

La literatura como profesión

En torno a la autoconcepción de la existencia erudita y literaria en el Siglo de oro español

Strosetzki, Christoph

First published in:

Estudios de Literatura 39, Edition Reichenberger, Kassel, 1997, ISBN 3-930700-92-1, 447 S.

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)

URN: urn:nbn:de:hbz:6-41489436658

LA LITERATURA COMO PROFESIÓN
EN TORNO A LA AUTOCONCEPCIÓN DE LA
EXISTENCIA ERUDITA Y LITERARIA EN EL SIGLO
DE ORO ESPAÑOL

E

34. 50112



ISBN: 3-930700-92-1

© 1997 by Kurt & Roswitha Reichenberger, D-34121 Kassel,
Pfannkuchstraße 4.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks oder der
fotomechanischen Wiedergabe, vorbehalten.

Einbandgestaltung: Klaus Reichenberger.

Einband: Großbuchbinderei Kurt Schirmer & Söhne, Erfurt.

Indice

A. Posturas alternativas	1
1. Ocio y trabajo	1
a) Entre «dignitas» y «miseria hominis»	5
b) Interpretaciones alegórico-míticas	9
c) Trabajo y estado	18
d) Desde la perspectiva del ascetismo	30
2. La corte y el campo	34
a) La crítica de la corte y la alabanza del campo	42
b) El forastero en la corte	49
c) La alabanza de la corte	52
d) La vida en el campo y los estudios eruditos	60
3. Armas y letras	65
a) Armas o letras	72
b) Fama	75
c) Príncipe y rey	83
d) Armas unidas a letras	88
4. Resumen	97

B. El saber y sus representantes	103
1. Artes y letras	103
a) Génesis y transmisión	110
b) Jerarquías en el saber y la sociedad	115
c) Definiciones y delimitaciones	121
d) Sátira sobre el saber	127
2. El sabio	132
a) El sabio, el filósofo y el teólogo	135
b) Sabiduría y entendimiento	138
c) El sabio y los ignorantes	141
d) Sabiduría y locura	145
e) El sabio como erudito	152
3. Resumen	163
C. El libro y sus oficios	167
1. El libro	167
a) Transmisión por medio de la escritura y el libro	167
b) El escritor	188
c) El lector	204
d) Hermenéutica de la Biblia	223

2. Valoración de libros religiosos y profanos	246
a) El mundo como libro	246
b) Literatura religiosa y profana	262
c) «Poeta eruditus»	281
3. El gramático	297
a) Valoración de la lengua y retórica	304
b) Doctrina gramática y práctica social	320
4. El humanista	338
a) Crítica textual	338
b) Teoría de la Antigüedad y práctica de la Modernidad	342
c) Humanismo como especialidad	355
5. Resumen	378
Bibliografía	389
Guía de abreviaturas	435
Índice de nombres	436

Prólogo

El presente tomo es la versión española abreviada del libro "Literatur als Beruf. Zum Selbstverständnis gelehrter und schriftstellerischer Existenz im spanischen Siglo de Oro", el cual fue entregado como "Habilitationsschrift" en la Universidad de Düsseldorf en el año 1985 y fue publicado en el año 1987 por la editorial Droste en Düsseldorf. Las citas fueron presentadas originalmente de forma más detallada porque en aquella época eran todavía poco conocidas en Alemania. Entretanto, la investigación internacional sobre el humanismo español en el Siglo de Oro ha hecho adelantos considerables. Se ha desistido de actualizar la literatura de investigación, ya que la idea fundamental del trabajo conserva su validez íntegra y una actualización no hubiera alterado el proceso de la argumentación en su totalidad.

Los temas abordados son cuestiones tan centrales como la autoconcepción del escritor humanista y de su estilo de vida, definido a través de la delimitación de alternativas, o a través del -en aquel entonces- nuevo medio, el libro, el cual no solamente hizo necesario un nuevo tipo de lector y de autor, sino que motivó también una nueva clase, definición y jerarquía de la literatura.

Mis agradecimientos a Rafael Abad Soria, que ha traducido este libro y a la editorial Reichenberger, que amablemente lo ha incluido en su programa. Quiero agradecer también a María Cristina Díez Pampliega y a Mariana Conde por haberse tomado el trabajo de preparar el libro para su publicación.

Espero que la presente versión española encuentre una viva repercusión.

Christoph Strosetzki

A. Posturas alternativas

1. Ocio y trabajo

Virgilio ya evocó el concepto de «labor improbus», el trabajo penoso, que dominaba en todas partes desde el final de la Edad de Oro. En la Antigüedad Clásica, casi siempre se desdeñaba el trabajo corporal y por ello fue encomendado a los esclavos. El intelecto y el trabajo corporal, la teoría y la práctica, estaban separados. Si el cristianismo medieval pudo adoptar esta duplicidad, fue porque en el Génesis Adán y Eva, tras cometer el pecado original, fueron expulsados del paraíso y condenados a la fatiga y al trabajo.¹ «Ganarás el pan con el sudor de tu frente».² Esta interpretación con connotaciones negativas del concepto de trabajo dominó en la Edad Media feudal. La palabra española «trabajo» se refería al mismo tiempo al trabajo y a la fatiga.³ Basándose en la valoración clásica del término se realizó una nueva diferenciación: el trabajo intelectual de la «vita contemplativa» se valoró más que el de la «vida activa» que servía a fines útiles. Todo esto se correspondía con la extendida concepción jerárquica de la estructuración social que veía al pueblo y a los caballeros subordinados al clero.⁴

La llegada de un capitalismo incipiente y de una clase comercial burguesa favoreció una concepción positiva del trabajo burgués con una utilidad frente a la contemplación sin utilidad inmediata. La postura positiva que favorece el trabajo eficiente fue formulada y propagada en el norte de Europa por Lutero y

1 I. Schiewek, *Beziehungen zwischen Arbeitsethos und Menschenbild in der Renaissance*, pp. 170 y sigs.

2 Cfr. 1º Moisés 3, 19.

3 En lo referente a «tripalium» cfr. J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, t. 4, pp. 520 y sig.

4 Con respecto al carácter ficticio de esa comprensión cfr.: G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*.

Calvino.⁵ Incluso la España católica se propone darle un nuevo valor al trabajo, aunque para ello es poco probable que se orientara por los poco frecuentes y siempre reprimidos influjos del protestantismo.⁶ Más fuerte repercusión pudo tener, sin embargo, en España, el influjo que ejercieron los humanistas que ya en otros países habían empezado a poner de manifiesto el valor del trabajo.⁷ Fue Erasmo el que desempeñó un papel importante en este sentido a principios del siglo XVI.⁸ Los humanistas se adhirieron a una definición positiva del concepto de trabajo que al igual que la negativa, también había sido formulada en la Edad Media cristiana apoyándose en la Biblia. Para San Agustín, por ejemplo, el trabajo era la alegre continuación de la obra creativa divina, incluso después del Pecado Original. Santo Tomás de Aquino construye, en su recepción de Aristóteles, una completa filosofía de la actuación. Así, según la enseñanza aristotélica sobre el acto y la potencia, Dios es el motor inmóvil que mediante su actuación conserva constantemente unida la totalidad del universo. De la misma forma, cada individuo tiene en su actuación su razón de ser. La actividad específica de cada individuo, bajo la que él entiende más la vida contemplativa que una actividad laboral, es, por tanto, la que Santo Tomás identifica con la felicidad suprema.

En la Edad Media, la alabanza de la vida contemplativa es en gran parte el resultado de una autovaloración del clérigo medieval. Los humanistas del Siglo de Oro, aunque frecuente-

5 Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*.

6 Cfr. J. C. Nieto, *Luther's Ghost and Erasmus' Masks in Spain*; cfr. también del mismo autor, *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia*.

