por otra parte, se trata de analizar en qué medida la novela corta contribuye, precisamente, a la divulgación de estos conocimientos básicos, presentándolos de manera discursiva y narrativa, es decir, tratándolos de manera retórica con vistas a los receptores. Por consiguiente, el presente proyecto abarca tanto cuestiones de orden sociocultural, antropológico y epistemológico, como otras de carácter discursivo, retórico y narratológico.

2. Cambio social y modelos antropológicos

En el curso de la transformación histórica de una sociedad estructurada de manera jerárquica a una sociedad diferenciada de manera funcional (según Niklas Luhmann), se observa la formación de una nueva clase 'media' urbana que comprende la baja nobleza y determinados oficios de gran prestigio.[1] En cuanto con-

[1] Últimamente, «nueva nobleza» y nueva cultura urbana han sido objeto de varios estudios de gran impacto; véanse entre otros Enrique García Santo-Tomás: *Espacio urbano y creación literaria en el Madrid de Felipe IV,* Madrid/Frankfurt, 2004; *Modernidad bajo sospecha: Salas Barbadillo y la cultura material del*

sumidores de literatura y de otros bienes de lujo, son ellos quienes crean una nueva cultura del ocio.[2] Este proceso conlleva una nueva valoración del ocio, del tiempo libre y de la sociabilidad, basada en una 'democratización' del *habitus* cortesano, tal como se refleja en la novela cortesana. Nuevas formas e instituciones de sociabilidad, situadas entre el ámbito público y el privado, tales como, por ejemplo, academias,[3] saraos y banquetes, configuran el marco de esta urbanidad que constituye una competencia cultural más allá de determinados oficios. En este sentido Juan Lorenzo Palmireno escribe en el prólogo a *El estudioso cortesano* (1573): «Yo no enseño Theología, ni medicina, sino una cierta facilidad de tratar con la gente». Este tratado y otros ensayos dedicados igualmente a la urbanidad de los letrados contribuyen a precisar la relación entre *vir aulicus* y *vir eruditus*,[4] entre erudición y cortesía, una relación de interés capital para nuestro proyecto. Gracias a su *Estudioso cortesano*, Juan Lorenzo Palmireno brinda unas instrucciones a los miembros de los «oficios» de formación universitaria —humanistas, juristas, predicadores, médicos—, tristemente célebres por su *gravitas* insociable, para adquirir una cierta urbanidad y competencia social, con vistas a integrarse en la vida social y hacer carrera.[5] Palmireno proyecta una unión ejemplar entre teoría y praxis, saberes humanísticos y formas de vida. Aparte de los modelos del cortesano y del estudioso «acortesanado» se plantea la cuestión del «oficio de burlas», es decir, del bufón o del gracioso,[6] en el marco de una amena sociabilidad urbana tendencialmente burguesa que ponen en escena muchas novelas.

siglo XVII, Madrid, 2008; (ed.), *Materia crítica: formas de ocio y de consumo en la cultura áurea,* Madrid/Frankfurt, 2009; Nieves Romero-Díaz, *Nueva nobleza, nueva novela: Reescribiendo la cultura urbana del barroco*, Newark, DE, 2002.

2 Véase Christoph Strosetzki, «Ocio, trabajo y juego. Aspectos de su valoración en algunos tratados del Siglo de Oro», en *Siglo de Oro. Actas del IV° congreso internacional de la AISO*, Alcalá, 1998, pp.1547-1553; Francisco Núñez Roldán, (ed.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad moderna*, Sevilla, 2007.

3 Véanse las publicaciones pioneras que Aurora Egido ha dedicado a este tema desde 1984.

4 Véase Emilio Bonfatti, «Vir aulicus, Vir eruditus», en Sebastian Neumeister, Conrad Wiedemann (eds.), *Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, Teil I, Wiesbaden, 1987, pp. 175-191.

5 Véase Richard A. Preto-Rodas, «The Works of Juan Lorenzo Palmireno: Popular Self-Help for the Young Social Climber in Renaissance Spain», *Hispania* 68/2 (1985), pp. 230-235; véase también Felipe E. Ruan, «Court, Market and the Fashioning of the *Galateo español*», *Bulletin of Hispanic Studies* 87/8 (2010), pp. 921-938.

6 Véase Fernando Bouza, *Locos, enanos y hombres de placer en la Corte de los Austrias: oficio de burlas*. Madrid 1991; Fernando Bouza y José L. Betrán, *Enanos, bufones, monstruos, brujos y hechiceros*, Barcelona, 2005; Barbara Kinter, *Die Figur des Gracioso im spanischen Theater des 17. Jahrhunderts*, München, 1978.

Con vistas a la nueva élite urbana, el concepto del *otium cum litteris*[7] originalmente aplicado al «sabio» humanista se amplía y se transforma, pues el *homo novus* urbano va a ser el eje de una dialéctica moderna entre *otium* y *negotium*.[8] Este nuevo ocio está centrado en la sociabilidad, la diversión y la formación cultural. La modelación de este ocio se efectúa a través de una literatura comprometida con el *prodesse et delectare* e interesada en transmitir elementos de erudición. Uno de estos libros híbridos, entre narrativa y poliantea, es el *Para todos* (1632) de Juan Pérez de Montalbán, que lo recomienda en el prólogo como lectura amena, útil y erudita, dirigida a lectores de todos los oficios, proponiendo asimismo un concepto de cultura general: «Llamo este libro, *Para todos*, porque es un aparato de varias materias, donde el filósofo, el cortesano, el humanista, el poeta, el predicador, el teólogo, el soldado, el devoto, el jurisconsulto, el matemático, el médico, el soltero, el casado, el religioso, el ministro, el plebeyo, el señor, el oficial y el entretenido hallarán juntamente utilidad y gusto, erudición y divertimiento, doctrina y desahogo.»

Otro hecho decisivo a la hora de idear nuestro proyecto es la relativa escasez de tratados de cortesía en el ámbito hispánico, señalada por Mercedes Blanco.[9] Desde principios del siglo XVII, la función didáctica de éstos es asumida, de manera tan entretenida como pragmática, por la novela, como lo ilustran obras representativas como el novelesco *Caballero perfecto* (1620) de Salas Barbadillo[10] o las *Navidades de Madrid* (1663) de Mariana de Carvajal, analizadas por Shifra Armon en cuanto «manual del cortesano» y escuela de cortesía.[11]

3. La novela corta áurea — una narrativa amena entre función sociocultural y epistemológica

En consideración de todo ello, el género de la novela corta áurea constituye un corpus revelador respecto a la cultura literaria y erudita, poseyendo al mismo tiempo un marcado carácter referencial por no decir 'realista'. El presente proyecto tiene por objeto analizar la discursivización y la divulgación de los saberes humanísticos a través de la novela corta con vistas a su dimensión sociocultural,

7 Véase Martin Baxmeyer, Michaela Peters y Ursel Schaub (eds.), *El sabio y el ocio. Zu Gelehrsamkeit und Muße in der spanischen Literatur und Kultur des Siglo de Oro*. Festschrift für Christoph Strosetzki zum 60. Geburtstag, Tübingen, 2009.

8 Véase el proyecto de Christoph Strosetzki.

9 Véase Mercedes Blanco, «Les discours sur le savoir-vivre dans l'Espagne du Siècle d'Or», en Alain Montandon (ed.), *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe,* Clermont-Ferrand, 1994, pp. 111-149.

10 *Ibid*., pp. 136-140.

11 Shifra Armon, «The Romance of Courtesy: Mariana de Carvajal's *Navidades de Madrid y noches entretenidas*», *Revista canadiense de estudios hispánicos* 19 (1994), pp. 241-261.

antropológica y epistemológica. Por una parte, la novela corta áurea constituye un modo polifacético de narración enciclopédica que transmite determinados saberes, poniendo en escena diversas formas —autoritarias o críticas, religiosas o profanas— de manejarlos. Por otra parte, la novelística —intrínsecamente relacionada, a través de la *cornice*, con un ocio sociable en cuanto práctica cultural—, permite observar la emergencia de un correspondiente tipo antropológico entre cortesano, estudioso y otros oficios.

Debido a su marcada referencialidad (*cornice*, arraigo en la sociabilidad urbana), su orientación didáctica (*exemplum*, casuística) y su permeabilidad discursiva (afinidad con géneros pragmáticos como p.ej. el diálogo), la novela corta se presta particularmente bien a la función de transmitir determinados saberes con vistas a su aplicación, relacionando saberes y uso. A nuestro modo de ver es este un aspecto altamente significativo que la rica investigación sobre novela corta áurea todavía no ha tomado en consideración.[12] La conexión entre narrativa breve y enciclopedismo es particularmente evidente en el caso de Cristóbal Suárez de Figueroa, traductor y adaptador de la *Piazza Universale* (1615) de Tommaso Garzoni y asimismo autor del texto híbrido, dialógico-novelesco, *El pasajero* (1617). El título de *Teatro popular* (1622) que Francisco Lugo y Dávila da a su colección de novelas subraya igualmente la afinidad entre géneros narrativos y enciclopédicos. Y por lo demás, como es sabido, Lope de Vega exige en sus *Novelas a Marcia Leonarda* que las novelas «habían de escribirlas hombres científicos o por lo menos grandes cortesanos, gente que halla en los desengaños notables sentencias y aforismos», estableciendo con ello una relación instructiva para nuestra óptica. Despreciada durante mucho tiempo como «estorboso bagaje de erudición impertinte» (F.A. de Icaza), la erudición humanística explayada en las novelas apenas se ha estudiado hasta ahora, a pesar del estudio pionero de Willard F. King sobre novelística y academias.[13] Unas de las pocas excepciones son sendos artículos de Julia Barella y Lia Schwartz.[14] Barella, editora de las *Noches de invierno* de Antonio de Eslava, analiza las múltiples fuentes de los elementos eruditos entretejidos tanto a la *cornice* como a los relatos, entre ellos Ravisio Textor, Alessandri, el Pinciano o Espinosa. Estos saberes abarcan tres ámbitos temáticos: ejemplos históricos de vicios y virtudes, tipología y fenomenología del amor

12 Véanse entre otros María del Pilar Palomo, *La novela cortesana. Formas y estructuras*, Barcelona, 1976; Evangelina Rodríguez Cuadros, *Novela corta marginada del siglo XVII. Formulación y sociología en José Camerino y Andrés del Prado,* Valencia, 1979; Jean-Michel Laspéras, *La nouvelle en Espagne au Siècle d'Or*, Montpellier, 1987; Fernando Copello, *Recherches sur la nouvelle post-cervantine de 1613 à 1624* (thèse). Paris, 1990; Begoña Ripoll, *La novela barroca. Catálogo bibliográfico (1620-1700),* Salamanca, 1991; Isabel Colón Calderón, *La novela corta en el siglo XVII.* Madrid, 2001.

13 Willard F. King, *Prosa novelística y academias literarias en el siglo XVII*, Madrid, 1963.

14 Julia Barella Vigal, «Las *Noches de Invierno* de Antonio de Eslava: entre el folklore y la tradición erudita», *Príncipe de Viana* 175 (1985), pp. 513-565; Lia Schwartz, «La retórica de la cita en las *Novelas a Marcia Leonarda* de Lope de Vega», *Edad de Oro* 19 (2000), 265-285.

(León Hebreo)[15] así como un sinfín de «curiosidades y costumbres bárbaras, hechos maravillosos y noticias de filosofía natural», procedentes en su mayoría de la *Silva* de Mexía. Por consiguiente, Barella cuenta las *Noches de invierno* entre las misceláneas eruditas. Con sus novelas publicadas en 1609, Eslava corresponde a una demanda de erudición enciclopédica, al servicio de una sociabilidad culta y de una conversación variada. Lia Schwartz, por su parte, interpreta la intertextualidad erudita en las *Novelas a Marcia Leonarda* con vistas a su función retórica y moral como «signo de la original renovación del género de la novela que efectuó Lope». A partir de ahí formula como desiderátum para la investigación futura: el intento de explicar la literaturización de saberes humanísticos bajo las premisas culturales del Siglo de Oro: «Lope es un digno representante de esa cultura del 'bricolage' que produjo el humanismo renacentista y debe ser reevaluado dentro de los parámetros establecidos por aquélla». Es este un punto de partida de nuestro proyecto que se propone estudiar la discursivización y la función de los saberes humanísticos en la novela corta áurea.

4. Enciclopedismo y narración

El nexo entre ocio, sociablidad y saberes implica una dinámica cultural que domina la cultura urbana del Siglo de Oro y que además muestra una clara tendencia a la secularización. La interacción de estos factores se articula sobre todo a través de la novelística, pues por una parte las novelas transmiten las correspondientes prácticas culturales, al ponerlas en escena, de manera mucho más eficaz que cualquier tratado teórico. Por otra parte, en el ámbito de las polianteas paraenciclopédicas se observa una tendencia hacia la ficcionalización y la narrativización, de acuerdo con la hibridación textual típica para el Siglo de Oro. A este respecto, José Enrique Laplana Gil ha formulado la hipótesis de que las misceláneas evolucionan, del Renacimiento al Barroco, en el sentido de una ficcionalización y literarturización de los contenidos eruditos.[16] Queda por comprobar, por lo tanto, esta convergencia entre géneros pragmáticos y literarios bajo el signo de una popularización de saberes humanísticos.

El «afán divulgador de las ciencias en un plano intermedio», constatado por Jalón[17] no sólo se pone de manifiesto en las misceláneas, género híbrido de gran

15 Véase el proyecto de Bernhard Teuber y Horst Weich.

16 José Enrique Laplana Gil, «Introducción» a Ambrosio Bondía: *Citára de Apolo y Parnaso de Aragón*, Huesca, 2000, vol. I, p. XXXVI, citado por Jonathan David Bradbury, «The Miscelánea of the Spanish Golden Age: An Unstable Label», en: *Modern Language Review* 105/4 (2010), pp. 1053-1071, p. 1054, n. 3.

17 Mauricio Jalón, «El *orden de las ciencias* en el siglo XVI y la *Plaza Universal*», *Península* 5 (2008), pp. 65-82, p. 73.

éxito entre el público lector,[18] sino también en la literatura de entretenimiento. Siguiendo a Menéndez Pelayo, la difusión de contenidos eruditos y enciclopédicos a través de géneros ficcionales como la novela o la novela corta, fue considerada tradicionalmente como señal de una «degeneración» de ambos —tanto del saber humanista como de las 'bellas letras'—. Nuestro proyecto, en cambio, se propone estudiar esta hibridación erudita para el género de la novela corta áurea e intentar una nueva valoración, teniendo en cuenta la función que desempeña para el lector urbano en el marco de una nueva cultura del ocio. La actualidad y potencialidad de estos saberes y de su transmisión literaria queda demostrada por el hecho de que censura e inquisición persiguieron tanto los libros protoenciclopédicos como las novelas, entre ellas las *Noches de invierno* (1609) de Eslava, *El viaje entretenido* (1603) de Agustín de Rojas o los *Diálogos de apacible entretenimiento* (1605) de Gaspar Lucas Hidalgo.[19]

5. Hipótesis

El proyecto «Los saberes del ocioso» parte, pues, de la hipótesis de que los saberes humanísticos transmitidos (o sea discursivizados y literaturizados) a través de la novela corta áurea constituyen un saber en vías de socialización que se aleja cada vez más de determinados oficios para formar parte integrante de una práctica cultural urbana. En este marco empieza a perfilarse un nuevo modelo antropológico, precursor del hombre de bien.

Publicaciones y comunicaciones (en vías de publicación)

Después de haber estudiado diversos aspectos de la sociabilidad del siècle classique francés, me dedico actualmente a cuestiones relacionadas con la discursivización de prácticas culturales en el Siglo de Oro.

Ambito francés

— «L'Eloquence du Corps. Conversation et sémiotique corporelle au siècle classique», en *Germanisch-Romanische Monatsschrift* NF 39, Heft 2, 1989, 156-179.

— «Mademoiselle de Scudéry et les remèdes de la mélancolie», en *Les trois Scudéry. Actes du colloque du Havre, octobre 1991*, ed. Alain Niderst, Paris: Klincksieck, 1993, 659-668.

[18] J. D. Bradbury, *op. cit.*

[19] Angel Alcalá, *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*, Madrid, 2001.

— «Du paraître à l'être. Les avatars de la conversation féminine dans *La Prétieuse*», en *Art de la lettre, art de la conversation à l'époque classique en France. Actes du colloque de Wolfenbüttel, octobre 1991*, eds. Bernard Bray, Christoph Strosetzki, Paris: Klincksieck, 1995, 233-244.

— «Madame Palatine et la politesse des nations», en *Le Même et l'Autre. Regards européens*, ed. Alain Montandon, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires, 1997, 71-86.

— «Le cabinet et ses variantes. Espaces privés dans les *Conversations* de Mademoiselle de Scudéry», en *Espaces domestiques et privés de l'hospitalité*, ed. Alain Montandon, Clermont Ferrand: Presses Universitaires, 2000, S. 33-51.

Publicaciones y comunicaciones recientes

— «Unterhaltung/ Gespräch» en *Ästhetische Grundbegriffe* 6, eds. Karlheinz Barck, Martin Fontius u.a., Stuttgart/Weimar: Metzler, 2005, pp. 260-281.

— «Entre el naipe y la rueca. La ociosidad femenina en el Siglo de Oro», en *El sabio y el ocio. Zu Gelehrsamkeit und Muße in der spanischen Literatur und Kultur des Siglo de Oro. Festschrift für Christoph Strosetzki zum 60. Geburtstag*. Eds. Martin Baxmeyer, Michaela Peters, Ursel Schaub, Tübingen Gunter Narr, 2009, 137-154.

— «Discurso gastronómico en la novela corta del Siglo de Oro», comunicación con motivo del XVII Congreso de la *AIH*, Roma,19.-24.7.2010.

— Organización del coloquio internacional *Sociabilidad y literatura en el Siglo de Oro* (Universidad de Bonn, 15.-17.6.2011), comunicación sobre «Sociabilidad y transmisión de saberes en la novela corta del Siglo de Oro».

— «Espacios de la sociabilidad en la novela corta del Siglo de Oro», comunicación con motivo del coloquio internacional *La formación del espacio en la literatura del Siglo de Oro*, Universidad de Mainz, 22.-23.7.2011.

— «Bestiarios y emblemática en *El día de fiesta* de Juan de Zabaleta», comunicación con motivo del VIII Congreso de la Sociedad Española de Emblemática, Universidad Complutense Madrid, 14.-16.9.2011.

EL ARTE DE PRONOSTICAR ENTRE SERIEDAD CIENTÍFICA Y CIENCIA OCULTA: LA TEXTUALIZACIÓN DE LA FISIOGNOMÍA EN LA LITERATURA ÁUREA ESPAÑOLA

FOLKE GERNERT
Universität Kiel

El presente proyecto de investigación se propone estudiar una serie de saberes herméticos o pseudociencias como la fisiognomía, la quiromancia y la metoposcopia que tenían una posición relevante en el sistema científico renacentista pero que entraron en crisis en época postridentina. Su caso es parejo al de otras disciplinas, como la astrología, que, desde el pensamiento analógico, proponen una interpretación de diversos signos que implican un determinismo de naturaleza astral o corporal.[1] Por extraño que parezca, el estatus científico de estas prácticas es tema de serias discusiones académicas a principios del siglo XVI, como lo demuestra entre otros muchos Alessandro Achillini, un conocido representante del averroísmo boloñés, en su *Quaestio de subiecto physionomiae et chiromantiae*, donde intenta demostrar: «primo, quod physionomia et chyromantia sunt scientiae» (1545: 152). Además de la legitimación curricular de la fisiognomía —que hace valer las más de las veces la autoridad de Aristóteles—,[2] los autores de estos tratados suelen problematizar en sus paratextos el conflicto entre predeterminación y libre albedrío.

Lo que me interesa analizar es la manera en la que la lectura de los signos corporales hace acto de presencia en la literatura áurea española y cuáles son sus variaciones, tanto desde un punto de vista diacrónico cuanto genérico. Pongo dos ejemplos de la primera mitad del siglo XVI: En el *Retrato de la Lozana Andaluza*, una obra erótica, genéricamente híbrida, la protagonista descifra signos corporales y signos celestes.[3] Es significativo cómo la misma Lozana resume, en el mamotreto XLII, sus variadísimos conocimientos médicos y mágicos entre los que

1 Véase Foucault 1968: 26: «Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre».

2 Consúltese al propósito Zambelli 1978: 65-66.

3 Véase Gernert 2011: en prensa.

destaca una serie de prácticas adivinatorias: «sé ensolver sueños, sé conocer en la frente la fisionomía y la quiromancia en la mano, y prenosticar».[4] Es particularmente llamativo que sea una mujer marginada la portadora de esos conocimientos, hecho con el cual el autor de la obra, un médico con ribetes de humanista, expresa su escepticismo frente a ellos y los relega al ámbito de lo cientificamente inválido.

Frente a la marginalización del saber fisiognómico y quiromántico en la obra delicadiana, encontramos una estrategia de textualización de estos saberes diametralmente opuesto en un curioso libro de caballerías titulado *Baldo* y publicado en 1542. En él, por medio del protopícaro Cíngar el autor anónimo lleva a cabo una especie de compilación de conocimientos fisiognómicos y astrológicos, parodiados en su hipotexto, el poema macarrónico *Baldus* de Teófilo Folengo.[5]

Posteriormente, en la literatura española del siglo XVII, también encontramos formas de ficcionalización del saber fisiognómico tanto serias como burlescas.[6] Creo que otro ejemplo de este último apartado puede ser muy revelador: Es bien sabido que los gemelos Julia y Eusebio, protagonistas de *La devoción de la Cruz* de Calderón, nacen con sendas señales de una cruz roja de sangre en el pecho («una cruz [...] tengo impresa, / en los pechos, pues los cielos / me han señalado con ella», vv. 331-336),[7] y que a renglón seguido de venir a este mundo son abandonados en el monte. Tras ser separados, ambos hermanos desarrollan personalidades violentas que les inducen a ser grandes pecadores, aunque se salvan a la postre, a pesar de sus crímenes, gracias a su devoción a la cruz que llevan inscrita en el cuerpo. Se trata de marcas de nacimiento que son objeto de análisis particular en los estudios de fisiognomía. De la misma manera que la astrología en *La vida es sueño*, esta pseudociencia en *La devoción de la Cruz* proporciona el trasfondo científico que explica en un primer momento la actitud violenta de los protagonistas. Sin embargo, el desenlace dramático supone una muy ortodoxa refutación de la base epistemológica del pensamiento fisiognómico en virtud de la salvación merced a los actos del propio Eusebio, capaz de vencer su inclinación a la violencia por su voluntaria determinación de abrazar el bien.

Otra manifestación de la actitud crítica hacía este tipo de saberes ocultos encontramos en Quevedo —basta con citar los oficios inventados por don Francisco con su ingenio conceptista en su *Libro de todas las cosas*—:

4 Delicado, *La Lozana Andaluza*, ed. Joset & Gernert 2007: 215.

5 Estoy preparando un artículo sobre «Lecturas del cuerpo: Textualización del pensamiento fisionómico en la ficción caballeresca» que se publicará en las actas del Simposio Internacional *Del pensamiento al texto. Estrategias de reflexión y de textualización entre la Edad Media tardía y el Siglo de Oro* que tuvo lugar en junio de 2009.

6 Hay que destacar los trabajos de Laplana 1996 y 1997 sobre aspectos de la fisiognomía en la literatura del siglo XVII, sobre todo en Gracián.

7 Calderón, *La devoción de la Cruz*, ed. Delgado 2000: 141.

> Todas las rayas que vieres en las manos, oh curioso lector, significan que la mano se dobla por la palma y no por arriba, y que se dobla por las junturas; y por eso están las grandes en las coyunturas y, desas, como es cuero delicado, resultan las otras menudas. Y para ver que esto es así, mira que en el pescuezo y frente, caderas, corvas y codos, y sangraduras, y nalgas, por donde se arruga el pellejo, y en las plantas de los pies, hay rayas. Y así había de haber, si fuera verdad, como hay quirománticos, nalguimánticos, y frontimánticos, y codimánticos, y pescuecimánticos y piedimánticos.[8]

Para complementar los resultados del análisis literario, estudiaremos desde una perspectiva de la historia de la lectura, cuál fue la recepción de este tipo de texto en la España altomoderna. Un indicio de la difusión de los tratados italianos en España son las bien documentadas compras de los representantes de Hernán Colón, quienes adquirieron en 1530 las *Anotationes Anatomiae* de Achillini.[9] Es además llamativo el interés de los jesuitas en trabajos fisionómicos del autor italiano: sabemos, por ejemplo, que están conservados en primer lugar en bibliotecas salmantinas: sabemos que el *Colegio Real de la Compañía de Jesús* en Salamanca poseyó los *Opera omnia* (1551) de Achillini; un ejemplar de la edición de 1545 perteneció al *Colegio de los Irlandeses* salmantino, fundado bajo dirección de los mismos jesuitas en 1592. Asimismo el estudio de inventarios de bibliotecas proporciona datos valiosos acerca de los lectores españoles de escritos fisionómicos y quirománticos: Bartolomé Barrientos, profesor de artes liberales era lector de las obras de Jean Taisnier;[10] el jesuita Juan Bernal Díaz de Luco leía a Indagine[11] y el Marqués de Astorga conservó en su biblioteca un ejemplar de la traducción francesa de Tricassio.[12]

La documentación de la difusión de estos saberes nos lleva a otra cuestión que es su legitimidad: Analizando la actitud de los inquisidores españoles frente a la astrología judiciaria, Pinto Crespo (1983: 288-289) ha mostrado que esta disciplina adivinatoria no fue rechazada de forma global, sino que los censores distinguían puntillosamente entre lo permitido y lo prohibido, condenando siempre lo que atañe al libre albedrío del hombre. Los defensores de la astrología como el médico llamado Gachapay, autor de una *Astronómica defensión*,[13] razonan de la misma manera que los valedores de la fisiognomía: La influencia de los astros no es —al igual que determinados rasgos corporales de los hombres— determinante,

8 Quevedo, *Libro de todas las cosas*, ed. García Valdés (1993: 429).

9 «Este libro costó en Roma 10 quatrines a 27 de setiembre de 1530 y el ducado d'oro vale 420 quatrines», véase el *Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español*: http://www.mcu.es/bibliotecas/MC/ CCPB/index.html (consultado el 1.10.2010).

10 Véase Gagliardi 2007: 33.

11 Véase Marín Martínez 1952: 263-326 y 1954: 47-84.

12 Véase Cátedra 2002: 390.

13 Véase Pinto Crespo (1983).

sino que indica una dirección o inclinanción. Al hilo de estos estudios sobre la legitimidad de la astrología, investigaremos tanto los índices de los libros prohibidos[14] como la documentación inquisitorial para determinar cuál era el estatus, historicamente variable, de las disciplinas que nos interesan.[15]

Eugenio Asensio (1988: 22) ha revelado que la Inquisición distinguía entre dos categorías de lectores en función de su capacidad lectora en latín. Esto significa que el mismo contenido estaba vedado o accesible según el idioma en el se encontraba redactado. En el caso de los manuales y tratados fisiognómicos y quirománticos nos las habemos tanto con publicaciones en latín, y por lo tanto autorizadas, como con traducciones. Éstas últimas, que a menudo conllevaban simplificaciones, se censuraron. Un buen ejemplo para documentar el estatus problemático de la Quiromancia a partir de la segunda mitad del siglo XVI lo proporciona el famoso hallazgo de libros emparedados en Barcarrota en agosto de 1992.[16] Junto con otros libros prohibidos como el *Lazarillo de Tormes*, la *Cazzaria* o la edición de la obras de Plutarco al cuidado de Erasmus, el lector librepensador quería esconder de los ojos de la Inquisición también el comentario latino de la quiromancia de Cocles de Patrizio Tricasso da Cerasari así como un manual quiromántico en italiano del mismo autor.

Bibliografía

Achillini, Alessandro, *Opera omnia in unum collecta*, Venecia, Girolamo Scotto, 1545.

Alcalá Galve, Angel, *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001.

Anónimo, *Baldo*, ed. Folke Gernert, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2002.

Asensio, Eugenio, «Censura inquisitorial de libros en los siglos XVI y XVII. Fluctuaciones. Decadencia», en *El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986)*, eds. María Luisa López-Vidriero & Pedro M. Cátedra, Salamanca, Universidad de Salamanca, Patrimonio Nacional y Sociedad Española de Historia del Libro, 1988, págs. 21-36.

Bujanda, Jesús Martínez de, *Index de l'Inquisition Espagnole: 1551, 1554, 1559*; Sherbrooke & Genf, Centre d'études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, Droz, 1984.

— *Index de l'Inquisition Espagnole: 1583, 1584*. Sherbrook & Genf, Centre d'études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, Droz, 1984.

14 Además del estudio clásico de Reusch (1885) proporcionan informaciones valiosas los volúmenes editados por Bujanda (1984).

15 Véanse a propósito de la censura de la literatur científica en los siglos de oro: Muñoz Calvo (1977), Márquez (1986), Caro Baroja (1990), Alcalá Galve (2001), Peña Díaz (2002) y Pardo Tomás (2003).

16 Véase la página WEB que pone a disposición todos los libros encontrados en forma digital: http://www.bibliotecadeextremadura.com/bib_barca.htm (consultado el 27.9.2010).

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La devoción de la Cruz*, ed. Manuel Delgado, Madrid, Cátedra, 2000.

CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990.

CÁTEDRA, Pedro M., *Nobleza y lectura en tiempos de Felipe II: la biblioteca de Don Alonso Osorio, Marqués de Astorga*, Valladolid, Junta de Castilla y Leon, Consejería de Educación y Cultura, 2002.

DELICADO, Francisco, *La Lozana Andaluza*, ed. Jacques Joset y Folke Gernert, Barcelona, Círculo de lectores, Galaxia Gutenberg, 2007.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa-Cecilia Frost, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968.