7 Con respecto a la situación en Alemania cfr. K. Wiedemann, *Arbeit und Bürgertum*; con respecto a la situación en Inglaterra cfr. I. Schiewek, *Beziehungen zwischen Arbeitsethos und Menschenbild in der Renaissance*, pp. 174 y sig.; respecto a la glorificación mitológica del trabajo creador del hombre, especialmente en el siglo XVI cfr. A. Stöcklein, *Leitbilder der Technik*, pp. 60 y sigs.

8 Cfr. M. Bataillon, *Erasmo y España*.

mente no formaban parte del clero, se sirvieron de esta alabanza con una intención similar. Al igual que para Santo Tomás, la contemplación religiosa no satisface la obligación de trabajar sino que obliga al teólogo de la Edad Media a transmitir a otros sus intuiciones en sus enseñanzas y sermones y de esta manera no sólo atender a sus propios intereses sino también a los de la comunidad,⁹ asimismo, se espera del humanista que trasmita su saber.¹⁰ De él y de su concepto de trabajo será de lo que tratará sobre todo este primer capítulo.

El historiador José Antonio Maravall dedica varios pasajes a la valoración del trabajo en el estado español del Siglo de Oro en sus extensas obras *Estado moderno y mentalidad social* y *Antiguos y modernos*. Sus análisis se centran en la situación de la totalidad de la población trabajadora, también, por ejemplo, de los trabajadores que construyeron El Escorial. Da su opinión sobre los salarios, la conflictividad de las relaciones laborales trabajo y la proletarización de los jornaleros.¹¹ Junto a estos factores reales trata también factores mentales, como la función liberadora que el trabajo tiene para el individuo y el significado del trabajo para el enriquecimiento personal, así como sobre su carácter favorecedor de las virtudes y limitador de los vicios. Subraya además el sentido del trabajo como factor de la producción sobre el que se asienta la economía. Prueba de ello también son, según Maravall, algunos escritos humanistas y didácticos de la época. Así, aclara el concepto de trabajo en Vives, para el cual la sociedad no es más que el conjunto de los que colaboran repartiendo libremente el trabajo. También según Vives, los trabajadores tienen que poseer el derecho a conservar el

9 Cfr. K. Wiedemann, *Arbeit und Bürgertum*, pp. 73 y sigs., 90 y sigs.; con respecto a la intelectualidad en la Edad Media cfr. también G. Stollberg, *Die soziale Stellung der intellektuellen Oberschicht im England des 12. Jahrhunderts*.

10 Cfr. aquí capítulos B 2 y C 4.

11 J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, t. 2, pp. 353-401.

producto de su trabajo y a aprender una actividad adecuada para ellos. Maravall continúa su argumentación apoyándose en Huarte y sostiene que sólo si se armonizan el carácter del trabajador y su actividad se puede esperar un producto de buena calidad. Sin embargo, Maravall no cita más que el título de la obra de Luis Mejía *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*. También se quedan cortos los comentarios sobre Gutiérrez de los Ríos, cuya revalorización de los trabajos más bajos le parece a Maravall digna de consideración.¹²

En el esquema de virtudes que, según Maravall, caracteriza la mentalidad del Siglo de Oro español, el trabajo tiene una posición muy alta. Así, a las normas de conducta de las que el burgués y en especial el comerciante presumen pertenece siempre la laboriosidad. Maravall lo ve confirmado en un pasaje del *Crotalón* de Villalón, donde se conceptualiza el «homo faber» que transforma la naturaleza trabajando con sus manos. Maravall aduce como ejemplo la reciente extensión del uso de la palabra «ingeniero».¹³ Nos presenta el ocio como las antípodas del ponderado trabajo, ejemplificado con la imagen de una «clase ociosa» derrochadora y adicta al disfrute de los placeres mundanos que ve ilustrada en la *Visión delectable de filosofía* (1486) de Alfonso de la Torre.¹⁴ Es una «clase ociosa» que, según Maravall, no está solamente compuesta por los nobles, sino también por los banqueros burgueses, comerciantes y burócratas en la medida en que no amontonan sus riquezas, sino que las gasten en una ostentación que les asegure en contrapartida la corres-

12 Maravall plantea con toda razón la cuestión de si sólo se ha caído en el ocio porque repara alegría o porque no había trabajo, ya que se había importado tanto que la propia industria había quedado paralizada: *ibidem*, p. 377.

13 Cfr. *ibidem*, t. 2, p. 154; t. 1, pp. 49 y sig.; cfr. también del mismo autor *Antiguos y modernos*, pp. 573 y sig.

14 *Ibidem*, p. 63; con respecto a la historia del concepto cfr. F. Schalk, «*Otium*» *im Romanischen*, pp. 357-377.

pondiente credibilidad.¹⁵ Así, se revela imposible una correspondencia clara entre mentalidad o forma de vida y estamento social.

a) Entre «dignitas» y «miseria hominis»

«Dignitas» y «miseria hominis» forman ante todo una oposición teológica que, formulada por San Agustín, reaparece una y otra vez en la posterior tradición agustiniana.¹⁶ Bajo la perspectiva de la «dignitas», el hombre aparece creado a imagen de Dios, como ser dotado de razón que subyuga la naturaleza. Su «miseria» se deriva de su indignidad después del pecado original, después de tenerse que ganar el pan con el sudor de su frente, lejos de Dios. Los humanistas defensores de la «dignitas hominis» no sólo se basan en los Padres de la Iglesia sino también en los antiguos estoicos, que opinaban que la razón es la más destacada cualidad humana en toda actividad del hombre. Los humanistas leyeron las traducciones francesas de *Las vidas paralelas* de Plutarco realizadas por Amyot, las cuales contienen numerosos ejemplos de comportamientos estoicos. Paralelamente se ocuparon con los sencillos escritos de Séneca y de los *Anales* de Tácito. Tácito ganó en popularidad, porque en la historia se dejó de ver el efecto de la predestinación que podría actuar en y a través de los hombres y se comenzaron a vislumbrar los actos y la influencia de hombres particulares.

Este autor ya era conocido porque sus obras habían sido introducidas en España a través de ediciones críticas procedentes de los Países Bajos. Entre los editores que vendían sus libros también en el extranjero, destacó Cristóbal Plantin. Él había impreso todas las ediciones que hizo Justus Lipsius de Tá-

15 J. A. Maravall, *Estado moderno*, t. 1, pp. 414 y sig.

16 H. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*; cfr. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources*, pp. 169 y sigs.

cito y había enviado una gran parte a España.¹⁷ La traducción española de *Emblemata* de Alciato, hecha en el año 1546, contribuyó también a la difusión de Tácito, porque contenía sentencias suyas.¹⁸ También rindió una aportación importante la actividad de Arias Montano que, como mediador entre España y los Países Bajos, ayudó a Plantin en la realización de la Biblia Políglota. La trascendencia de Tácito aumentó cuando los españoles recurrieron cada vez más a sus obras, después de haberse prohibido la lectura de Maquiavelo al incluirse su obra en el Index. De esa forma, la recepción de Tácito y la revitalización de la filosofía estoica forman una plataforma para la revalorización del hombre por parte de los humanistas.

Ya hemos subrayado varias veces que esta valoración se halla íntimamente ligada a la actitud frente a la actividad y al trabajo del hombre. Esta conexión se manifiesta cuando los esfuerzos y labores se consideran como un castigo por el pecado original que ha robado al hombre su «dignitas primitiva» y cuando la «dignitas» del hombre se ve en la razón, que, para Tácito, actúa en la historia a través de «sapientia» y «prudencia» y para los estoicos, por su propia fuerza. Las implicaciones de la «dignitas» y «miseria hominis» basadas en la Antigüedad Clásica y en el cristianismo saltan a la vista en el *Diálogo de la dignidad del hombre* (1546) de Pérez de Oliva¹⁹ y en la continuación

17 E. L. Etter, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, pp. 13, 101-103; cfr. también H. J. von Stackelberg, *Tacitus in der Romania*.

18 Con respecto a Alciato cfr.: K. L. Selig, *The Spanish Translations of Alciato's Emblemata*, pp. 345-359 y del mismo autor, *Gracián and Alciato's Emblemata*, pp. 1 y sigs.

19 Pérez de Oliva, nacido en el último decenio del siglo XV, estudió artes en Salamanca, Alcalá, París y Roma. En París, enseñó, entre otras cosas, la ética aristotélica. En 1524, regresó a España. En la Universidad de Salamanca, de la cual era rector en 1529, enseñó filosofía natural, filosofía moral y teología, hasta su muerte en 1531. Además de sus escritos filosófico-humanistas, orientados hacia la ideología aristotélica, también compuso

que hizo Francisco Cervantes.²⁰ Pérez de Oliva representa la «*miseria hominis*» con el personaje de Aurelio y la «*dignitas*» con el de Antonio. La controversia entre ambos personajes queda sin aclarar en la primera parte hasta que en la continuación de Francisco Cervantes se decide en favor de la «*dignitas*». Aurelio piensa que los esfuerzos del trabajo humano causan la futilidad y la fatiga, características, según él, del hombre. En la práctica de las artes mecánicas, afirma, es necesario enfrentarse con sudor y con todas las fuerzas contra piedras, cargas, maderas o lana. Pero en las ciencias el trabajo tampoco parece más fácil. Uno trabaja noche y día sin pausa como si fuera Sísifo, porque lo que se gana en entendimiento, se pierde por otra parte en memoria. Por eso tampoco se puede envidiar a los que disfrutaban de un cierto prestigio científico: «esos que son en la República más estimados por las disciplinas, ¿qué descanso pensáis que tienen?»²¹ No tiene importancia a qué clase se pertenece, si se cultiva el campo, se dirige el estado o se presta servicio con las armas, pues cada estamento no implica

algunos poemas e hizo algunas traducciones muy libres de dramas y discursos clásicos.

20 El toledano Francisco Cervantes de Salazar (1518-1575) fue alumno de Alejo de Venegas; en España, estuvo al servicio del cardenal y arzobispo García de Loaysa y enseñó en la Universidad de Osuna. La obra aquí citada fue publicada en 1546 en Alcalá, es decir, cinco años antes de que fuera a México para enseñar en la universidad, de la que llegó a ser rector. Con respecto a la «*dignitas hominis*» cfr.: J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. 2, pp. 148-161; Abellán considera que las explicaciones de Oliva sobre el tema están menos orientadas hacia el discurso sobre la dignidad del hombre (1496) de Giovanni Pico della Mirandola que la continuación de Francisco Cervantes. Oliva se diferencia de su precursor italiano por la forma dialogada, un optimismo más equilibrado, una erudición menos ostentosa y por no intentar armonizar diferentes corrientes tradicionales.

21 Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, en: *Antología de humanistas españoles*, p. 427.

más que un tipo específico de sufrimiento en el que vanas esperanzas y riquezas traen continuamente movimiento e inseguridades.

Pérez de Oliva nos muestra con estos ejemplos que aquellos que se ocupan de asuntos intelectuales, tienen ante sí un trabajo tan arduo como el de los artesanos que manipulan objetos materiales. La fama, el fruto del trabajo intelectual, aparece conseguida con continuas penalidades. Se revela claramente que el trabajo intelectual es sólo una de las numerosas labores de las diversas capas sociales y en ningún caso un privilegio. Pérez de Oliva corta de raíz con esta afirmación la posible envidia de otros estamentos frente al trabajador intelectual. Su postura es escéptica, ve la palabra «trabajo» estrechamente unida con la supuesta raíz latina de *«tripalium», fatiga, pena.

Francisco Cervantes de Salazar, que en 1546 había editado, comentado e incluso continuado el diálogo de Pérez de Oliva, relativiza ese escepticismo sirviéndose de una valoración positiva del trabajo que obtiene al desarrollar los argumentos de Antonio. Es justamente en el trabajo ininterrumpido en el que Francisco Cervantes ve una ventaja, puesto que le parece una condición de la laboriosidad, impide la pereza y el ocio y presenta sobre todo la quietud de la vida eterna en Dios como algo deseable y a lo que se aspira. Una vida llena de trabajo es por consiguiente, según él, una condición previa al deseo de alcanzar la tranquilidad junto a Dios. Al mismo tiempo, el trabajo aparece como condición para la fama: «De ninguna cosa los hombres ganaron gloria, que no fuese trabajosa.»²² El alcance del trabajo realizado se convierte en criterio para valorarlo. Para

22 F. Cervantes de Salazar, *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado i traducido. Diálogo de la dignidad del hombre por M. Oliva i por Cervantes. Apólogo de la ociosidad y el trabajo, intitulado Labricio portvndo por Lvis Mexía, glossado por F. Cervantes. Introduccion i camino para la sabiduria compuesta en latin, como va ahora, por Jvan Lvis Vives. Vuelta en castellano con muchas adiciones por el mismo Cervantes*, p. 108.

Francisco Cervantes sólo es digno de consideración aquello que costó trabajo, y sólo puede estar contento consigo mismo aquel que trabaja.

En la forma en la que Pérez de Oliva y Francisco Cervantes tratan en su diálogo el tema de «dignitas» y «miseria hominis», se entrevé cómo la valoración contradictoria del trabajo está en la base de una consideración controvertida del ser humano. En ese contexto, la clase de trabajo que se realice, que depende del estamento, ya sea de tipo intelectual o manual, no es importante.

b) Interpretaciones alegórico-míticas

La figura de Hércules es el paradigma mitológico para visualizar la elección entre el cómodo camino del ocio y el duro camino del trabajo. Puesto que él se decidió, como se sabe, a favor del trabajo y a través de ese trabajo penoso consiguió una gran fama, siempre sirve como símbolo cuando se defiende la valoración positiva del trabajo. Un temprano testimonio de ello, anterior a la época que nos ocupa, son *Los doze trabajos de Hércules* (1417) de Enrique de Villena. En esta obra, son sociedades y grupos descompuestos, necesitados de guías y devorados por la codicia los que acuden a Hércules. Además, Hércules se destaca por unir fuerza física y astucia militar con una gran sabiduría.²³ Ambos aspectos nos presentan a Hércules como representante del trabajo, pero es, ciertamente, un trabajo más bien intelectual que manual. De este modo, Hércules tiene un papel distinto al que tenía en las anteriores crónicas de la Edad Media que le presentaban como conquistador y fundador de ciudades

23 R. G. Keightley, *Enrique de Villena's Los doze trabajos de Hércules: A Reappraisal*, pp. 56-67; con respecto a *Los doze trabajos de Hércules* cfr. también A. Torres-Alcalá, *Don Enrique de Villena*, pp. 113 y sigs.; en cuanto a la figura de Hércules cfr. también: E. Panofsky, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*.

españolas y constructor de palacios.²⁴

También aparece Hércules en la narración alegórico-didáctica *Apólogo de la ociosidad i del trabajo* (1546) de Luis Mejía; aunque sólo lo hace como antepasado del protagonista Labricio. El texto se encuentra en el mismo volumen que el diálogo de Pérez de Oliva y está editado, comentado e introducido por Francisco Cervantes de Salazar. La introducción que presenta el contenido y las enseñanzas de la obra, describe las intenciones de Mejía. Declara haber perseguido la intención de presentar filosóficamente bajo forma poética las grandes ventajas del trabajo y lo dañino que es el ocio.²⁵ Francisco Cervantes comenta en la dedicatoria al Arzobispo de Toledo, Don Juan Martínez Silíceo, que Mejía consiguió imitar a aquellos escritores que ocultan los grandes secretos de la filosofía tras la máscara de la ficción. De esta manera, Mejía sigue el principio horaciano que intenta unir el entretenimiento y la enseñanza. Francisco Cervantes se dirige en especial al destinatario de su dedicatoria cuando predice que una obra que está enriquecida de tal forma de enseñanzas y doctrinas, si se fomentara su divulgación pública, podría triunfar sobre los ociosos que tantos daños provocan al estado.²⁶ La introducción y la dedicatoria anuncian, pues, un ajuste de cuentas con los ociosos.