GAGLIARDI, Donatella, «La biblioteca de Bartolomé Barrientos, maestro de artes liberales», *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, vol. I (2007), págs. 1-69.

GERNERT, Folke, «Signos celestes y signos corporales en *La Lozana Andaluza*», en *Actas del XVII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Roma 2011 (en prensa).

LAPLANA GIL, José Enrique, «Un tratado de fisiognomía de 1650», *Scriptura*, vol. XI (1996), págs. 141-153.

— «Gracián y la fisiognomia», *Alazet: Revista de filología*, vol. IX (1997), págs. 103-124.

MARÍN MARTÍNEZ, Tomás, «La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)», *Hispania sacra*, vol. V (1952), págs. 263-326,

— «La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco. Lista de autores y obras», *Hispania sacra*, vol. VII (1954), págs. 47-84.

MÁRQUEZ, Antonio, «Ciencia e Inquisición en España del XV al XVII», *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 484 (1986), págs. 65-84.

MUÑOZ CALVO, Sagrario, *Inquisición y ciencia en la España moderna*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

PARDO TOMÁS, José, «Censura inquisitorial y lectura de libros científicos: Una propuesta de replanteamiento», *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, IL (2003), sin paginación. http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/issue/view/9.

— *Ciencia y censura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 1991.

PEÑA DÍAZ, Manuel, «Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)», en *De mentalidades y formas culturales en la Edad Moderna*, Madrid, Universidad, 2002, págs. 85-101.

PINTO CRESPO, Virgilio, *Inquisición española y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983.

REUSCH, Heinrich, *Der Index der verbotenen Bücher: ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bonn Max Cohen & Sohn, 1885,

QUEVEDO, Francisco de, *Libro de todas las cosas y otras muchas más*, ed. Celsa Carmen García Valdés, Madrid, Cátedra, 1993.

ZAMBELLI, Paola, «*Aut diabolus aut Achillinus*. Fisionomia, Astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico», *Rinascimento*, vol. XVIII (1978), págs. 59-86.

LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE NATURALEZA EN LA TEMPRANA MODERNIDAD Y LAS CONSECUENCIAS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE HOMBRE Y SOCIEDAD

WOLFGANG MATZAT
UNIVERSITÄT TÜBINGEN

La evolución semántica del concepto de naturaleza entra, en la modernidad temprana, en una fase muy compleja. Por una parte, la actualización del saber antiguo, típico para la época, se vincula con nuevos conocimientos adquiridos tanto a través de los descubrimientos geográficos como por los adelantos de las ciencias naturales. Por otra parte, nace una tensión dialógica entre estos saberes antiguos y modernos con la concepción cristiana de la naturaleza heredada de la Edad Media. Es así como la comprensión de la naturaleza vacila entre la noción ortodoxa de una fuerza creadora dependiente de la voluntad de Dios y la más moderna de un poder más o menos autónomo que constituye el alma viviente del universo. Y al mismo tiempo se da la posibilidad de valoraciones éticas distintas. En contraposición a la visión negativa de una naturaleza corrompida por el pecado original que marca el pensamiento cristiano, se acentúan las nociones de una naturaleza buena y ordenada que constituye una base normativa de la vida humana.

Partiendo de estos presupuestos el acento de la investigación se pondrá en cómo se elabora, a través del concepto de naturaleza, una nueva comprensión del hombre, de su ambiente y, sobre todo, de su existencia social. En cuanto al saber antropológico, el concepto de naturaleza brinda la posibilidad de fundar el ideal renacentista del *self-fashioning* —según el título del libro famoso de Stephen Greenblatt— en las facultades individuales del hombre que deben desarrollarse a través de la educación. Es así como aparece el concepto del individuo que basa su identidad en su propia naturaleza. Al mismo tiempo el ambiente natural se vuelve el modelo de una realidad distinta de los ambientes sociales creados por el hombre. Con esto se apoya la nostalgia de una existencia gobernada sólo por las leyes de una naturaleza comprendida ahora no sólo como creación divina, sino también como un código secularizado que contiene las normas más importantes para la modelación de la existencia vida humana. En la medida en que se acentúan las raíces naturales del hombre, cambia la visión aristotélica del hombre como *zoon políticon*, es decir como un organismo vivien-

te que necesita la sociedad para el desarrollo completo de su naturaleza. El planteamiento aristotélico cede el lugar ahora a una contraposición de la naturaleza y la sociedad que marcará el pensamiento moderno hallando sus formulaciones canónicas más tarde en la obra de Hobbes y de Rousseau. En cuanto al ámbito español, un ejemplo muy concreto de este cambio se da en las discusiones en torno al concepto del bárbaro, que representa un papel central en la justificación de la conquista de América. Mientras que los defensores de la Conquista como Sepúlveda designan a los indios como bárbaros para constatar en ellos un desarrollo incompleto de la naturaleza humana debido a la falta de organización social, sus antagonistas consideran a los indígenas americanos como ejemplos de una naturaleza no contagiada por el proceso corruptor de la sociedad.

Los planteamientos mencionados se aplicarán a una base textual diversificada. Por una parte se estudiarán textos que representan el saber filosófico y antropológico y su aplicación, entre ellos *De primera philosophia* de Luis Vives en el que se discute el concepto cristiano de la naturaleza como creacion divina teniendo en cuenta los nuevos saberes, y *Examen de ingenios para las ciencias* de Huarte de San Juan donde se acentúa la naturaleza corporal del hombre en detrimento de la explicaciones metafísicas de la existencia humana. Las Crónicas de la Conquista tendrán un lugar específico dentro de los textos estudiados, ya que en ellas se aplica el saber europeo a campos nuevos, tanto a formas de la existencia humana cerca de la naturaleza como a un ambiente natural lleno de maravillas, pero también frecuentemente hostil a las intenciones humanas. Por otra parte, se tendrán en cuenta las elaboraciones literarias de esta temática, con ejemplos de la novela pastoril, de la novela picaresca y la obra narrativa de Cervantes (sobre todo el *Persiles* y *Las novelas ejemplares*), ya que todos estos textos constituyen una vasta meditación sobre el lugar del hombre en la sociedad y la posibilidad de otras formas de la existencia —meditación que se basa en presupuestos distintos cada vez en cuanto a la naturaleza humana—. Así la novela pastoril expresa el nuevo ideal de una existencia lejos de la sociedad, mientras que la novela picaresca —por lo menos en el caso del *Guzmán de Alfarache*— muestra una vida social marcada por la corrupción de la naturaleza humana debida al pecado original. La obra de Cervantes es de especial interés, ya que frecuentemente pone en escena un diálogo de los discursos contemporáneos sobre la naturaleza como se muestra por ejemplo en *La Gitanilla*, donde, con respecto a la forma de vida de los gitanos, se contraponen las visiones de una naturaleza bárbara y de la naturelaza idealizada típica de la novela pastoril.

En resumen, el proyecto tiene la intención de indagar la fase inicial de un cambio profundo que atraviesa el concepto de naturaleza entre las épocas premoderna y la moderna. El marco de este cambio se da, por una parte, por la oposición entre una visión metafíscia del hombre como un ser dependiente de Dios y una visión científica que comprende el hombre como el producto de un

proceso natural que arranca en las formas primitivas de la vida para llegar a organismos cada vez más complejos. La emergente visión secularizada del hombre se vincula, por otra parte, con una concepción de la sociedad que ve en ella un fenómeno histórico y así no ligada obligatoriamente con la naturaleza humana. Más bien se desarrolla una oposición entre un estado natural del hombre y una existencia social en la cual el hombre se aleja cada vez más de sus necesidades básicas, entrando así en un estado de enajenación o sea —en las palabras de Sigmund Freud— de malestar en la cultura.

SABERES HUMANISTAS Y PRÁCTICAS EN LA ESPAÑA DE LA TEMPRANA EDAD MODERNA

CHRISTOPH STROSETZKI
Universität Münster

Como es sabido, una característica del Humanismo de la temprana Edad Moderna es la de situar al hombre como el centro de interés. Éste es contemplado no solo de manera general y teórica, sino también en sus apariencias concretas y ejecuciones prácticas. Los diferentes mundos cotidianos de índole laboral y privada son observados, descritos, comparados unos con otros y juzgados. Un buen ejemplo de ello es *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1587) del italiano Tomaso Garzoni. La palabra italiana «professioni» es traducida y parafraseada en una traducción alemana del año 1619 como «Professionen, Künsten, Geschäfften, Händlen vnd Handiwercken«, mientras que en la traducción española de Christóval Suárez de Figueroa del año 1615 se habla solo de «plaza universal de todas ciencias y artes«. En más de 700 páginas divididas en 153 capítulos se presentan no solo profesiones con sus correspondientes disciplinas del saber, sino también los más variados ámbitos de praxis cotidiana.

Se presenta, por ejemplo, el mundo de la corte y sus códigos de conducta para la conversación, para las comidas y para el juego, el ocio cortés y la holgazanería. En contraposición a esto se muestran también aquellas actividades más cercanas a la naturaleza que a la corte, como por ejemplo la del cazador, la del pastor, o la del jardinero. Leer en la naturaleza es para los astrólogos, los alquimistas, los intérpretes de sueños o los nigromantes un arte reglamentada que permite encontrar los momentos más oportunos para una boda, una medicación o un contrato de compraventa. Otro mundo es el de los grandes comerciantes, quienes han llegado a ser grandes personas de honor en ciudades como Venecia, Londres, o Barcelona. Estos no deben ser confundidos con los pequeños mercaderes, vendedores de sal o harapos. En el capítulo de Garzoni sobre la «Profession» del amor vendible, los proxenetas son presentados como vendedores que pueden llegar a poetas cuando describen los impulsos de los amantes. La obra de Garzoni *La piazza universale* es el caso singular de una visión general del universo humano cotidiano de carácter privado y profesional. Son numerosas las representaciones, en parte descriptivas, en parte normativas, de tipos de vidas

particulares que, junto con otros géneros literarios, pueden ser recogidas de manera útil. Entre los humanistas pueden encontrarse para numerosos ámbitos de conducta sus correspondientes tratados, que conforman un cierto a priori condicionado por el estado social y la cultura, que restringe a su vez el comportamiento y el reconocimiento.

En Garzoni se puede observar una revalorización de las profesiones, como Charles Taylor comprueba en referencia a la temprana Edad Moderna. Artesanos y en general los dedicados al trabajo manual no parecen ser menos valorados que el filósofo con su saber teórico, ya que la ciencia debe aportar comodidad o mejorar la situación del ser humano y ser útil para al «hombre común». La vida ordinaria o el natural amor propio no parece ser menospreciado en nombre de las supuestas actividades «más elevadas» o de motivos más espirituales, de manera que el dominio de la razón abstracta (o del entendimiento; véase Parte 5 Jerarquías) es relativizado.[1] A continuación se dará luz, en un marco aún general, a las relaciones específicas de los saberes humanísticos y las diferentes prácticas de la temprana Edad Moderna.

1. Registros de la realidad y campos semánticos

¿Qué graduación existe entre los polos opuestos de Saber y Praxis? ¿Hasta qué punto es la realidad siempre subjetiva, si aquello que despierta nuestro interés es real? Como realidad se perciben objetos cuando se establece una determinada relación con ellos. Así, hay muchos niveles de realidad. Se ocupa uno de un determinado nivel y pasa este a ser el único real y todos los demás desaparecen de nuestro campo de atención. Alfred Schütz caracteriza los niveles de realidad como campos semánticos cerrados: «La unidad de un campo semántico —de la vida cotidiana, del mundo de los sueños, del mundo de la ciencia, del mundo de la experiencia religiosa— estriba en la unidad de la vivencia o del estilo de conocimiento que le es propio. La unanimidad y la coherencia concerniente a este estilo están limitadas por lo tanto a un campo semántico determinado».[2] La transición de un campo semántico a otro se efectúa a través de un salto, en el cual se intercambia un estilo de vivencia por otro. La realidad del mundo de la vida diaria estructurada en campos semánticos es para el hombre un campo de acciones prácticas rutinarias. Aquí el puede intervenir activamente y emprender cambios, a la vez que queda limitado por los objetos, sucesos y acciones de otros hombres.

1 Véase Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt 1996, p. 498.

2 Alfred Schütz, Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz, UTB, 2003, p. 56. [Las traducciones de este autor aquí y en lo sucesivo son nuestras]

Se podría diferenciar entre campos semánticos de lo sagrado y lo profano, del Otium y el Negotium, de lo permitido y lo no permitido, de lo natural y de lo artificial.

2. De la singularidad de las prácticas

Los términos relevancia, concentración, oposición de valores, actitud y campo semántico explicitan la combinación de sujeto y objeto en la acción y el entendimiento. Mientras que hasta ahora la observación partía de los objetos, cambiará en adelante el punto de vista, partiendo este desde el hombre hacia los objetos, con lo cual queda de manifiesto en ambos casos una dependencia mutua. Precisamente en la observación de constantes en la realidad se hace evidente el significado de sus correspondientes contextualizaciones subjetivas. Alain Bodiou compara en su «Lógicas del Mundo» los Caballos de la Gruta de Chauvet y los que pintó Picasso en 1929 y 1939, entre los cuales dista un espacio de tiempo de casi mil trescientos años. A raíz de la modificación total del contexto, el «caballo» tiene en ambos casos un significado diferente. Mientras que en el primer ejemplo se trata de cazadores indefensos que pintan en grutas, bajo la luz de fuegos y antorchas, animales que son su alimento, sus compañeros, sus adversarios; en Picasso, desde su atelier y aprovechando la novedades de la química, aparecen estos animales como huellas de un mundo campestre y anterior a la técnica. Badiou muestra como lo mismo vale también para el amor cuando compara la primera noche de amor de Dido y Eneas en el libro IV de la *Eneida* de Virgilio con el dueto de amor del cuarto acto de *Les Troyens* de Berlioz. Tampoco aquí se allega Bodiou a las verdades constantes, sino a la singularidad de los mundos en los que surgen. Los mismos fenómenos tienen pues un significado completamente diferente dependiendo de las diferentes lógicas de los mundos que los rodean, con lo cual la «Lógica» en este sentido no es universal sino singular.

No solo la distancia temporal, sino también la espacial, caracterizan la correspondiente lógica de cada mundo. Con A. Schütz se puede diferenciar en primer lugar, entre una zona cercana y manipulable en la que los objetos pueden ser observados y palpados y en la cual la experiencia de su resistencia física es posible y en segundo lugar de aquellas cosas lejanas, que no pueden ser experimentadas a través de un contacto corporal pero que se encuentran en el campo visual. Las distancias determinan los tipos de relaciones. Se puede diferenciar entre relaciones como las que hay entre padres e hijos, relaciones amorosas, de amistad, en las cuales su reconstitución juega un papel importante. ¿Cuánto tiempo se puede, por ejemplo, ser padre, esposo o amigo *par distance*? De otra manera sucede en la relación gobernante-subordinado, productor-consumidor, entre los cuales el otro no se percibe de manera directa sino indirecta. El empleado de

correos que transporta mi carta es un valor anónimo funcional. Tampoco los contemporáneos son experimentados corporalmente en la actualidad.[3]

Alfred Schütz había presentado la **rutina** en el conocimiento de destrezas, saberes de usos y de recetas. Para su ilustración nos presenta el «agujero en la boca», al que uno se acostumbra lentamente una vez extraído el diente. Como saberes de hábitos de costumbres automáticas, evidentes y repetibles cuentan el cortar leña, afeitarse, escribir, tocar el piano, montar a caballo, sumar o hablar una lengua extranjera. El saber de las costumbres se manifiesta en lo cotidiano: «Un soldado anda diferente que un civil, un hombre de mar diferente que uno del interior, una prostituta diferente que una matrona».[4] El Saber de recetas constituye un nivel superior que no está limitado tan solo a destrezas, sino que requiere una recopilación de conocimientos y se demuestra en un leer en las huellas, en el caso de un cazador o en previsión de un posible cambio del tiempo, en el caso de un marinero.