24 Cfr. L. Schrader, *Herkules-Darstellungen in der spanischen Literatur vom XV. bis zum XVII. Jahrhundert*.

25 Luis Mejía era notario de profesión. Tradujo algunos coloquios de Erasmo. No trataré aquí la cuestión planteada por Solana de en qué medida recurre Mejía a la *Visión delectable* (?1486?) de Alfonso de la Torre: cfr. M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del renacimiento*, t. 2, pp. 467 y sig.; «La intención del autor fue debajo de sabrosa especie de poesía philosophicamente tratar los grandes provechos del trabajo, i por el contrario los daños de la ociosidad». Luis Mejía, *Apólogo de la ociosidad i del trabajo*, p. XXI. (El nombre Mejía aparece escrito tanto con «j» como con «x». Para su unificación será escrito en este libro con «j»).

26 *Ibidem*, pp. V y sig.,VII.

A continuación, se presenta detalladamente el contenido de la narración, puesto que la acción alegórica es especialmente apta para ejemplificar la discusión en torno a los pros y los contras del trabajo y el ocio, y, sobre todo, porque la introducción a la obra de Francisco Cervantes ya propone una interpretación de las alegorías que aparecen en el texto: en Grecia, vivía una vez una dama acomodada de alta alcurnia. Su nombre, Ocía, representa la ociosidad. Entre sus seguidores se encontraban Fraude, Hipocresía, Pereza e Ignorancia, y todos ellos apoyaban a su señora a la hora de evitar el trabajo. Ocía aparece como alguien tan hábil en el trato con la gente y en la conversación que todos los ciudadanos y todos los habitantes, no sólo de las regiones vecinas, yacían a sus pies. Un oráculo le predijo que si se casaba podría tener siete hijas. Francisco Cervantes ve en ello una alusión a las siete artes liberales. En su búsqueda de un marido idóneo topa con Labricio. Ya el hecho de que tenga ese nombre nos hace sospechar que es la personificación del trabajo lo que Francisco Cervantes quería hacernos ver en él.²⁷ Labricio es presentado como noble de alta cuna. Sus antepasados más remotos habían sido Saturno y Júpiter que una vez rigieron el mundo. Sus antepasados más cercanos pertenecían, sin embargo, a la casa de Hércules. Para explicar esta procedencia, Francisco Cervantes señala que el trabajo se remonta a Hércules que ha trabajado más que nadie.²⁸ Labricio, que no es ni rico ni pobre, sabe ser generoso o ahorrativo en el momento adecuado. Algunos aconsejan a Ocía que utilice el trabajo de Labricio para aumentar su propio poder y grandeza.

Labricio toma un primer contacto con su futura esposa. Se presenta haciéndole llevar unos regalos y explicando el sentido de cada uno de ellos. Así, le regala un buey, puesto que sin su

27 Labricio «que es el trabajo: dando en esto a entender el autor, convenir mucho a los ociosos trabajar», *ibidem*, p. X.

28 «Deste Hercules, como de hombre que mas trabajó, descende el trabajo», *ibidem*, p. 10.

trabajo nadie podría mantenerse en su situación social. Le envía un asno, por la utilidad que tiene este animal en la casa, en la familia y en el estado, y porque muestra que nadie puede menospreciar a sus inferiores por muy alto que esté. A continuación, le envía un gallo que debe servir de reloj y despertador para que se puedan distribuir mejor las tareas a lo largo del día. En lugar de agua perfumada, le envía dos barriles de su propio sudor, y le aclara que la mujer tiene que regir la casa con el mismo empeño con el que el marido trabaja fuera de ella. Un regalo posterior, un libro en blanco, tiene que servir para hacer balance de cómo se vive la vida.²⁹ Estos y otros regalos no podían dejar de surtir efecto: Ocía se escandalizó y el matrimonio no tuvo lugar. Decidió viajar por el país. En todas partes atraía a muchas gentes. Los funcionarios abandonaban sus puestos de trabajo, los labradores dejaban parados sus arados, los comerciantes, sus negocios. También los marinos y los soldados dejaban su trabajo. Los seguidores de Ocía dejaban tras de sí hambre y penuria. Vivían según las enseñanzas de la Escuela Epicúrea, para la que el disfrute del placer representa toda la fortuna, como nos explica Francisco Cervantes en una nota aclaratoria. Si al comienzo del capítulo vimos que el estoicismo forma una base para la revalorización del trabajo, ahora su corriente contraria, el epicureísmo, aparece como un aliado consecuente del ocio que se pretende rechazar.

Mejía muestra en la corte de Ocía una imagen convincente de los vicios que acompañan al ocio. A continuación, presentamos a las damas de compañía Fraude e Hipocresía. Fraude es la hija de Mercurio y de Isis. Lo que esto implica lo aclara Francisco Cervantes cuando se refiere a que Mercurio no es sólo el dios de la oratoria y mensajero de los dioses, sino también el patrón de los contratos fraudulentos. Fraude presume de estar en los ayuntamientos, en los juzgados, en las iglesias, en la corte, así como junto a los comerciantes y agricultores. Sin ella sería

29 Para lo que sigue cfr. también, *ibidem*, pp. 16-43.

imposible para cualquier grupo social hacer valer su propio trabajo y su esfuerzo. Hipocresía entra en escena con tres consejos que son los principios que deben guiar la propia vida, al igual que lo hacen los axiomas en las ciencias. En primer lugar, se deben orientar todas las acciones hacia el propio beneficio, lo cual hay que ocultar frente a los demás a través de la apariencia de la modestia y la humildad. Hipocresía les aconseja un especial respeto de esta regla a los que pretenden alcanzar cargos oficiales en la administración o en los juzgados. En segundo lugar, aconseja excluir del círculo de amigos a las personas inteligentes y justas que de todas formas no aprecian la diversión. En tercer lugar, hay que colocar espías en todas partes para estar enterado de todo lo que ocurre. Mediante el saber así conseguido se podría impresionar a la mayoría ignorante. Al igual que Ocía, sus acompañantes, Fraude e Hipocresía, van más allá del ámbito de la corte. Evidentemente, ante los ojos de Mejía también los burgueses merecen el desprecio cuando emulan la manera de vivir de la corte. No hay que olvidar que la narración separa a los sabios con su sabiduría y sentido de la justicia del resto de los ciudadanos ya corruptos. Hipocresía aconseja guardarse de ellos, porque se considera inferior.

Labricio estaba al corriente de todo lo que pasaba con Ocía y su corte, pues allí tenía aliados que le informaban. El problema de que en la figura de estos amigos de Labricio que participan de la vida en la corte de Ocía se contraponen los principios de trabajo y ocio, incita a Francisco Cervantes a hacer un comentario aclaratorio. Distingue entre dos tipos de ocio, uno malo y otro que en realidad no es en absoluto ocio.

Los dados a ocio virtuoso, que son las letras, son cavalleros de Labricio. Ai dos maneras de ocio, uno malo, ¡como el della que es estarse mano sobre mano! otro bueno, que es estando sin tráfago, darse al sosiego del estudio. I ansi dice Tulio de Scipion Africano, ¡que nunca estuvo solo en la soledad, ni ocioso en la ociosi-

dad! porque quando mas libre estaba de negocios, entonces se ocupava mas en el estudio.³⁰

Con esta distinción, Francisco Cervantes justifica el estudio que no tiene más que la apariencia del ocio como una ocupación intelectual sensata que permite la paradoja de disfrutar de la ociosidad, libre de ocupaciones, pero sin quedar inactivo. Labricio se deja aconsejar por Minerva que le recomienda tomar por esposa a Diligencia, la hermana de Uso. Francisco Cervantes aclara lo que el autor quiere dar a entender con esto: el trabajo, personificado en Labricio, siempre está al servicio de la sabiduría y necesita celo y ejercicio si no quiere volverse ocioso.³¹ Uso le aconseja a su hermana que nunca en la vida desperdicie el tiempo, porque es imposible hacer algo bueno si no se actúa.³² A las celebraciones de la boda se invita a numerosos dioses, héroes y gobernantes de la Antigüedad. Dado que el trabajo está al servicio de la sabiduría es natural que Labricio intente apropiarse de la máxima sabiduría posible. Durante los preparativos del banquete de bodas, se le brinda una oportunidad especialmente apropiada mientras da un paseo con Mercurio por un frondoso jardín. Cuando Labricio pregunta sobre los secretos de la naturaleza, Mercurio, que no aparece aquí como padre de Fraude, sino como el mensajero de los dioses, le tiene que recordar sus limitaciones como hombre mortal, dado que el lenguaje humano es incapaz, según él da a entender, de aclarar

30 *Ibidem*, p. 45.

31 Labricio es aconsejado por Minerva, «que es la sabiduria [...] dando en esto a entender el autor, que el trabajo siempre sirve i sigue a la sabiduria». *Ibidem*, p. XXI.

32 «En esto quiere el autor, que el trabajo no puede estar ocioso, i por esto ha menester la diligencia, ayudándose con el uso i exercicio», *ibidem*, p. XXI; Uso aconseja «nunca gastar el tiempo [...] imposible es [...] hacer bien el que nada hace». *Ibidem*, p. 50.

lo más mínimo sobre el más allá.³³

Sin embargo, responde, pero disfraza su aclaración en forma de una narración mítica. Eso da pie a una discusión entre Labricio y Mercurio sobre el valor de la poesía en la que Mejía, al hacer una defensa general de la poesía frente a la personificación del trabajo, quiere claramente justificar al mismo tiempo la presente narración alegórico-mítica. Labricio polemiza entonces en contra de las historias sobre hombres heroicos y mujeres distinguidas inventadas por poetas vanidosos y que merecen ser quemadas como falsificaciones, porque es imposible que sean ciertas. Mercurio defiende a los poetas de este reproche aconsejando no juzgar estas obras por su aspecto exterior sino profundizar en ellas. Sólo entonces pueden descubrirse sus frutos: consejos, ejemplos y enseñanzas. Mejía hace que Mercurio resuma una vez más cómo hay que entender la poesía. «I de esta manera se han de entender [...] los poetas, los cuales nunca se desvelaron en otro, o en alabar virtudes, o reprehender vicios.»³⁴ Esta introducción al entendimiento de obras poéticas apunta, naturalmente, de forma especial a la propia narración

33 Ibidem, p. 68; aquí la narración recuerda a la expresión novelesca en *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Martianus Capella. Este africano, que escribió entre el 410 y el 439, redactó en dicha obra una representación de las artes liberales que sirvió de modelo para la Edad Media y el Renacimiento. En ella, el mismo Mercurio, que es soltero, pide consejo de Virtud a Apolo, el cual le propone como esposa a la virgen erudita Philologia que engloba la totalidad del saber. Finalmente, la novia, Philologia, recibe como regalo de bodas las artes liberales. Con respecto a la narración cfr. E. R. Curtius, *Das mittelalterliche Bildungswesen und die Grammatik*, pp. 3 y sigs.

34 L. Mejía, *Apólogo*, p. 85; con respecto a la figura mitológica de Hermes o Mercurio, su correspondiente romano cfr. L. Schrader, *Panurge und Hermes. Zum Ursprung eines Charakters bei Rabelais*, pp. 91-113; con respecto a su interpretación alegórico-simbólica como palabra o discurso, ibidem, pp. 104 y sigs.

didáctico-alegórica de Mejía y al mismo tiempo se basa en la tradición medieval. Está claro que el quehacer poético tiene que poder aguantar la mirada crítica del representante del trabajo, y lo hace, si no es considerado como un simple ocio, que es rechazado en general, sino como una actividad con una eficiencia específica en el campo moral o intelectual que se puede incluir, por tanto, dentro del ámbito del trabajo. De esa forma, Mejía establece una unión entre trabajo y saber. Labricio, el trabajo, no sólo es guiado por la diosa de la sabiduría hacia el matrimonio más adecuado, sino que también aprende de Mercurio, el enviado de los dioses, qué saber puede esperar de la poesía y cómo puede reconocerse a sí mismo y al mundo. La búsqueda de conocimientos y sabiduría se muestra, pues, como un deseo sensato que Labricio, además, debe tener en tanto que representante del trabajo. Mejía contrapone a esto otras motivaciones o metas insensatas que mueven a la mayoría de los hombres a trabajar, como el disfrute corporal, el dinero, la fama, el honor y el entretenimiento.³⁵

Mejía juzga útiles la sabiduría y la poesía para tener una vida laboriosa, ya que, por una parte, están en situación de estimular al que se ocupa receptivamente de ellas para que realice grandes hechos y, por otra parte, significan trabajo para el que las utiliza de forma productiva. También el trabajo intelectual de la «*vita speculativa*» es una actividad valiosa. Mejía se refiere con esto también a los eruditos que se volcaban en la especulación científica o a los «místicos» que lo hacían en la contemplación de la obra divina. Precisamente ellos habían sido llamados con frecuencia dioses en la Antigüedad debido a su vida sobresaliente.³⁶

35 L. Mejía, *Apólogo*, pp. 80-85.

36 «Que quiere decir, que siendo hombres, vivian no como hombres, i ansi dejaron estos despues de su vida resplandor de mucha doctrina i exemplos». *Ibidem*, p. 86.

Al igual que Mejía, en la alegoría de la corte de Ocía, presenta los vicios que acompañan al ocio, al final de la obra, también profundiza en la presentación de las virtudes que deben acompañar a Labricio: Prudencia, Justicia, Temperancia y Fortaleza. Recurre con ello a las cuatro virtudes cardinales de los antiguos estoicos. La narración de Mejía finaliza con el banquete de bodas y con la exhortación de Mercurio a todos los invitados para que persigan el trabajo virtuoso y eviten el ocio con todas las consecuencias dañinas y viciosas que le acompañan. En la última parte de la narración alegórica, Ocía y su corte no aparecen más. Así, Labricio se revela junto a sus invitados como héroe del relato y el trabajo, como principio vencedor.³⁷

Pariente del ocio es la pereza. Jerónimo de Mondragón³⁸ nos la presenta con toda su parentela y consecuencias en su *Censura de la locura humana y excelencias della* (1598). En esta obra, siguiendo el modelo de Erasmo en *El elogio de la locura*, Mondragón introduce en su narración alegórica a la Pereza con toda la parafernalia de sus parientes los vicios. La presenta en una genealogía. Empieza cuando «El Tiempo Malgastado» se casa con «Ignorancia» y tienen un hijo «Penséque». En la numerosa parentela se incluye también a «Vanagloria», «Infortunio» y «Necesidad». Se utilizan frecuentemente citas de la Biblia

37 La agrupación de virtudes secundarias en una virtud principal o de vicios secundarios en uno principal pertenece a la tradición de la poesía alegórica.