Del mismo modo coloca Michel de Certeau la actividad en primer plano, señalando que detrás de la actividad no solo hay un ejercicio sino también un registro y lo demuestra en su escrito *L'ordinaire de la comunication* con la dependencia situacional de la comunicación.[5] Si bien reconoce ciertos «**registres de ces pratiques ordinaires**» que pueden ser determinadas por circunstancias antropológicas, sensoriales, espaciales, temporales, económicas, o otras. Independientemente del registro que se extraiga «l'essentiel de l'analyse devrait porter sur leur combinatoire subtile qui met en action et en scène un *faire avec, ici et maintenant*, c'est-à-dire un acte singulier lié à la situation et à des circonstances, à la présence d'acteurs particuliers. En ce sens, la culture ordinaire est d'abord une ***science pratique du singulier.***[6] Detrás pues de cada actividad se encuentra el ejercicio ordinario, un registro o un hábito. Aquí podríamos pensar en el concepto de **Habitus**[7] de Bourdieu, un estilo de vida expuesto a la vista, cuyas características permiten reconocer la posición social de cada uno dentro del ámbito comunitario. De manera que Bourdieu está familiarizado con la historia del concepto, como *habitus* en Tomas de Aquino o *hexis* en Aristoteles. Habrá de demostrarse cómo vivencias habituales, rutinas y registros llevan a una «science pratique du singulier.» ¿Qué significado tiene la distancia para los tipos de relaciones? ¿Qué diferencia hay si uno observa la naturaleza a través saberes permitidos o prohibidos, de recetas y costumbres, o si la idealiza como idilio pastoril o la evita

3 Véase Alfred Schütz, Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz, UTB, 2003, p. 114-116.

4 *Ibid*., p. 161.

5 Michel de Certeau, «L'ordinaire de la communication», en *La prise de parole*, Paris, Seuil, 1994, p. 180.

6 *Ibid*., p. 181.

7 Pierre Félix Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1982, p. 277.

como lugar peligroso e incivilizado? ¿Es el hábito de aquellos que leen e interpretan la naturaleza en un contexto de creación divina diferente al hábito de aquellos que la observan con objetivación científica?

3. Teoría y praxis

Cada tipo de **conocimiento** del mundo se basa en experiencias vitales **y se proyecta hacia el futuro** debido a sus tipificaciones en el sentido de «y-asi-otra-vez» y del «siempre-puedo-otra-vez». Cada situación actual tiene por ende un horizonte de futuro. «El conocimiento actúa como un esquema de comportamiento rutinario. Además también la acción está orientada hacia el futuro, por lo cual el desarrollo y el resultado de acciones típicos son enfocados como posibles, probables, o también como subjetivamente seguros».[8] En esto se crea una graduación de niveles muy amplia entre praxis y teoría. El paso de destrezas a saberes prácticos y de estos a «**recetas**» es imperceptible, como se puede comprobar según A. Schütz en proverbios parecidos a una receta o modos de trabajo en la equitación o en la cocina. No obstante, en este contexto, un libro de cocina ya no es una simple acumulación de recetas, sino una objetivación social de un saber específico, como también se puede encontrar en manuales donde se reflexiona teóricamente sobre prácticas.

La comparación con la receta de cocina que fija diferentes acciones en infinitivo e imperativo («mezclar», «verter», «hornear», etc.), la aplica también Michel de Certeau cuando muestra la ilustración de prácticas a través de un saber teórico.[9] Se puede pues diferenciar entre la línea de los ejercicios cada vez más generales, que abarca desde las destrezas, las costumbres, registros hasta las competencias y de sus tematizaciones teóricas. Certeau compara esto con la diferencia lingüística entre el acto de hablar y la competencia lingüística. **(parole und langue)**.

No los procesos de la concordancia sino precisamente **los de la discordia** son los que aquí resultan importantes. ¿Cuándo y cómo sublevan «les pratiques ou manières de faire quotidiennes» las reglas cotidianas y las reemplazan por nuevas? «Ce travail a donc pour objectif d'expliciter les combinatoires d'opérations qui composent aussi (ce n'est pas exclusif) une « culture » […] Le quotidien s'invente avec mille manières de *braconner.*»[10] Lo mismo vale también para un **discurso** dominante que determina las «**manières de faire**». Certeau explica cómo este pierde también su significado a través de las nuevas prácticas: «La maquinaria privilegiada de este modo puede ahora perder fácilmente su eficacia, a la que,

8 Alfred Schütz, Thomas Luckmann, *op. cit*., p. 328; a continuación ver p. 162.

9 Véase Michel de Certeau, *Theoretische Fiktionen*, Wien, Turia+Kant 1997, p. 38f.

10 Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*, Paris, Gallimard 1990, p. XXXVI.

según Foucault, le debe sus, en un principio, pequeños e imperceptibles avances. Una vez que se ha alzado del oscuro estrato en el que Foucault sitúa los mecanismos definitorios de la sociedad, se encontraría pronto en la posición de una institución, la cual también **comenzará pronto a ser colonizada por prácticas aún mudas**. En efecto, el sistema de disciplinarización y control que se formó a partir de antiguas prácticas del siglo diecinueve, son hoy en día «**vampirizadas**» por otros procedimientos, que recién estamos descubriendo.»[11] Cabe preguntarse cómo pueden derrocarse definitivamente los sistemas de reglas de discursos a través de las diferentes prácticas concretas.

Que **disciplinas del saber** y sus prácticas correspondientes podían entrar **en concurrencia** entre ellas ya quedaba claro en la contemplación del individuo, el cual, dependiendo del tiempo y la situación puede cambiar —por ejemplo del campo semántico religioso al militar— y en la valorización de estos saltos de un campo semántico a otro, con lo cual se planteaban las preguntas de por qué algunos campos semánticos ganan **relevancia** a costa de otros y a través de qué prácticas «colonizadoras» se llama la **atención**. ¿Qué condiciones de competencia y rivalidad existen entre los campos semánticos del proyecto que nos ocupa? ¿Vampirizan, por ejemplo, las practicas de los saberes prohibidos las de los permitidos? ¿O las prácticas de los artesanos y especialistas colonizan las pretensiones teóricas de los filósofos y colocan con ello la jerarquía medieval patas para arriba? La praxis del comerciante de la temprana Edad Moderna capaz de sobrepasar cualquier distancia cambió la «lógica de su mundo»?

4. Diferencias orientativas

Partimos ahora del concepto de «Diferencias dominantes» acorde a la teoría de sistemas de Niklas Luhmann[12] a fin de caracterizar la estructura semántica básica de los dominios semánticos y esferas de acción. Como ejemplo ilustrativo de las diferencias dominantes Luhmann cita la teoría del darwinismo, la cual está organizada en base a la oposición de variación y selección.[13] Estos tipos de estructuras binarias son las que caracterizan por ejemplo el sistema social de tratamiento en la temprana Edad Moderna, en el cual las características distintivas de las formas de vida aristocrática se definen a través de la oposición con lo «ordinario», «campestre». También en las sociedades modernas, funcionalmente diferenciadas y con macro sistemas como el derecho, la ciencia, la política y la economía se compar-

11 Michel de Certeau, *Theoretische Fiktionen*, Wien, Turia+Kant 1997, p. 36.

12 Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1992, pp. 194, 199.

13 Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M., 1984, p. 19.

ten continuamente puntos de vista delimitadores y clasificadores.[14] Para la sociedad de la temprana Edad Moderna es característico encontrarse en un estado de transición entre una sociedad estamental estructurada en estratos sociales y una de diferencias funcionales. Los sistemas de acción y conocimiento tratados en cada uno de los proyectos particulares pueden caracterizarse a través de las siguientes diferencias orientativas.

5. Jerarquías y dependencias

La temprana Edad Moderna es una época de una reforma fundamental del sistema de saberes, en cuyo transcurso el sistema se diferencia, y por otro lado las dependencias entre los sistemas particulares son redefinidas. Todas las prácticas, sus reglas fijadas y sus correspondientes ámbitos del saber dependían en la Edad Media de la teología y de su ética, sobre las cuales se erigían. Pero ahora el proceso de secularización comienza a poner en cuestión el hasta entonces sobreentendido arraigo religioso y ético tanto de las prácticas como de los campos semánticos. El éxito y la eficacia se ofrecen ahora como las nuevas máximas. Se convierte en un tema de discusión si la razón de estado de Maquiavelo no es compatible también con otros ámbitos. Gracián, por ejemplo, habla de una «Razón de Estado de ti mismo». La separación de los diferentes ámbitos del saber y de las prácticas sociales de la teología y de la ética y su revalorización en aumento juegan un papel en todos los proyectos particulares.

Pero la dependencia de las autoridades de la teología y de la filosofía puede ser también relativizada a través de un cambio de atención. En algunos ámbitos se dedica progresivamente al empirismo y la matemática. Cada vez se tiene más en cuenta el conocimiento adquirido a través de experiencias y observaciones, que pareció adecuado para relativizar cualquier tipo de autoridad o legado. El ejemplo más conocido para ello son las investigaciones anatómicas recientemente surgidas que se remiten a las experiencias de disección de cuerpos humanos. Otro cambio de paradigma se encuentra en la matematización y cuantificación de los ámbitos del saber. Este se hace evidente allí donde la *mímesis* del pintor parte de un inventario geométrico y aritmético del objeto. Se esperara pues que se puedan observar los desarrollos pertinentes en los diferentes proyectos particulares.

Si se observa la jerarquización de los ámbitos del saber difundida en España en el S.XVI, llama la atención que la contraposición de arriba y abajo viene marcada por la contraposición entre entendimiento y cuerpo: mientras más grande es el porcentaje espiritual más se valora ese ámbito del saber. Se pone especialmente en relieve cuando disciplinas o profesiones pretenden escalar en la jerar-

[14] Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1997, p. 606.

quía. Se reconocía que los niveles más inferiores eran conquistados por los *oficios* de cuyas reglas podía uno apropiarse en un par de horas. Entre estos se contaba a menudo también el trabajo de comerciante. Las *artes mecanicae* tenían que ver con objetos y trabajos corporales, entre las cuales se contaba, por ejemplo el trabajo del albañil. Sobre ellas se encontraban las artes liberales con el *trivium* compuesto de gramática, retórica y lógica y el *quadrivium* formado por la aritmética, la geometría, la música y la astronomía. Las *artes liberales* no servían para la ganancia de dinero ni ninguna otra meta concreta y eran por ende ejercitadas por personas libres. En ello se diferenciaron de las ciencias de las altas facultades, donde la medicina estába al servicio de la salvación de las almas, la medicina de la salud corporal y la jurisprudencia del orden estatal.

Si entonces el escultor, el pintor o el estratega se sentían menospreciados en su condición de representantes de las artes mecánicas, luchaban por medio de numerosos argumentos para poder ser elevados al círculo de las *artes liberales*, o incluso por encima de ellas. Digno es de mención hasta qué punto la oposición entre entendimiento y cuerpo influye en la ordenación jerárquica de los ámbitos del saber, de los campos semánticos y de las prácticas de los proyectos parciales, en el marco conflictivo del arriba y abajo.

Taylor observa —como se mencionó anteriormente— una revalorización de esta jerarquía en la Edad Moderna y ve el ideal de la teoría —es decir, el ideal de comprensión del orden cósmico a través de una contemplación reflexiva— reemplazado por la nueva meta: hacer más fácil la situación del hombre para servir a las necesidades cotidianas. Sin embargo, él deduce del *Novum Organum* (1620) del inglés Francis Bacon, que lo que era antes clasificado de poca importancia es elevado a norma y lo que se situaba en una posición superior es criticado como objeto de una aspiración vanidosa de prestigio. Extrae la tesis de otro libro inglés *Certain philosophical Essays* (1661), de Robert Boyle, de que experimentados profesionales y artesanos aportaron mucho más al avance de la ciencia que el filósofo con todo su ocio.[15] Esta es seguramente una trasposición de valores típica del mundo anglosajón. Si puede haber enfoques similares en el ámbito español, que corrijan el esquema del área conflictiva entre arriba y abajo mencionado en el párrafo anterior, habrá de ser sacado a la luz por el presente proyecto.

[15] Véase Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt, 1996, p. 378.

OFICIO DE AMANTE, OFICIO DE POETA: APUNTES PARA UN PROYECTO DE INVESTIGACIÓN EN VÍAS DE GESTACIÓN

BERNARDO TEUBER Y HORST WEICH
Universität München

1. Amor y saber

En nuestro proyecto queremos reconstruir los saberes de los humanistas acerca del amor y de la poesía bajo un punto de vista muy particular: ¿Cómo se manifiestan y cómo se entretejen estos dos campos conceptuales en la imaginación literaria del Siglo de Oro? ¿Y por qué existen tan notables afinidades e interferencias entre estas dos esferas aparentemente separadas? Los saberes acerca del amor (y, en menor grado, acerca de la poesía) se concretizan, a nivel teórico, en los diálogos literarios y en los tratados al respecto, que muchas veces proceden de Italia; pero, a nivel práctico, también hay que tomar en cuenta que la temática invade textos literarios pertenecientes a los géneros más variados y, en particular, a la poesía lírica ya que con gran frecuencia la poesía áurea es poesía de amor. Por ello la poesía atribuye un papel («rol») determinado tanto al amante como al amado. Y, por añadidura, también el mismo sujeto de la enunciación (el «hablante») se atribuye un papel determinado que permite caracterizarlo como un sujeto amante, como un sujeto poetizante, o como los dos a la vez.

2. Oficio de amante

De aquella constelación emerge el modelo de un verdadero *oficio* (en el sentido de un encargo oficial o profesional); este oficio, por supuesto ficticio, se nutre de un saber específico y se moldea en estrecha analogía con las profesiones por así decir «verdaderas», las cuales se encuentran ancladas en la realidad social situándose en el terreno de las artes liberales o mecánicas (como por ejemplo los oficios del *letrado*, del *soldado* o del *zapatero*). En el *Diccionario* de Covarrubias leemos al propósito: «Oficio. Vulgarmente sinifica la ocupación que cada uno tiene en su estado, y por esso solemos dezir del ocioso y desacreditado, que ni tiene oficio ni beneficio.» El *oficio* suele estar ligado a la pertenencia a un determinado estatus social y sirve para ganar dinero. En el caso del *oficio de amante*

e igualmente en el del *oficio de poeta* topamos, al contrario, con declaradas formas de «autoestilización» (*self-fashioning*) que no reflejan una realidad social inmediata sino que constituyen construcciones imaginarias; tanto más estas construcciones imaginarias necesitan legitimarse mediante referencias patentes a las formas concretas de vida y a los contenidos del saber cultural de la época. En el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, por ejemplo, la protagonista (la llamada «esposa»), que al principio se había descrito como pastora, termina declarando abiertamente: «Ya no guardo ganado / ni ya tengo otro officio / que ya sólo en amar es mi exercicio.» La pastora ha dejado su antiguo oficio para adoptar desde ahora en adelante el *oficio de amada* y está claro que las expresiones que emplea aluden al ambiente del prostíbulo. De hecho, ya en *La Celestina* y en *La Lozana andaluza* advertimos que las actividades relacionadas con el amor o con su procuración se conciben regularmente como *oficios* establecidos (el arte de tejer en el caso de la Lozana y el proxenetismo en el caso de Celestina). A esta peculiaridad parece corresponder la observación de que los amantes pueden llevar su propia *librea* que equivale a un traje de oficio o uniforme. La librea no sólo indica claramente el estado de ánimo de los amantes sino que también oculta, a modo de disfraz, su vida anterior para otorgarles de pronto una nueva identidad personal (piénsese, por ejemplo, en los disfraces de *La Diana* o de *La noche oscura*). Llevar una librea insinúa entonces que entregarse al amor significa ejercer un oficio determinado y, por lo tanto, dedicarse a una actividad socialmente reconocida. El saber acerca del amor aspira a institucionalizarse como un oficio imaginario que copia las reglas vigentes en la sociedad contemporánea pero que al mismo tiempo las subvierte.

3. La naturaleza del amor

En muchos tratados del Siglo de Oro el amor suele clasificarse, por lo general, según tres categorías fundamentales, a saber, el *amor lascivo*, el *amor honesto* y el *amor contemplativo*. Hay que relacionar esta tripartición con la dicotomía entre un *amor lícito* y un *amor ilícito* que ya encontramos en los escritos de Juan de Mena, pero también con la distinción por parte de la teología moral entre comportamientos amorosos *según natura* («secundum naturam») y *contra natura* («contra naturam»). En cuanto al *amor contemplativo,* la arraigada clasificación puede incluso ampliarse por un tercer atributo, el de lo *sobrenatural* («supra naturam»). Encontramos, entonces, tres formas del amor: 1° una forma del amor que aspira únicamente al placer y gozo sensuales y que se ubica tanto en el campo de las prácticas heterosexuales como en el de las homosexuales; 2° una forma del amor que aspira esencialmente a la procreación dentro de un matrimonio legítimo y 3° una forma del amor que aspira a la unión del ser humano con la

divinidad. Mientras el *amor honesto* se encuentra claramente en consonancia con la *aurea mediocritas* («mediocridad dorada») horaciana y la *mesotes* («medianía») aconsejada por la ética aristotélica, el *amor lascivo* y el *amor contemplativo* obviamente transgreden los límites de la medianía y pecan por su exceso. Por este motivo vale profundizar en nuestra reflexión para averiguar si los dos polos extremos del amor (*amor lascivo* y *amor contemplativo*) que se oponen a su forma mediana (*amor honesto*), no se tocan precisamente en los márgenes. De todos modos nos parece llamativo el hecho de que un sujeto orientado exclusivamente hacia el amor aparezca a la vez en el campo del hedonismo literario, por una parte (*La Celestina* y *La Lozana andaluza*), y en el ascetismo de la mística amorosa, por otra (véase más arriba la cita del *Cántico espiritual*).

4. Amor y poesía

Es un tópico bien conocido que los amantes se transforman en poetas para cantar sus amores en versos líricos. Uno de los ejemplos más notables nos lo brinda la poesía bucólica en la que los pastores nada más que enamorarse se convierten forzosamente en poetas. Pero también en la octava rima de Boscán que comienza con el verso «En el lumbroso y fértil Oriente . . .», se afirma acerca de Venus, diosa del amor, que «ésta fundó las cumbres de Parnaso, / y los templos que en Cipro se levantan». Así Venus viene a ser titulada simultáneamente como dueña del Parnaso y de la isla de Cipro; como se sabe el Parnaso es el monte de los poetas y la isla de Cipro la patria del culto al amor y, por ende, de los amantes. Mas en las obras literarias no sólo existe la relación amorosa que se establece entre el sujeto poetizante y su amada o su amado, sino que también el poeta mismo puede iniciar una relación amorosa con la poesía, la cual es imaginada con un cuerpo de mujer del cual el poeta se enamora: «La poesía... a mi parecer es como una doncella tierna y de poca edad y en todo estremo hermosa» (*Don Quijote* II,16). A partir de la citada observación cervantina será oportuno analizar en qué medida los propios textos líricos acusan un enlace afectivo y sentimental entre el sujeto de la enunciación y la poesía como tal. El saber acerca del amor y el saber acerca de la poesía se presuponen mutuamente y a menudo los papeles o «roles» que de ahí resultan son intercambiables.

5. Selección de un corpus literario

El corpus de textos que se presten a un análisis exhaustivo debería comprender, por un lado, documentos teóricos e informativos como los tratados filosóficos y de amor (frecuentemente, como se decía, de procedencia italiana), pero tam-

bién comentarios poetológicos (por ejemplo sobre la poesía de Garcilaso) o reflexiones moralistas (como las de Gracián); por otro lado, habrá que tomar en cuenta obras líricas y narrativas. Tendremos que preguntarnos si estos textos de ficción contienen de manera explícita o implícita doctrinas sobre el amor o la poesía y de qué modo estas doctrinas están vinculadas entre sí. Además, podrán incluirse en el corpus textos dramáticos, en particular fuentes pertenecientes a la comedia de capa y espada, lo cual permitirá ampliar nuestro campo de observación según los avances y resultados de la investigación. Es de suponer que en todo este terreno influye en alto grado el conflicto entre las actitudes de la estrategia y de la táctica (C. von Clausewitz), entre la legítima apropiación (S. Greenblatt) y la astuta caza furtiva (M. de Certeau), entre el asentimiento patente a las autoridades consagradas (H. Bloom) y la parodia cómica que se compromete a profanar las certidumbres del canon vigente (M. M. Bajtín). Y para concluir: durante todo el Siglo de Oro, temporada tan sacudida por las numerosas crisis ecónomicas y monetarias que ha conocido la España de los Austria, ni el oficio de amante ni el de poeta parecen haber sido afectados nunca ni por la precariedad ni por el paro...

Bibliografía

Bajtín, Mijaíl Mijailovich [Bakhtine, Mikhaïl Mikhaïlovitch], *La Poétique de Dostoïevski* [1929 y 1963 en ruso], traducción al francés por Isabelle Kolitcheff, presentación por Julia Kristeva, París: Seuil, 1970.

— *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* [en ruso 1965], traducción al francés por Andrée Robel, París: Gallimard, 1970.

Bloom, Harold, *Ruin the Sacred Truths – Poetry and Belief from the Bible to the Present*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

— *The Western Canon – The Books and School of the Ages*, Nueva York: Harcourt Brace, 1994.

Certeau, Michel de, *L'Invention du quotidien – 1. Arts de faire* [1990], 2ª edición, París: Gallimard/Folio 1990.

Clausewitz, Carl von, *Vom Kriege* (Auswahl) [1832–1834], Stuttgart: Philipp Reclam, 1980.

Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning – From More to Shakespeare,* Chicago y Londres: Routledge, 1980.

— «Towards a Poetics of Culture» [1987] en íd.: *Learning to Curse – Essays in Early Modern Culture,* Nueva York y Londres: Routledge, 1990, págs. 146-160.

EL PROYECTO ERASMUS HISPANICUS

EMILIO BLANCO
UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS

Decir erasmismo en España supone decir Marcel Bataillon. Los estudios sobre Erasmo del hispanista francés (Bataillon 1966), bien fundados sobre un trabajo ímprobo y en su mayor parte inobjetable a partir de las fuentes primarias, no obtuvieron más que el beneplácito y el reconocimiento de la crítica. Aunque otros estudios menores (pero no menos importantes a la hora de definir el fenómeno erasmista en la Península, como los de Eugenio Asensio, Antonio Vilanova o Francisco Márquez Villanueva) vinieron a perfilar y completar el cuadro diseñado por don Marcelo, lo cierto es que las coordenadas impuestas por *Erasmo y España* han mediatizado la lectura de todas las generaciones de estudiosos dedicados a la Edad Moderna en España a partir de la Guerra Civil. Tan solo últimamente se ha señalado ese monolitismo de las investigaciones erasmistas en España, ancladas todavía más de cincuenta años después en el texto de Bataillon, que por tratarse de un ensayo monumental y haber sido publicado en un momento clave de nuestra reciente historia, ha llevado a la casi inexistencia de «las siempre sanas divergencias y distintos puntos de vista» (Rallo 2003).

Es cierto que desde ese año 2003 la situación ha cambiado sensiblemente, y que ha aparecido un considerable número de estudios que abarcan los más distintos aspectos de la influencia erasmiana en España, así como algunas traducciones nuevas, como las de la *Lingua* o el *Ciceroniano* (las dos debidas a Manuel Mañas, 2007 y 2009), por no citar la estrella de las traducciones erasmianas, el *Elogio de la locura*, vertido una vez más, esta como *Elogio de la estupidez*, por Tomás Fanego en 2004. Con estas honrosas excepciones y alguna otra (las traducciones de Pedro Rodríguez Santidrián del *Enchiridion*, 1995, y la parcial de los *Coloquios*, 2001, o la también parcial de los *Adagios del poder y de la guerra*, de Puig de la Bellacasa en 1991), la versión de Erasmo al castellano se encuentra, prácticamente, en el mismo estado en que la dejó Lorenzo Riber con su amplia versión de las *Obras escogidas* en 1956. A diferencia de lo sucedido en otras lenguas europeas (como el inglés, el francés o el italiano), la publicación a partir de 1969 de ediciones críticas en el conjunto de la *Opera omnia* erasmiana no ha supuesto, en castellano, la consecución de traducciones modernas de los *Collo-*

quia, los *Adagia* o las obras de teoría literaria del Roterodamo, por citar sólo tres casos, mientras que se siguen reeditando las versiones de época de otros textos del príncipe de los humanistas. Se da el caso incluso de alguna colección facticia de traducciones que mezcla las versiones renacentistas con nuevas traducciones modernas, contribuyendo así a crear confusión.

El Proyecto Erasmus Hispanicus arrancó de esa carencia en enero de 2009, gracias a una Ayuda para la realización de Proyectos de Investigación del Programa de Creación y Consolidación de Grupos de Investigación de la Comunidad de Madrid (URJC-CM-2008-CSH-3701). El equipo de investigación inicial, dirigido por Emilio Blanco, estaba formado por catorce investigadores, cinco procedentes de la Universidad Rey Juan Carlos[1], los nueve restantes de diferentes universidades españolas (Autónoma de Barcelona –María José Vega Ramos, Cesc Esteve e Iveta Nakladalova-, Valencia –Elena Cantarino-, Vigo – Fernando Romo-, Gerona –Lara Vilá)- e italianas (Verona –Felice Gambin- y Nápoles –Donatella Gagliardi-), a las que se ha sumado algún colaborador externo, como es el caso de Eustaquio Sánchez Salor. En esta primera etapa, concluida el 28 de febrero de 2010, el Proyecto ha alcanzado sus objetivos iniciales: la versión al castellano de las obras de teoría literaria erasmiana. Así, en la primavera de 2011 han aparecido las versiones del *El Ciceroniano*, a cargo de Fernando Romo (Erasmo 2011a), y del *De copia verborum ac rerum*, traducido por Eustaquio Sánchez Salor con el título *Recursos de forma y de contenido para enriquecer un discurso* (Erasmo 2011b). Conforme al plan de publicación diseñado por la Editorial Cátedra, quedan por salir en el curso del año 2012 otras dos traducciones erasmianas: la del *Antibarbarorum*, vertido por María José Vega, y los dos tratados de teoría epistolar (*De conscribendis epistolis* y la *Formula*), a cargo de Emilio Blanco.

Con todo ello, el Proyecto «Erasmus Hispanicus» no se agota aquí, pues incluye otros apartados de tipo bibliográfico y varias investigaciones sobre la influencia de Erasmo en España que se pueden consultar en el sitio web propio del proyecto (http://www.erasmushispanicus.org). Esta es, en esencia, la arquitectura inicial del proyecto erasmiano, que apunta en la siguiente fase a la traducción integral de los *Colloquia*, así como a la continuación en el estudio de la influencia erasmiana en España.

1 Elena Battaner, Vicente Calvo, Miguel Ángel Esparza y Matteo Re.

Bibliografía

Asensio, Eugenio (1952), *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos, franciscanos, italianizantes, con algunas adiciones y notas del autor,* Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas-Sociedad Española de Historia del Libro, 2000.

Bataillon, Marcel (1966), *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Erasmo de Rotterdam (1956), *Obras escogidas*, trad. Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar.

— (1995), *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*, trad. Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

— (2000), *Adagios del poder y de la guerra* y *Teoría del adagio,* trad. Ramón Puig de la Bellacasa, Valencia, Pre-Textos.

— (2001), *Coloquios*, trad. Pedro R. Santidrián, Madrid, Espasa-Calpe.

— (2004), *Elogio de la estupidez*, trad. Tomás Fanego Pérez, Madrid, Akal.

— (2007), *La lengua*, trad. y notas Manuel Mañas Núñez y Luis Merino Jerez, Mérida, Editora Regional de Extremadura.

— (2009), *El Ciceroniano*, trad. Manuel Mañas Núñez, Madrid, Akal.

— (2011a), *El Ciceroniano*, trad. Fernando Romo Feito, Madrid, Cátedra.

— (2011b) *Recursos de forma y de contenido para enriquecer un discurso*, trad. Eustaquio Sánchez Salor, Madrid, Cátedra.

Márquez Villanueva, Francisco (1973), *Fuentes literarias cervantinas*, Madrid, Gredos.

Rallo, Asunción (2003), *Erasmo y la prosa renacentista española*, Madrid, Ediciones del Laberinto.

Vilanova, Antonio (1989), *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen.

PROPAGANDA Y REPRESENTACIÓN. LUCHA POLÍTICA, CULTURA DE CORTE Y ARISTOCRACIA EN EL SIGLO DE ORO IBÉRICO

FERNANDO BOUZA

El objetivo principal de este proyecto es el estudio de las prácticas culturales de las aristocracias ibéricas de los siglos XVI y XVII con especial atención al *continuum* espacial y político de la Monarquía Hispánica y del Portugal altomodernos. Dentro de tales prácticas se consideran tanto las orales como las visuales y las escritas en un amplio abanico que iría desde la transmisión oral de saberes de corte a la gestualidad como forma de construcción de una *praestantia* visual nobiliaria y a los múltiples usos relacionados con la cultura escrita (holografía, correspondencia, diarios, autoría, bibliofilia).