38 Se sabe poco sobre Jerónimo de Mondragón. Antonio Vilanova, editor de la *Censura de la locura humana y excelencias della*, tiene que limitarse a suposiciones. Según éstas, Mondragón fue un erudito del derecho que debió empezar sus estudios en España y continuarlos probablemente en la Universidad de Bolonia, que desempeñó un cargo en la administración española del reino de Nápoles y que, tras numerosos viajes, se estableció como erudito del derecho en Zaragoza. Junto a la obra que tratamos, también escribió un *Arte para componer en metro castellano* (1593).

para caracterizar los vicios.³⁹ Este contexto de la pereza es en muchos aspectos idéntico al de Ocía en el *Apólogo* alegórico de Luis Mejía. Es justamente ese ámbito el que el escritor humanista condenará y evitará al máximo en la realización de su trabajo.

c) Trabajo y estado

El *Apólogo* de Luis Mejía pone de manifiesto que el dominio y la influencia del personaje alegórico del ocio lleva consigo consecuencias nefastas para la sociedad. Hay también un gran número de escritos del Siglo de Oro que tratan el tema y hacen responsable a la valoración del trabajo del bienestar de la generalidad. Pedro Mejía nos da en su *Silva de varia lección* (1540) una visión de una sociedad en la que nadie trabaja. En su opinión, sin el trabajo el mundo caería en el caos:

Si quitas el trabajo del mundo, todas las cosas se desharan: luego se caeran todos los oficos y artes mecánicas, las letras y los estudios, los bienes y mantenimientos, la justicia, las leyes, la paz: totalmente sin trabajo nada se puede sostener.⁴⁰

39 Jéromino de Mondragón, para condenar el ocio cita, p. ej., el capítulo 12 del *Libro de los Proverbios de Salomón*. Ibidem, p. 115; en lo referente al resto: ibidem, pp. 115 y sigs.

40 P. Mejía, *Silva de varia lección, agora vltimamente emendada, y de la quarta parte añadida*, p. 186; para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 184 y sigs.; Pedro Mejía, que no debe ser confundido con su homónimo Luis Mejía, se cuenta, según M. Bataillon, entre los erasmistas españoles y sostenía correspondencia con el mismo Erasmo. Cfr.: M. Bataillon, *Erasmus y España*, p. 523; Pedro Mejía (1500-1552) estudió jurisprudencia en Salamanca. Llegó a ser «Contador de la Casa de Contratación de Sevilla» y alcalde. Era amigo de Hernando Colón. Sostenía correspondencia con Vives. En 1548 obtuvo el título de Cronista Real. (El nombre Mejía aparece escrito tanto con «j» como con «x». Para su unificación será entonces escrito en este libro con «j»).

Para resaltar el significado del trabajo para la estabilidad de la sociedad se apoya a la vez, como la mayoría de los humanistas de su tiempo, en la Biblia y en la tradición de la Antigüedad. La figura de Cristo le parece, por tanto, un modelo para una vida plena de trabajo. También los santos son ejemplares, pues en ninguna parte se puede leer que hayan sido ociosos. Lo mismo ocurre con las grandes figuras de la Antigüedad. Piensa que Aristóteles, Platón o Pitágoras sólo consiguieron alcanzar la fama con un trabajo intelectual inagotable, enseñando, discutiendo con otros y olvidándose por su trabajo de dormir, de comer y de vestirse. Asimismo destaca especialmente la figura de Hércules entre todas las de la Antigüedad, porque consiguió fama sirviéndose solamente de sus doce trabajos. Para cimentar su elogio del trabajo, cita a Salomón, Pitágoras, Eurípides, Demócrito, Menandro, Virgilio y Horacio. Finalmente, Mejía resume la importancia del trabajo para la fama y el prestigio social del individuo: «En el mundo no ha auido hombre illustre por armas, ni por letras, ni por exemplo de buena vida, ni por otras grandes artes, que no fuesse gran trabajador.»⁴¹ La fama y el prestigio no aparecen aquí como algo dependiente de la cuna o del cargo, sino como resultado de los esfuerzos individuales. Su visión incluye al mismo tiempo las hazañas de los nobles y los logros literarios. La palabra «trabajador» se utiliza para designar al que ha realizado un trabajo significativo con grandes esfuerzos.

Como en el *Apólogo* de su homónimo Luis Mejía, también Pedro Mejía presenta al opuesto del trabajo, el ocio, acompa-

41 Ibidem, p. 188; Hércules aparece aquí «indirekt als Beispiel für die Wirklichung des von Gott gesetzten Gebotes zu arbeiten» [indirectamente como ejemplo de la realización del mandato divino de trabajar], cfr. L. Schrader, *Herkules-Darstellungen in der spanischen Literatur von XV. bis zum XVII. Jahrhundert*; el erudito romano quería poder influir de forma práctica en el trabajo científico. Por eso Cicerón, Elio Stilo, Varrón, Plinio y Celso creían poder hacer algo por la comunidad: cfr. H. Dahlmann, *Der römische Gelehrte*, p. 8.

ñado por numerosos vicios y desgracias, cuya crítica, al igual que la alabanza del trabajo, está basada en su mayor parte en la Biblia y en la tradición de la Antigüedad.⁴² Cita a San Pablo, según el cual, el que no quiera trabajar no debe comer. Según las enseñanzas cristianas, en la tierra, no hay que buscar el descanso, puesto que el reino celestial sólo acoge a aquellos que han trabajado en la tierra. Se puede justificar el ocio únicamente como medio para reponerse y revitalizarse y así poder realizar nuevos trabajos. Siguiendo a Séneca, Mejía sostiene que el ocio sin ningún estudio y sin ninguna ocupación literaria es como la muerte y la tumba para el hombre. Los estudios eruditos y las actividades literarias no pertenecen para Mejía al campo de la mera ociosidad. Esto se pone claramente de manifiesto hacia el final del texto donde él, como autor, destaca el hecho de que su alabanza del trabajo no se hizo sin muchos trabajos.

De la misma manera, Juan de Pineda, en sus *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589), resalta su propia actividad literaria como un valioso trabajo.⁴³ Partiendo de citas bíblicas, prueba que el hombre ha nacido para trabajar en aquello

42 P. Mejía, *Silva de varia lección*, para lo que sigue cfr. pp. 190 y sigs.

43 «No penseis que platicar los trabajos virtuosos de los otros se puede hacer sin trabajo del que los cuenta.» J. de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, t. 2, p. 85; no se debe confundir al franciscano, predicador y maestro de teología y filosofía Fr. Juan de Pineda (¿1521?-¿1599?) con el protestante español Juan Pérez de Pineda que, perseguido por la Inquisición, huyó de Sevilla a Ginebra y de allí a Francia. El franciscano Pineda pertenece, según Bataillon, a la corriente de la erasmista «filosofía cristiana». Bataillon también caracteriza en una cita de un texto antiguo la posición de Pineda frente a la consideración del trabajo de los hidalgos: «de vergüenza de trabajar no han vergüenza de morir de hambre, y es tan pública su hambre como pudiera ser su trabajo, sino que la necedad y la soberbia unidas a un yugo los llevan arrastrando al mulador.» M. Bataillon, *Erasmus y España*, p. 725, nota 32. Con respecto a Juan Pérez de Pineda cfr. ibidem, p. 704 y J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, t. 2, pp. 328 y sigs.

en lo que pueda, ya sea en la «vita activa», ya sea en la «vita passiva», por eso es moralmente condenable el que se entrega a una vida ociosa. Pineda prueba, apoyándose en la Biblia, que el ocio no tiene un valor neutro, sino que es moralmente malo,⁴⁴ ya que hay dos caminos en los que se puede actuar moralmente mal. El primero lo toman los que actúan mal, y el segundo, los que no actúan ni bien ni mal. Por lo tanto, según Pineda, es falsa la opinión de que el ocioso que no hace nada bueno, ciertamente, no es bueno, pero tampoco malo, puesto que no hace nada malo. Cristo consideraba oponentes suyos no solamente a los que le combatían con su maldad, sino también a aquellos que no estaban a su favor y no obraban ni bien ni mal. Así, se recompensa a los que han trabajado en la viña y no a los que habían permanecido ociosos. Al igual que Crisóstomo, Pineda propone reflexionar sobre la idea de que tampoco las palabras ociosas tienen valor neutro, sino que son malas.