Para algunos observadores de la época, los aristócratas ibéricos estaban desarrollando lo que Francisco Manuel de Melo, en 1639, acertó a calificar de manera expresa como una *cultura de la persona*. Ésta vendría definida a través de rasgos exteriores de lo que entonces se conocía como el *lucimiento* y que podría ser relacionado con la noción de distinción de Pierre Bourdieu. Para Melo y otros autores, como Antonio López de Vega, esa *cultura de la persona* definiría al grupo como conjunto y se expresaría en su voluntad de *lucirse* en lo exterior a través de una estudiada/disimulada presentación oral (vocabulario y voz), visual (ademanes, vestimenta, cortejos) y escrita (por antonomasia, la mala letra de los señores).

Reconociendo la existencia de formas culturales que se explican en atención a la propia fruición que generan (entretenimiento, devoción, etc.) y sin olvidar que algunas prácticas culturales tuvieron mucho de uso conspicuo y representativo *more* Maravall, en este proyecto se parte de la consideración de que en ocasiones es posible atribuir intencionalidad política a algunas de tales prácticas culturales. Esto las convertiría en expedientes a los que cabía recurrir por parte de los aristócratas en el seno de la lucha política de facciones de corte en la que se encontraron inmersos durante el período de la alta Edad Moderna. Se hace hincapié, en especial, en su enfrentamiento con los grupos de letrados profesionales, algunos ennoblecidos, en evidente ascenso desde comienzos del siglo XVI y que, como tal grupo, estaban fuertemente caracterizados por su formación universitaria y su vinculación a la defensa de los textos, ante todo los de naturaleza jurídica.

Las investigaciones reunidas en *Propaganda y representación* están recorridas por el interés hacia la capacidad de adaptación –la plasticidad- de las aristocracias a diferentes escenarios y coyunturas. Cardim se ocupa, en especial, del saber diplomático que se va forjando, entre los tratados y la experiencia oral y visual en la que se decantan sucesivas negociaciones, a lo largo del Siglo de Oro y que se difunde en cartas e instrucciones. Schaub presta su atención monográfica a la transferencia de modelos nobiliarios al mundo insular de las Azores hasta la creación de una particular memoria de *ethos* de naturaleza aristocrática que distingue a las familias surgidas de la unión entre linajes portugueses y los militares castellanos llegados a los presidios del archipiélago. El objetivo principal de Martínez Hernández es la edición del *Diario* manuscrito del aragonés Marqués de Osera durante sus años de estancia en el Madrid del Rey Planeta, años en los que, duramente, aprende a vivir en una corte y testimonia como la viven quienes residen o andan en ella. Vidales realiza su tesis sobre la biblioteca de Gaspar de Haro y Guzmán, Marqués del Carpio, una de las más importantes colecciones de impresos y manuscritos del XVII europeo, buen ejemplo de cómo actualizar el contenido de una gran librería al tiempo útil y distinguida. Por último, Bouza se interesa por las políticas de publicación de los aristócratas, su conversión en autores y protectores de artistas y eruditos, su relación con las prensas y, en general, su papel en el surgimiento de la esfera pública mediante su activa inclusión en la República de las Letras.

Como se puede ver, es un proyecto que gravita en buena medida sobre la cuestión de los saberes. Además de construir algunas formas de saber específico, como el diplomático o el insular azoriano, la aristocracia eligió prestar su apoyo a determinadas disciplinas nuevas que no eran demasiado frecuentadas ni por los letrados ni por las universidades, Así, la *nova scientia* o a las cuatro nuevas artes liberales que Vossius reclamaba como un ejercicio a las elites europeas (canto, escritura y lectura, gimnástica y gráfica). En este sentido, cabe recordar la dimensión aristocrática de la introducción de Montaigne en España (Zúñiga, Pastrana, Colares), la presencia de autores de la *nova scientia* en las bibliotecas de grandes aristócratas como Carpio o Villena o el papel de Bornos en la difusión del baconianismo en España.

Al mismo tiempo, su vocabulario para referirse a la política y sus circunstancias se fue llenando poco a poco de términos y voces que, en principio, provenían del léxico de las bellas artes. Así, las categorías del gusto son trasladadas a la caracterización de los protagonistas aristocráticos que aspiran al gobierno junto al rey y el vocabulario propio del diseño y del proyecto es empleado para referirse a la propuesta de ideas para la restauración de la Monarquía.

El empleo de metáforas y símiles artísticos supone que los aristócratas no sólo se hacen egregiamente distintos porque se rodean de nuevos y exclusivos saberes, sino que recurren al lenguaje de la traza y el dibujo originales para mostrar que son capaces de pensar la Monarquía y, de este modo, proponer/proyectar su con-

servación, en una suerte de zuccaranismo que los hace *políticos en idea*. Es en este contexto aristocrático de finales del reinado de Felipe IV y comienzos del de Carlos II, cuando Juan José de Austria se convierte en grabador y orfebre de esmaltes que regala a sus clientes, que encontramos usos del lenguaje propio del proyectismo que tan importante será en el siglo siguiente y que tiene en los ambientes aristocráticos barrocos un claro antecedente.

En el fondo, el debate fundamental cuyos términos pretende desvelar este proyecto es el de la relación entre saberes y capacitación para el gobierno de la Monarquía junto al soberano. Dicho de otra manera, cómo, dónde y, a la postre, si se puede aprender a gobernar una Monarquía en la cultura política de la alta Edad Moderna. Las posturas parecen dividirse entre los que, de un lado, afirman que se puede llegar a gobernar a través de un aprendizaje definido por lo textual, bien de los que han sido sus principios normativos y sus prácticas jurisdiccionales que son consultables en sumas y archivos, bien, con un aire renovado, de sus arcanos más secretos depositados en la tratadística de la razón de estado. Frente a éstos, mayoritariamente de raigambre letrada, algunos aristócratas de sangre pretenden que la capacitación para el gobierno de una Monarquía nace de la egregia condición que caracterizaría a su estamento y que poseerían de manera innata, saliendo a relucir en determinados ejercicios y formas de expresar su distinguido lucimiento.

En suma, *Propaganda y representación. Lucha política, cultura de corte y aristocracia en el Siglo de Oro ibérico* se interesa por todos aquellos usos y prácticas culturales propios de la aristocracia y que permitan reconstruirlos y, al mismo tiempo, analizarlos en el contexto más amplio de la historia cultural de la política en la Europa altomoderna. Para ello, le resulta imprescindible una tarea muy extensa de exhumación documental que presta especial atención a los fondos archivísticos nobiliarios y a la localización de nuevas fuentes que reflejen las posturas particulares de los aristócratas y no tanto las de sus secretarios o preceptores, pues éstos, sin duda, no resultarían del todo imparciales ante la cuestión crucial del valor atribuible a los saberes letrados.

Este proyecto de I + D financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (HAR2008-03678/HIST) tiene una duración de tres años (2009-2011) y reúne en su equipo a investigadores provenientes de España, Francia y Portugal. Dirigido por Fernando Bouza (Universidad Complutense de Madrid), su equipo está compuesto por los doctores Pedro Almeida Cardim (Universidade Nova de Lisboa), Jean-Frédéric Schaub (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París) y Santiago Martínez Hernández (Universidad Complutense de Madrid). Al proyecto ha sido adscrito como becario el licenciado Felipe Vidales del Castillo dentro del programa de ayudas de Formación de Personal Investigador (Ministerio de Ciencia e Innovación) y la licenciada Elisa García Prieto (becaria predoctoral del Ministerio de Educación) colabora asiduamente en las tareas del mismo.

OFICIOS DE LA CONCIENCIA. TEORÍA DE LA CENSURA Y CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO EN EL SIGLO XVI*

MARÍA JOSÉ VEGA
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

El siglo XVI asistió a la generalización de la imprenta, al avance de la Reforma, a la institucionalización de la censura como ejercicio reglado, y a la compilación de sucesivos *indices librorum prohibitorum*. Todos estos fenómenos están obviamente relacionados, y permiten examinar la lectura y la circulación de textos literarios desde un punto de vista político, jurídico, moral y teológico. La censura de libros en el siglo XVI ha de entenderse, *in primis*, como una forma de limitar y erradicar el disenso, como un instrumento de control social y de creación de convicciones, y como un medio de acceder a las conciencias de los individuos a través de la intervención en la textualidad. Entraña, pues, una concepción de la lectura como un acto que aun siendo, ciertamente, individual y privado, posee, sin embargo, importantes consecuencias sociales y públicas. La condena de los libros de invención y entretenimiento es un fenómeno aún más notable que el de la interdicción de los libro impíos o herejes, ya que implica un reconocimiento explícito de la relevancia de las ficciones para la vida religiosa y política europea. Jean Bodin, por ejemplo, había justificado la necesidad de las instituciones censorias por entender que el estado ha de asumir el deber de vigilar las costumbres y la moralidad de los ciudadanos: la censura cumpliría, por tanto, una función política necesaria (*conscientias munire*), que las leyes, por sí solas, no sabrían o no alcanzarían a cumplir. O, con las palabras de Lactancio que Bodin hizo suyas: la censura es necesaria porque sabe llegar allá donde ni siquiera llegan las leyes, esto es, al interior de la conciencia del hombre.[1] En la teoría polí-

* Este trabajo forma parte de un proyecto de mayor alcance, dedicado a la teoría de la censura y la poética de la lectura en la Europa moderna (*Poéticas cristianas y teoría de la censura en el siglo XVI (II),* FFI2009-10704), con sede en la Universidad Autónoma de Barcelona. Esta contribución no hubiera sido posible sin el marco favorable a la investigación propiciado por el premio ICREA *Acadèmia*.

[1] Jean Bodin, *Les six livres de la Republique*, Paris, Jacques Du Puis, 1583, vi, p. 844. Sobre este pasaje y su reescritura en el siglo XVI, Lucian Bianchin, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

tica sobre la censura se encuentran, pues, ya manifestas, algunas de las nuevas tensiones de la modernidad, como las que se refieren a los instrumentos de control social y a los límites de la intervención del estado.

Ahora bien, sería erróneo limitar el examen de la censura a la prohibición de libros, a los edictos inquisitoriales y a las compilaciones de índices. La intervención coercitiva es ciertamente muy relevante, y quizá también la más visible, porque instaura un régimen penal para el texto y genera mecanismos propios de control de la escritura y de la impresión y posesión de libros. Produce, también, en términos discursivos, una copiosa reflexión sobre la relación entre disenso, herejía y lectura, que legitima argumentalmente la vigilancia del libro tanto en términos religiosos cuanto morales y políticos. No obstante, hay también formas *difusas* de censura que no se ejercen de forma coercitiva, sino a través de la persuasión, la propaganda y el discurso pedagógico y moralista, esto es, mediante instrumentos de consenso social. Por ello, los *oficios de la conciencia* que dan título a este proyecto no se refieren únicamente a los que intervienen en la construcción del sujeto o en la regulación de la conducta por detracción o por interdicción de textos (como el censor o el inquisidor, por ejemplo), sino también a los que utilizan las herramientas, más dulces pero no menos eficaces, de la persuasión y la *correctio fraterna*.

La descripción analógica de la herejía como una enfermedad infecciosa, como una epidemia, como la lepra, la gangrena o la peste, rige la percepción moderna del disenso y es ubicua en las teorías censorias del siglo XVI. Es una herencia evidente, si no la más visible, de la heresiología tardoantigua, de la que procede también la asociación de las sectas heréticas con las serpientes, y de sus doctrinas con ponzoñas, venenos y tóxicos. Los tratados *adversus haereses* del Quinientos son posiblemente los discursos más restrictivos y pugnaces en la propuesta de intervención y eliminación de la *toxicidad* de los *malos* textos: reconocen, no obstante, haciendo uso de la analogía antigua, que no todas las enfermedades, llagas y *vulnera* requieren una intervención curativa fuerte y drástica, como la amputación o el cauterio, ya que hay otras formas de prevención y curación más tempranas, que actúan antes de que el mal se adueñe del enfermo. La sanación comienza, pues, por los *blanda medicamenta* antes de pasar a los remedios más acerbos, y sólo sería necesario *amputar* (ideas, personas, libros) en los casos más graves, cuando progresa la infección y amenaza con afectar a todo el cuerpo y perderlo. No es desemejante la percepción metáforica de la tarea del censor (y del confesor) como la de un *chyrurgus*, cuyo fin es el de *sanare conscientias*: de hecho, la relación del censor y del confesor con la textualidad está mediada por las mismas analogías médicas y se describe como una suma compleja de persuasión y de coerción, de medicinas blandas y acerbas, que sólo en casos extremos requiere, como la herejía y el hereje mismo, la amputación del expurgo o la hoguera. Además de

este paradigma (digamos) *clínico*, la relación con el texto adopta también un modelo *jurídico* o penal, que rige tanto en el tribunal del confesionario cuanto en el de la Inquisición, y que establece un vínculo estrecho entre herejía, lectura y culpa (por una parte), a la vez que una correlación entre pena y *correctio*, con una compleja escala de desviaciones y una casuística no menos compleja de *buenos* y de *malos* libros y de formas avisadas e incautas de lectura.

En la teoría censoria del siglo XVI, la percepción *clínica* del disenso se traslada íntegramente al libro que la contiene. San Pablo, en la epístola a Timoteo, había invitado a abstenerse de los coloquios vanos, ya que la palabra es eficacísima en la difusión del mal: *Prophana autem et vaniloquia devita, multum enim proficiunt ad impietatem: et sermo eorum ut cancer serpit* (2 Tim 2: 16-17). Este discurso que crece y se propaga como una gangrena o un cáncer es un lugar clásico de la condena del libro heterodoxo y una divisa de los teólogos modernos. Alfonso de Castro argumentaba, por ejemplo, que, si las palabras de un herético son ya comparables a un cáncer, más nocivas serán aún sus escrituras: pues lo que está escrito se medita con más diligencia y se digiere con más eficacia; es más agudo, más sutil y más fuerte, y también los que leen están más atentos, y prestan a las palabras un más largo examen. Las cosas dichas son irrecuperables y no tienen poder sobre las generaciones futuras: los escritos, en cambio, duran siglos, y dañan durante siglos. Los malos libros son como fuentes perennes, de las que manara siempre alguna infección o enfermedad, o como unas raíces profundas que produjeran un veneno perpetuo. Más aún, los herejes, según un pensamiento común en el siglo XVI, *buscan* la escritura y procuran dejar sus herejías en los libros, para que lleguen a todas las naciones y se transmitan a quienes aún no han nacido.[2]

La asociación entre heterodoxia y lectura, o entre el disenso y el libro, es persistente y extrema. Cuando Cesare Ripa, en la *Iconologia*, representa el concepto de la Herejía, elige, de hecho, el libro abierto y el áspid como sus únicos atributos. Finge Ripa una anciana desnuda, con los pechos secos, que despide humo gris por la boca.[3] Con la mano diestra sostiene un libro del que nacen serpientes, que recoge y esparce con la mano izquierda.

[2] Alfonso de Castro, *De iusta haereticorum punitione libri III*, Salmanticae, Ioannes Giunta, 1547, II, 15.

[3] Cesare Ripa, *Iconologia*, edición de P. Buscaroli, Milano, 1992, pp. 175-176. Véase también L. Simonutti, «Pittura detestabile. L'iconografia dell'eretico e dell'ateo tra Rinascimento e Barocco», *Rivista Storica Ialiana*, 118.2 (2006) 557-606. La herejía es vieja «per denotare l'ultimo grado di perversità», pero, sobre todo, para hacer honor a la tesis de la *catena haereticorum*, que se remontaría a Simón Mago. El humo que espira significa «l'empie persuasione e l'affetto pravo di consumare ogni cosa»; los pechos secos «mostrano aridità di vigore, senza il quale non si possino nutrire opere che siano degne di vita eterna».

Cesare Ripa, Eresia

Ripa parece condensar en una sola figura una larga tradición de representación de la heterodoxia, que, como decía, es común entre los teólogos del siglo XVI, pero que se remonta a la heresiología cristiana y a los Padres. Ireneo, por ejemplo, sustentó el *Adversus haereses* en la metáfora de la serpiente, y Epifanio de Salamina dispuso su *Panarion* sobre la relación de cada serpiente (o secta), con su veneno (doctrinal) y su antídoto (argumental). De hecho, el título mismo del *Panarion* se refiere a la gaveta de medicamentos y remedios discursivos y coercitivos que permiten combatir la ponzoña de la heterodoxia.

Esta percepción de la lectura como *envenenamiento*, o como peligro moral, es quizá la primera consecuencia de la actividad censoria. Quizá incluso una consecuencia indeseada, ya que el discurso moralista parece más interesado en discernir los *buenos* de los *malos* libros que en vedar íntegramente la lectura como forma de instrucción y pasatiempo. Pero la sospecha y la interdicción no se limitan al libro herético o al pagano: con el endurecimiento de la actividad censoria en la segunda mitad del siglo XVI (en Francia, en España, en Portugal y, sobre todo, en Italia), recaen también sobre los diálogos y los libros de entretemiento que encubren doctrinas peligrosas (como es el caso de Rabelais, de Gelli, de los coloquios de Erasmo), sobre los textos de devoción y espiritualidad en lengua vulgar, sobre la literatura obscena y sobre la ficción sentimental. Es sabido que el jesuita Antonio Possevino juzgaba, en la *Bibliotheca Selecta*, que la lectura de los libros de caba-

llerías y de amores fueron la antesala del luteranismo en Francia.[4] Su posición es singular y radical, pero evidencia, por extrema, el traslado de la relación *culpable* con el libro a los géneros ajenos a la religión y a la fe. En los tratados *adversus haereses* del siglo XVI, no es infrecuente que la *lectio incauta* aparezca como una de las cinco causas de la herejía. Y aunque la *lectio* más peligrosa es la de la filosofía antigua, se refiere también al libro obsceno e inmoral, al que ablanda las costumbres mediante experiencias vicarias y a los poetas ya condenados por Platón, esto es, a los que no promueven la piedad, la virtud o el heroísmo. La compleja clasificación de textos que propone el jesuita Teófilo Raynaudo, en los *Erotemata*, incluye una categoría para los libros que no son malos, pero sí nocivos, y se pregunta, por ejemplo, si hay libros que deberían prohibirse *ob lectoris fragilitatem*, o, simplemente, por su ociosa superfluidad, como algunos textos de ficción o *de argumentis inanibus*.[5] Este clima de recelo y sospecha ante la textualidad, sobre todo en las capas populares, es el que se percibe vivamente en el entremés cervantino de *La elección de los alcaldes de Daganzo* (vv. 144-149), cuando el Bachiller pregunta a Humillos, uno de los aspirantes a la alcaldía:

> BACHILLER.- ¿Sabéis leer, Humillos?
> HUMILLOS.- No, por cierto
> ni tal se probará que en mi linaje
> haya persona de tan poco asiento
> que se ponga a aprender esas quimeras
> que llevan a los hombres al brasero…

El *No por cierto* es, en el entremés, una defensa paradójica del catolicismo del villano Humillos y del suplemento de *virtud* que le concede el no tener letras (frente a la alusión más que evidente al *brasero* inquisitorial). No saber leer ratifica y demuestra su condición de cristiano, y, por su larga estirpe de analfabetos, también de cristiano viejo, ya que Humillos se jacta de un linaje orgullosamente iletrado. Esta desconfianza en el libro, o esta actitud de recelo y sospecha ante la lectura (como poco cristiana, o demasiado próxima a los *braseros*), sería perceptible aún hoy, según sostiene Gigliola Fragnito, en los países del Sur de Europa, como una consecuencia duradera de varios siglos de actividad inquisitorial. Se manifestaría en la resistencia a la alfabetización, en la reserva ante el empeño

[4] Antonius Possevinus, SJ, *Bibliotheca Selecta*, vol. XVI, Romae, ex Typographia Bibliotheca Apostolica Vaticanae, t. xvi. Hay versión vernacular en el *Apparato all'historia di tutte le Nationi,* Venezia, Battista Ciotti, 1598, 149-150. Es pasaje analizado por Sergio Cappello, «Letteratura narrativa e censura nel Cinquecento francese», en Ugo Rozzo, ed., *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, Udine, Forum, 1997, p. 67 ss., por Gigliola Fragnito, «La censura ecclesiastica in Italia: volgarizzamenti biblici e letteratura all'Indice. Bilancio degli studi e prospettive di ricerca», en María José Vega, Cesc Esteve y Julian Weiss, eds., *Reading and Censorship in Early Modern Europe*, Barcelona – Girona, Studia Aurea Monografica, Universidad Autónoma de Barcelona, 2010, p. 46.

[5] Theophilus Raynaudus, SJ, *Erotemata de malos ac bonis libris, deque iusta aut iniusta eorumdem confixione*, Lugduni, Sumptibus Antonii Huguetan, 1653, erotema I, serie iii, cap. xv.

intelectual, o en la confianza en la *sancta simplicitas* del ignorante frente a las trampas del conocimiento y de la ciencia.[6]

* * *

Este proyecto sobre los *oficios de la conciencia*, que es también, necesariamente, un estudio sobre la construcción del sujeto y sobre la regulación de las prácticas de vida, aspira a identificar los principios y argumentos capitales de la teoría altomoderna de la censura, que legitiman la actividad censoria y la intervención en la textualidad por razones tanto morales cuanto políticas. La teoría de la censura conoce pocos manifiestos, o pocos tratados específicos, pero constituye un discurso poderoso, que puede reconstruirse en las formas de pensar, describir y justificar el control de la escritura, de la lectura, de la interpretación, y del comentario, y en la reflexión sobre el delicado equilibrio (o sobre los tenues límites) entre el ámbito público y la esfera de las convicciones privadas. Durante el siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, hay algunos tipos de discurso que parecen constituirse en sus sedes más relevantes. A riesgo de simplificar, quisiera proponer los siguientes, como fuentes primeras de esta investigación:[7]

— Los tratados *adversus haereses* que, desde la primera mitad del siglo XVI, consideran específicamente la *lectio incauta et assidua* como una de las causas mayores de la herejía. Aunque, en principio, se ocupan del libro herético, de los clásicos paganos y de la filosofía antigua, la reflexión sobre la lectura evidencia una preocupación general (moral, religiosa, política) por sus efectos en la construcción del sujeto y por las formas por las que los géneros aparentemente inocentes pueden convertirse en una herramienta de desorden social, en *escuelas de impiedad* o en una preparación para la heterodoxia (a través de experiencias vicarias, o por la *morosa delectatio* que procura la lectura profana o por la familiaridad imaginaria con el pecado).

— Los escasos tratados específicos sobre la censura de libros, dedicados a la discusión de la oportunidad de expurgar, prohibir o quemar los libros peligrosos, nocivos y vanos. Dependen, conceptualmente, del discurso teológico quinientista sobre la herejía. Ocupa entre ellos un lugar destacado, por cronología, ya que no por contenido, ni por la sutileza de la argumentación, el diálogo *Theotimus* de Gabriel Putherbeus (1549), que representa las posiciones más decididamente censorias de la Facultad de Teología de París. El célebre *Dictionnaire critique…*

6 Es una tesis que se sigue como corolario de varios de los impecables estudios de Gigliola Fragnito. Señalo, particularmente, «*Li libbri non zò rrobba da cristiano*: la letteratura italiana e l'indice di Clemente VIII (1596)», *Schifanoia*, 19 (1999) 123-135, y *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005. La eliminación de textos vulgares ampliaría también la fractura entre *élites* letradas y los *simplices*.

7 Por tratarse de un proyecto sobre la teoría de la censura (y no sobre su historia o sobre actos particulares y singulares de interdicción o expurgo), dejo a un lado toda la documentación generada por la práctica censoria efectiva o por las instituciones que las ejercen.

des livres condamnés a feu, de Gabriel Peignot y, antes aún, la *Storia polemica della proibizione dei libri*, de Francesco Antonio Zaccaria, lamentaron (con razón) su imprecisión y prolija verbosidad, así como su obsesión por la literatura obscena: es, no obstante, el primero de los tratados de los que tenemos noticia que se dedica de forma única y explícita a la prohibición y expurgación de libros.[8] Más señalados, y argumentalmente más ricos, son los proyectos censorios jesuitas de comienzos del siglo XVII, como el *De iure prohibendi, expurgandi et abolendi libros haereticos et noxios*, de Jacob Gretser, que intenta reconstruir, además, la historia de la censura antigua (para defender, *a vetustate*, la censura moderna) o los *Erotemata de bonis ac malis libris* de Thèophile Raynaud.

— Los tratados de teoría política que consideran la censura como institución civil o eclesiástica necesaria para el estado, y que reflexionan sobre su oportunidad, su legitimidad y su historia, generalmente a partir del modelo de los censores romanos. No es este, únicamente, un discurso histórico, o anticuario, sino vivamente interesado en la necesidad y oportunidad de recuperar para el presente una institución semejante, que no se limitaría al control de los textos, sino también de las conductas consideradas perjudiciales para el estado (el ocio o el lujo desmedidos, el pauperismo y el parasitismo social, etc.). También los comentarios de la *República* y las *Leyes* de Platón suelen contener una reflexión política, aunque de otro orden, sobre la expulsión de los poetas de la república ideal y sobre las posibilidades de seguir ese ejmplo en las nuevas repúblicas cristianas.

— Las listas de *regulae* que acompañan a los índices prohibitorios y expurgatorios, ya que contienen principios generales que afectan no a obras singulares y concretas, sino a grupos de textos. Operan, en cierto modo, *a futuro*, pues no intervienen sólo en lo que ya se ha escrito, o en los libros que efectivamente se han impreso, sino en los que podrían muy bien llegar a escribirse o a darse a las prensas. Trazan pues la frontera entre lo aceptable y lo inaceptable, y procuran normas que tuvieron un importante efecto inhibitorio en la producción literaria y en la industria editorial.

A todo lo anterior habría que añadir que las instituciones y principios censorios determinaron decisivamente las formas de escritura y de expresión de ideas en la Europa moderna, esto es, que auspiciaron una suerte de escritura de la ambigüedad o de la disimulación. Estimularon, ciertamente, la autocensura, favorecieron la anonimia y propiciaron la adopción de aquellos géneros del discurso que, como el diálogo o la eulogía satírica, diluyen la aseveración fuerte o autorial de contenidos doctrinales. En este sentido, y sólo en este sentido, la censura

[8] Gabriel Putherbeus, *Theotimus*, con estudio de D. Gagliardi, Barcelona, Bibliotheca Sphaerica, Seminario de Poética Europea, Academia Editorial, 2007. Vid. Gabriel Peignot, *Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des oeuvres comdanés au feu, surpimés ou censurés*, Paris, Renouard, 1806, p. xxix; Francescoantonio Zaccaria, *Storia polemica della proibizioni de' libri*, Roma, Generoso Salomoni, 1777, p. xiii.

puede estimarse también como una fuerza productiva, que genera nuevas prácticas discursivas. Los testimonios de los contemporénaos, esto es, de lectores, críticos, teólogos y censores altomodernos, contienen muchas observaciones sobre los modos de salvaguarda mediante la disimulación del sentido, y permitirían, idealmente, reconstrur una *poética de la ocultación* para la segunda mitad del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII.

Esta investigación se propone, en conclusión, valorar de forma transversal todos los aspectos de la intolerancia censoria tal como afecta a la textualidad, al libro como medio de difusión y circulación de ideas, y, por ende, a las conciencias de los individuos, a la conformación de comunidades interpretativas y a los modos y prácticas de escritura. La idea política de que la censura es una institución necesaria para la Iglesia y para el estado moderno enfatiza su condición de herramienta de control del individuo y de erradicación del disenso. Los historiadores de la vida religiosa acostumbran a hablar de *disciplinamiento social* para esta función de control ideológico y de confesionalización, porque esta categoría historiográfica permite unir los proyectos o las direcciones propositivas con las prohibitivas, la represión y la persuasión, lo que aquí he llamado censura *fuerte* y censura *difusa*, y definir, en consecuencia, una forma de dominio o de control social que acude a instrumentos de propaganda, de construcción del individuo y de establecimiento del consenso. Este proyecto integra, por ello mismo, la perspectiva de las filologías modernas, de la historia del libro y de la vida religiosa, de la teoría política, de la historia cultural, de los estudios literarios y de patrimonio; examina los métodos de erradicación del disenso que se generalizaron en la Contrarreforma, que alcanzaron una dimensión supranacional y que contribuyeron a establecer, mediante la intervención en la lectura, la disciplina social y la cohesión política en la Europa moderna.

BALTASAR GRACIÁN Y LA CULTURA DE SU TIEMPO

JOSÉ ENRIQUE LAPLANA GIL
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

El grupo de investigación consolidado de la DGA *Baltasar Gracián y la cultura de su tiempo* (H-48) es continuación de dos proyectos de investigación previos que se desarrollaron bajo la dirección de Aurora Egido entre los años 2003-2006 (*Edición Crítica de las Obras completas de Baltasar Gracián. I El Criticón, anotado y comentado:* BFF 2003-06314) y 2006-2009 (*Baltasar Gracián. Crítica textual y estudios filológicos e históricos:* HUM2006-09749).

El objetivo fundamental de la actividad investigadora del grupo consiste, por tanto, en proseguir desarrollando, como tal grupo consolidado, los materiales críticos, bibliográficos e interpretativos sobre la persona y la obra de Baltasar Gracián acumulados gracias a la experiencia docente e investigadora de los miembros efectivos del equipo a lo largo de los últimos años. No obstante, como indica el sintagma «la cultura de su tiempo», el objeto de investigación va más allá de la obra del belmontino y pretende abarcar, bajo dicho epígrafe, toda una serie de trabajos que permitan conocer de un modo más profundo el contexto cultural aragonés y español del siglo XVII y, a la vez, su relación con la cultura humanística europea, pues Gracián es receptor y continuador de una sólida tradición que abarca por igual la historia, la política, el arte, la filología o la filosofía.