El grupo social que carga en primer lugar con la culpa de la ociosidad es la nobleza cortesana. Pineda la critica duramente y nos da una impresión de su vida cotidiana ociosa y, por definición, inmoral: los nobles se levantan hacia las diez y van en primer lugar a misa para cotillear. Pasan su tiempo con inútiles juegos de entretenimiento, comen, se entretienen al aire libre hasta la puesta del sol y cabalgan sin rumbo fijo por la ciudad. Finalmente, vuelven a casa alrededor de las diez para jugar hasta las doce, cenar hasta la una y media y caer en la cama con el sabor del vino en la boca.⁴⁵

Una vida marcada exclusivamente por el ocio, tal como la presenta Pineda, no puede más que provocar rechazo. Pero tampoco su contrario, la actividad ininterrumpida, se acepta sin reservas. La idea de Pedro Mejía de que se puede aceptar una cierta cantidad de ocio si sirve para reponer fuerzas y poder trabajar de nuevo, aparece en primer plano en la perspectiva

⁴⁴ J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, pp. 239-241.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 240.

médica de Miguel Sabuco Alvarez. Este autor publica su obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (1587) bajo el nombre de su hija Doña Oliva Sabuco. Previene contra el trabajo exagerado, el esfuerzo corporal extremo y contra el agotamiento, puesto que si el trabajo físico fortalece el cuerpo, el ocio - es decir, la abstinencia del trabajo corporal - mejora el entendimiento. Por tanto, los reyes no deben realizar ningún trabajo físico, ya que sólo ejercen su cargo con el entendimiento. Sabuco pone como ejemplo al dirigente de una enjambre de abejas que él llama rey. Éste, al gobernar su estado, tampoco ejerce ningún otro cargo o trabajo.⁴⁶ En esta perspectiva médica y científica, sólo se alude pasajeramente al trabajo. Pero se distingue claramente entre trabajo intelectual y manual, que en la perspectiva médica y social, se excluyen mutuamente.

Lo que más se acerca a la realidad concreta del estado español es la valoración del trabajo que hace Gaspar Gutiérrez de los Ríos. La esboza en el último capítulo de su *Noticia general para la estimación de las artes y la manera en que se conocen las liberales de las que son mecánicas y serviles* (1600). Declara que el capítulo es una «Exortación a la honra, y favor de los que trabajan contra los ociosos, para las personas de todos estados». Gutiérrez se mueve en dos planos diferentes. Por una parte, describe la deplorable situación en la España de su época que para él tiene su origen en la primacía del ocio. Por otra parte, postula que hay que superar esta situación mediante una vuelta a los valores del trabajo. El siguiente resumen detallado de su línea de razonamiento parte, por consiguiente, de una visión de conjunto de la situación real en España. Presenta sus argumentos para la valoración del trabajo y contrasta las consecuencias po-

46 Oliva Sabuco, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*, p. 59; Miguel Sabuco Alvarez (aprox. 1525-1588) estudió derecho canónico y medicina en Alcalá. J. L. Abellán cree que el hecho de que él mismo atribuya su obra a su hija se debe a orgullo paterno o a que es posible que fuera converso. En lo referente a esto cfr. J. L. Abellán, *Historia crítica*, p. 215.

sitivas de tal valoración con las que podría tener la primacía del ocio. Con ello, se revela de qué manera él especifica la necesidad y la forma de trabajo para cada uno de los estamentos sociales, cuya convivencia armónica solamente le parece garantizada si cada uno realiza su trabajo. Ya al principio, se asombra Gutiérrez de que en España no se encuentren, como en otros reinos, personas que se dediquen a trabajar con ahínco. Le extraña tanto más, puesto que piensa que España dispone de muchas mentes privilegiadas.⁴⁷ Ya a partir del momento en el que se presentan países extranjeros como ejemplos a seguir para el lector, comienza Gutiérrez a criticar a su propio país y a amonestar a sus compatriotas. Sigue la presentación de las nefastas circunstancias responsables de que en España sea el ocio y no el trabajo el que tenga más prestigio. Le parece especialmente doloroso que aquellos que viven virtuosa y laboriosamente tengan un aspecto triste, pobre y abatido, si se les compara con los privilegiados y alegres contemporáneos que se enriquecen en su vida ociosa aprovechándose del sudor de los demás. Así se explica que los ociosos sean envidiables y se les quiera imitar. Ante ellos, los burgueses de baja procedencia podrían tener la impresión de que es importante llevar una vida ociosa para alcanzar el estatus de nobleza. Gutiérrez les da la razón cuando aseguran que en la España de la época se podía ganar prestigio con cualquier cosa excepto con el trabajo y la virtud. Por tanto, deduce como consecuencia que el estado se encuentra en desorden. «¿No es cosa cierta que no puede durar esta Monarquía, si esto passa?»⁴⁸

47 G. Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general para la estimación de las artes y la manera en que se conocen las liberales de las que son mecánicas y serviles*, para esto y para lo que sigue pp. 255-260; G. Gutiérrez de los Ríos es según el frontispicio de su libro «professor de ambos Derechos y Letras humanas, natural de la ciudad de Salamanca».

48 *Ibidem*, p. 260; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 265 y sig., 297 y sig.

Al tener presente este estado en proceso de descomposición, considera imprescindible escribir una apología del trabajo. En su alabanza del trabajo, presenta, al igual que Luis Mejía o Mondragón, las cualidades positivas que acompañan al trabajo. Enumera virtudes como prudencia, moderación, fuerza, fe, esperanza y amor al prójimo. Frente a esto, el ocio sólo trae consigo encantos superficiales. Gutiérrez, como otros muchos humanistas, también basa su argumentación en la tradición cristiana y de la Antigüedad. El hombre fue creado por Dios sin capacidad de autodefensa para tener la obligación de familiarizarse en mayor medida con el trabajo. También tiene que trabajar para que el diablo siempre le encuentre ocupado. La presentación de Hércules en la encrucijada le parece a Gutiérrez tan importante que la integra en el encadenamiento de sus argumentos utilizando una traducción propia y larga de la versión de Jenofonte. Después de que las dos damas que compiten por el favor de Hércules se hayan pronunciado una en pro del trabajo y la otra en pro del ocio, Gutiérrez pregunta retóricamente si alguien podría huir del trabajo después de haber escuchado tales palabras. A él le parece una vergüenza que los paganos de la Antigüedad estuvieran más familiarizados con tales reflexiones que los cristianos de su tiempo.

Para resaltar las ventajas del trabajo, Gutiérrez no sólo aduce argumentos de la Antigüedad y de la tradición cristiana. También una mirada retrospectiva a los resultados del trabajo en la Antigüedad y en España tiene que convencer de las ventajas que tiene el trabajo para el estado. Así, Gutiérrez, con orgullo y con total conciencia de la aportación de los ciudadanos, artesanos, eruditos y guerreros, enumera en una larga lista las obras de la Antigüedad dignas de admiración, como por ejemplo la resistencia en la lucha contra los enemigos, las maravillosas producciones de las letras y de las artes liberales, los majestuosos templos, los puentes, barcos y calzadas. «¿Quién lo haze? ¿quien les fabrica para nuestro bien sino los que trabajan?