En la actualidad forman parte del grupo la Dra. Aurora Egido, investigadora principal, el Dr. Luis Sánchez Laílla, coordinador del grupo, la Dra. Mª Pilar Cuartero, el Dr. Fermín Gil Encabo y el Dr. José Enrique Laplana, investigadores, y la Dra. Sagrario López Poza, colaboradora externa. También han formado parte del mismo la Lcda. Mª Pilar Sánchez Laílla, que en la actualidad está realizando su tesis doctoral sobre las *Navidades de Zaragoza* (Zaragoza, 1654) de Matías de Aguirre bajo la dirección del Dr. Laplana, y la Dra. Aurora González Roldán, becaria de investigación predoctoral que ha defendido en octubre de 2011 su tesis doctoral, dirigida por la Dra. Egido, sobre *El tópico de Heráclito y Demócrito en «El Criticón» de Baltasar Gracián*. En la actualidad colabora como ayudante de investigación la Lcda. Almudena Vidorreta Torres, becaria predoctoral cuya tesis

doctoral, *Edición y estudio de las Poesías varias (Zaragoza, 1654) de José Navarro*, dirige la Dra. Egido.

Uno de los propósitos del grupo es ofrecer a la comunidad científica ediciones críticas y actualizadas de las obras de Baltasar Gracián, fundamentadas en la localización y cotejo de ejemplares de las ediciones *principes* en bibliotecas públicas y privadas, fundamentalmente europeas, y en la identificación y descripción de las distintas emisiones y ediciones contrahechas que afectan a varias obras del jesuita. Entre las últimas publicaciones en esta línea, cabe reseñar *El Político* (Jaén, Almuzara, 2010, edición de Luis Sánchez Laílla y estudio introductorio de Aurora Egido) y los tres volúmenes facsímiles de las tres partes de *El Criticón* (Zaragoza, Gobierno de Aragón-Institución «Fernando el Católico», 2009) con los que Aurora Egido culmina la publicación de la serie completa de las obras del jesuita (*El Político*, 1985 y 2000; manuscrito y edición de 1639 de *El Héroe*, 2001; *El Discreto*, 2001; *Oráculo manual*, 2001; *El Comulgatorio*, 2003; *Arte de ingenio*, 2005; *Agudeza y arte de ingenio*, 2007).

El segundo propósito del grupo es potenciar la presencia de Baltasar Gracián en internet a través de la creación y el mantenimiento de páginas web dedicadas específicamente al jesuita. Al Dr. Fermín Gil Encabo se debe la elaboración y el desarrollo de *Gracián Virtual* (<http://www.unizar.es/gracianvirtual/> y http://www.unizar.es/baltasargracian/), banco de datos bibliográficos que permite combinar la organización automática con la búsqueda intuitiva vinculando herramienta y textos, y que pretende reunir un Archivo de Materiales Digitales sobre Gracián (veáse su presentación en «*Gracián Virtual*: banco de datos, biblioteca electrónica y ejercicios sobre materiales gracianescos», *XVII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Roma, 19-24 de julio de 2010, en prensa). Luis Sánchez Laílla y José Enrique Laplana, por su parte, han desarrollado el *sitio* «Baltasar Gracián» en la sección «Biblioteca de Autores» de la *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes* (<http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/baltasargracian>), gracias al cual el grupo de investigación ha ampliado sustancialmente el *corpus* bibliográfico digitalizado de Baltasar Gracián, dedicando especial atención a las ediciones *principes* de las obras del jesuita.

También el grupo de investigación ha dedicado en los últimos años un notable esfuerzo para poder llevar a cabo, siempre con la colaboración y el patrocinio de la cátedra «Baltasar Gracián» de la Institución «Fernando el Católico», la realización de Jornadas y Seminarios en los que han participado investigadores nacionales y extranjeros, con el objeto de promover la colaboración entre hispanistas de todo el mundo y establecer, de este modo, redes comunes de investigación sobre la Literatura Española de los Siglos de Oro, tal y como ocurre con el presente *Coloquio Internacional «Saberes humanísticos y formas de vida en la Edad Moderna europea / Humanistenwissen und Lebenspraxis in der Frühen Neuzeit»*. Dichos

encuentros han dado lugar a toda una serie de publicaciones que ya están a disposición de los investigadores:

— *Mecenazgo y Humanidades en tiempos de Lastanosa. Homenaje a Domingo Ynduráin*, eds. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Zaragoza, Instituto de Estudios Altoaragoneses-Institución Fernando el Católico, 2008 (Jornadas celebradas en Huesca y Zaragoza entre el 13 y el 15 de diciembre de 2006).

— *La luz de la razón. Estudios sobre Literatura, Historia y Cultura en el siglo XVIII en Homenaje a Ernest Lluch*, eds. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010 (Jornadas celebradas en Zaragoza entre el 10 y el 12 de diciembre de 2008).

— *Argensola*, 119, 2009=*Actas de «Dos Soles de poesía. 450 años. Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola»*, eds. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses-UNED-Universidad de Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2009 (Jornadas celebradas en Huesca y Barbastro entre el 18 y el 20 de noviembre de 2009).

Estas líneas de investigación se proyectan hacia el futuro con la realización de nuevos Coloquios y Seminarios y con la próxima publicación de diversos trabajos colectivos e individuales, que se hallan en fase de elaboración o pendientes de publicación en revistas y editoriales españolas y extranjeras. Entre ellos, cabe destacar la edición crítica de las tres partes de *El Criticón* en la que el grupo de investigación lleva años trabajando. Al margen de las ediciones y estudios sobre Baltasar Gracián y la recepción de su obra en épocas posteriores, las líneas de investigación en marcha más relevantes atañen al ámbito de la literatura en Aragón coetánea al jesuita (Academias, elaboración de tesis doctorales sobre José Navarro o Matías de Aguirre), a la recepción y evolución del Humanismo y también, en un contexto cronológico y cultural más cercano, al concepto y la historia del Hispanismo.

A modo de conclusión, presentamos una selección de las publicaciones de los últimos tres años de los miembros del grupo de investigación, en la que puede constatarse además su participación en Congresos y Seminarios tanto nacionales como internacionales.

AURORA EGIDO

— «Bodas de Arte e Ingenio», *Homenaje a Francis Cerdan / Hommage à Francis Cerdan*, Toulouse, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2008, pp. 261-279.

— «Las primeras líneas del *Arte de ingenio* y la *Historia natural* de Plinio», *Con España en el corazón. Homenaje a la Profesora Teresa Eminowicz-Jáskowska*, eds. Ewa Stala,

Rosanna Krzyszkowska-Pawlik y R. Sergio Balches Arenas, Kraków, Ksiegarnia Akademicka, 2008, pp. 117-127.

— «Los jardines de Baltasar Gracián», *Arkadien in den romanischen Literaturen zu Ehren von Sebastián Neumeister*, eds. R. Friedlein *et alii*, Heidelberg, Universidad de Heidelberg, 2008, pp. 405-419.

— «Mitografía e historia literaria. La *Agudeza* ante el panteón clásico», en *Zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Religion, Mythologie, Weltlicheit in der Spanischen Literatur und Kultur der Frühen Neuzeit. Coloquio Internacional. Ludwig-Maximilians Univeristät Manche*, Manchen, Wilhelm Frank, 2008, pp. 93-170.

— «Horacio y Gracián: Ponderación crítica del *Beatus ille*», *El sabio y el ocio. Zu Gelehersamkeit und Musse in der spanischen Literatur und Kultur des Siglo de Oro*, eds. Martin Baxmeyer, Michaela Peters y Ursel Schaub, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2009, pp. 25-38.

— *El Barroco de los modernos. Despuntes y pespuntes*, Valladolid, Cátedra Miguel Delibes, 2009.

— «De la cueva de Atapuerca a la de Montesinos», en *El ingenioso hidalgo. Estudios en homenaje a Anthony Close*, ed. Rodrigo Cacho Casal, Madrid, Centro de Estudios Cervantinos, 2009, pp. 99-112.

— «Telones parlantes del Siglo de Oro», en *El teatro del Siglo de Oro. Edición e interpret ación*, eds. Alberto Blecua, Ignacio Arellano y Guillermo Serés, Madrid-Frankfurt, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2009, pp. 113-173.

— coord., *Ínsula*, 757-758, enero-febrero 2010, *Entre Italia y España*, número monográfico.

— «La Academia de los Anhelantes de Zaragoza y la casa llana», en *De moneda nunca usada. Estudios dedicados José Mª Enguita Utrilla*, eds. Rosa Mª Castañer Martín y Vicente Lagüéns Gracia, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 251-261.

— *El águila y la tela. Estudios sobre Santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz*, Barcelona, José J. de Olañeta, Editor y Universitat de les Illes Balears, 2010.

— «The Heart of the King in Baltasar Gracián», en *In nocte consilium. Studies in Emblematics in Honor of Pedro F. Campa*, eds. Peter Daly y John T. Cull, Baden-Baden, Valentin Koerner, 2011, pp. 125-151.

— «El Barroco en el laboratorio de las revistas (1914-1930)», *17 Congreso de la Asociación de Hispanistas alemanes*, Universidad de Tubinga, 18-21 de marzo de 2009, *El Siglo de oro en la España Contemporánea,* Madrid, Vervuert- Iberoamericana, 2011, pp. 23-51.

— *El discreto encanto de Cervantes y el crisol de la prudencia*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2011.

Sagrario López Poza

— «El epitafio como modalidad epigramática en el Siglo de Oro (con ejemplos de Quevedo y Lope de Vega)», *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 85, nº 6 (2008), pp. 821-838.

— «La *Política* de Lipsio y las *Empresas* de Saavedra Fajardo», *Res Publica. Revista de filosofía política. Saavedra Fajardo y su época*, núm. 19, año 11 (2008), pp. 209-234.

— «Sabiduría cifrada en el Siglo de Oro: las enciclopedias de *Hieroglyphica* y figuraciones alegóricas», *Edad de Oro*, XXVII (2008), pp.167-200.

— «Las *empresas* de Giacomo Saporiti a las heroicas hazañas del duque de Osuna, virrey de Sicilia», en *Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia cultural*, eds. Rafael García Mahíques y Vicente Francesc Zuriaga Senent, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2008, vol. II, pp. 973-988.

— «Linajes de aguda invención figurada: las empresas», en *Paisajes emblemáticos: la construcción de la imagen simbólica en Europa y América*, 2 vol., Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2008, pp. 17-63.

— «Uso político de la emblemática en la España de los siglos XVI y XVII», en *Con parola brieve e con figura. Emblemi e imprese fra antico e moderno*, a cura di Lina Bolzoni e Silvia Volterrani, Pisa, Edizioni della Normale, 2008, pp. 371-419.

M.ª Pilar Cuartero Sancho

— «Los humanistas latinos en *El Criticón* de Gracián», *Actas del IV Congreso Internacional de Humanismo y Pervivencia del mundo clásico. Homenaje al Profesor Antonio Prieto (Alcañiz, 9-14 de mayo de 2005)*, Alcañiz-Madrid, CSIC, 2008, IV, 1, pp. 239-268.

— «Las paremias en *El Criticón* de Baltasar Gracián», *Paremia*, 18 (2009), pp. 111-120.

— «Pervivencia de modelos clásicos en la tradición proverbial hispánica medieval», *Revista de poética medieval*, 23 (2009), pp. 17-39.

— «*Floresta española* de Melchor de Santa Cruz», *Diccionario filológico de literatura española. Siglos XVI y XVII*, eds. Pablo Jauralde, Delia Gavela, Pedro Rojo, Elena Varela, Madrid, Castalia, 2009, pp. 874-878.

Fermín Gil Encabo

— «Perfiles de Lastanosa, ciudadano de Huesca y mecenas de Gracián (Estado de la cuestión)», en *Mecenazgo y Humanidades en tiempos de Lastanosa. Homenaje a Domingo Ynduráin*, eds. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Zaragoza, Instituto de Estudios Altoaragoneses-Institución Fernando el Católico, 2008, pp. 193-252.

— «Del objeto prestigioso al prestigio literario: el coleccionismo pautado de Vincencio Juan de Lastanosa, mecenas de Gracián», en Fabienne Wateau y Pierre Rouillard (coords.), *L'objet de main en main*. Dossier des *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 40 (1), 2010, pp. 99-122.

Luis Sánchez Laílla

— «'Oh estudio liberal, discreto amigo': Lope y la apología del sabio», *Anuario Lope de Vega*, XIV (2008), pp. 261-312.

— «Miguel Sánchez de Lima», en *Diccionario Filológico de Literatura Española. Siglo XVI*, dir. Pablo Jauralde Pou, Madrid, Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica), 2009, pp. 871-873.

— «La *Poética* de Luzán» en *La luz de la razón. Estudios sobre Literatura, Historia y Cultura en el siglo XVIII en Homenaje a Ernest Lluch*, eds. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 71-95.

— «Edición de las *Poesías* de Ignacio de Luzán recogidas en los papeles de su mayorazgo», en *La luz de la razón. Estudios sobre Literatura, Historia y Cultura en el siglo XVIII en Homenaje a Ernest Lluch*, eds. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 229-305.

— «Luis Alfonso de Carvallo», en *Diccionario Filológico de Literatura Española. Siglo XVII*, dir. Pablo Jauralde Pou, Madrid, Castalia (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica), 2010.

José Enrique Laplana Gil

— «Gracián y sus cartas. Problemas editoriales con una carta casi inédita de Manuel de Salinas a Gracián», en Françoise Cazal (ed.), *Homenaje a / Hommage à Francis Cerdan*, Toulouse, CNRS - Université de Toulouse-Le Mirail, 2008, pp. 493-536.

— «Lope y Francisco de Ávila», en *Anuario Lope de Vega*, XIV (2008), pp. 133-154.

— «De Cervantes y Gracián: El ingenioso Licenciado Vidriera», en Mª Carmen Marín, ed., *Cervantes en el espejo del tiempo*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010, pp. 209-229.

— «Baltasar Gracián», «Miguel de Cervantes: *Novelas ejemplares*», en Pablo Jauralde, Delia Gavela, Pedro Rojo, Elena Varela (eds.), *Diccionario Filológico de Literatura Española. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Castalia, 2010.

— Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, Barcelona, Crítica, 2010.

Aurora González Roldán

— «La poesía cortesana de la *Inundación Castálida*: una carta moral enviada al virrey don Tomás Antonio de la Cerda», *Paralelo 50*, núm 4 (2008), pp. 72-77.

— *La poética del llanto en sor Juana Inés de la Cruz*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, 270 p.

— «Sobre la estructura de la *Inundación castálida*», en *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Pierre Civil y F. Cremoux (eds.), Madrid, Ed. Iberoamericana-Vervuert (edición electrónica), 2009.

ALMUDENA VIDORRETA TORRES

— «*No solamente cojo, sino ciego tiempo*: la alegoría del Tiempo y *El Discreto*», *Eclipse. Revista literaria universitaria*, 10 (2008), pp. 19-31.

INSTITUCION FERNANDO EL CATOLICO DE LA EXMA. DIPUTACION DE ZARAGOZA

C. S. I. C.

ISBN 978-84-9911-174-6