¿quien sino ellos nos hazen diferenciar de las bestias?»⁴⁹ El trabajo también ha producido teólogos sabios, grandes estudiosos del derecho, buenos médicos, filósofos de ingenio aguzado, historiadores fieles a la verdad, escritores persuasivos y elocuentes oradores. Sólo el trabajo fatigoso hizo posible el descubrimiento del Nuevo Mundo. Ya, por esto es sólo de interés para el estado favorecer a todos aquellos que se esfuerzan en su trabajo. ¿Cómo podría si no un estado mantenerse siquiera un momento, pregunta Gutiérrez, si no hubiera nadie en él que trabajase en las numerosas y diferentes disciplinas y oficios? Al fin y al cabo, es con el producto del trabajo, gravado con impuestos, con el que se financian numerosos cargos en el estado y en la Iglesia, desde los príncipes hasta los sacristanes. Gutiérrez echa de menos en su tiempo ese tan necesario celo por el trabajo, que en otro tiempo engrandeció tanto al estado. Recurre a las palabras del romano Catón para quien la antigua moral del trabajo ha dado paso a la deshonestidad, la avaricia y el ocio y las trasladada a su propio tiempo.⁵⁰

Gutierrez analiza el ocio en su tiempo e indica las consecuencias que tiene para el estado. Al igual que Juan Pineda, lo define como una ocupación con fines injustos, viciosos y deshonorosos. Cuando llama ocupación al ocio hace una referencia a Sócrates, del que se cuenta que no podía imaginarse una total inactividad, y por eso definía también como ociosos a aquellos que tenían una ocupación viciosa e injusta. Nombra toda una serie de ejemplos para los vicios y crímenes que el ocio lleva consigo, así como sus consecuencias catastróficas para el estado. A los ojos de Gutiérrez, los epicúreos son unos filósofos nefastos porque, no sólo defienden el ocio, sino que también lo practican. Es el ocio que corrompe a teólogos, juristas, médicos, maestros, artistas y cargos públicos. Por eso Platón en su obra sobre las leyes no quiso criticar al gran número de poetas, ora-

49 Ibidem, pp. 258 y sig.

50 Para esto y para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 263, 207, 268 y sig.

dores, músicos y representantes de cada una de las disciplinas científicas, sino el peligro que conlleva su ocio.⁵¹ El humanista, por su parte, presenta la vida ociosa que con frecuencia se critica en la nobleza cortesana como peligro para todos los estamentos, incluso para el suyo.

Gutiérrez destaca especialmente algunas de las consecuencias políticas del tan propagado ocio, como son la explotación de los trabajadores por los ociosos y el abandono de la agricultura. Aquellos ociosos que hacen a otros trabajar para ellos no se ven impedidos por ninguna consideración moral a la hora de privar a otros de los frutos de su trabajo. Incluso se ven apoyados en este punto por la ley y el estado. Esos «ladrones legítimos y legales» consiguen privar a los trabajadores de su bien ganado salario, a través de procesos y artificios legales: «Se hacen señores de las rentas y de las yglesias, de las rentas Reales, de los mayorazgos, y del trabajo de casi todos los particulares del Reyno.»⁵² A la vista de tales circunstancias, no parece que valga la pena arrendar terrenos y practicar la agricultura. Pero una vez que se ha abandonado la explotación agrícola resulta difícil reanudarla. El que se ha acostumbrado a dormir en una cama y a la vida placentera, ¿cómo podría estar dispuesto a acampar otra vez a la intemperie con nieve, hielo, viento y sol?, pregunta Gutiérrez, y con ello hace una referencia clara a los campamentos militares de los nobles. Gutiérrez parece no atribuir la infructuosidad de los campos españoles al carácter belicoso de sus habitantes ni a su mezcla con moros y judíos sino exclusivamente a que todos, sin excepción, evitan el trabajo fatigoso. Ya que en España reina la ociosidad, se ha llegado incluso a que sean extranjeros los que saquen mayor provecho que los españoles mismos del Nuevo Continente descubierto por España.

51 Cfr. *ibidem*, pp. 263, 275, 283.

52 *Ibidem*, p. 277; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 278, 281, 286, 298.

Todas estas lamentables consecuencias del ocio en España permiten percibir con aún mayor claridad la estimación del trabajo y de sus grandes aportaciones. Gutiérrez se dirige ahora a cada uno de los estamentos sociales para convencer de que todos ellos, sin excepción, están obligados a trabajar. Sus exhortaciones a la nobleza, que van en primer lugar, se revelan especialmente sugestivas. En primer lugar, pregunta por el criterio diferenciador entre nobles y no nobles y, partiendo del convencimiento de Jenofonte de que un rey inactivo no puede ser rey, considera el trabajo como el criterio más adecuado. Pues, si es el tipo de trabajo lo que diferencia al rey de sus súbditos, entonces, dentro del nivel de los súbditos, debería tomarse también el trabajo como criterio diferenciador entre nobles y plebeyos.⁵³ Sin embargo, la nobleza está ahora unida a las excelentes aportaciones y méritos de sus antepasados y es transmitida a tenor de esos méritos. Si se presupone esto, se pregunta Gutiérrez, ¿por qué no emulan los nobles a sus antepasados y por qué se puede mantener el estatus de nobleza si los nobles han pasado a hacer una vida ociosa? Esta pregunta encuentra su respuesta sugestiva e incluso amenazadora en una imagen en la que se comparan los linajes de nobles con los árboles que eran apreciados debido a los buenos frutos que dieron en el pasado y de los que se espera que hagan lo mismo en el futuro. Pero si estos árboles no dan más frutos, o se secan por causa de los gusanos o de los bichos, entonces son arrancados y arrojados al fuego. La dureza de la comparación sólo nos demuestra la protesta de Gutiérrez frente a una clase social a la que se le otorgan privilegios de manera muy injusta: si la nobleza se gana mediante méritos extraordinarios, entonces pierde su justificación y debería ser retirada si éstos ya no existen. En este caso se ve claramente que la nobleza se mide por el valor de los servicios prestados al estado.

53 Para esto y para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 301-304.

Así, Gutiérrez propugna que los nobles sean conscientes de sus tareas tanto en la guerra como en la paz. Tienen que estudiar la teoría y la práctica de la ciencia militar. Tienen que informarse en los libros de las tareas que les corresponden. Los «estudios de humanidades y buenas letras [...] para parecer nobles»⁵⁴ son importantes para ellos. Gutiérrez espera que los nobles en cargos administrativos tengan el mismo celo por su trabajo que los que sirven con las armas. Si buscan su puesto en el aprendizaje de las ciencias, no deberían ver sus estudios como un medio para conseguir una dignidad a la que aspiran, sino como un fin provechoso en sí mismo.⁵⁵ Lo mismo recomienda en su exhortación al más bajo estamento de la nobleza, los hidalgos. También esta nobleza tiene que transmitirse de acuerdo con los méritos del trabajo fatigoso. Hay casos en los que el ocio de los padres ya hizo palidecer la nobleza de los antepasados. También el hidalgo debe dedicarse al oficio de las armas o a las artes liberales, pues el aprendizaje de un arte o un oficio, incluso una actividad artesanal, es, sin duda, mejor para él que el ocio inactivo. Con esto Gutiérrez recomienda abiertamente a los nobles que se dediquen a oficios burgueses o hagan estudios eruditos, es decir, que se busquen un trabajo útil como cualquier ciudadano. A los estatutos que pudieran prohibirlo, les opone un ejemplo de la Biblia: José, un descendiente de la casa de David, trabajó como carpintero. Polemiza con una amarga ironía contra los estatutos de nobleza que penan con la pérdida del título nobiliario al que se dedique a la artesanía e incluso, en parte, la dedicación a las artes liberales. Son precisamente estas reglas irracionales, según Gutiérrez, las que

54 Ibidem, p. 305.

55 «Y si por ser inclinados a la iglesia y gouierno de la paz, quieren hazer profession en el estudio y trabajo de las ciencias, no sea el fin solo tener la dignidad [...] sea el principal estudiar siempre en la ciencia que professaran, para que por su medio aprouechen a la patria.» ibidem, p. 306.

propician el ocio.⁵⁶

A este llamamiento a la nobleza, y antes de acabar con el bosquejo utópico de un estado que funcione armónicamente, siguen algunas exhortaciones al pueblo y a las mujeres. Propone hacer realidad un estado de ese tipo, en el que se restablecería la antigua grandeza y el honor de España. Una condición previa para ello es que cada uno viva del esfuerzo de su trabajo y virtud según corresponda a su clase social y a su oficio y no a costa de los demás. Esto sería especialmente válido en una sociedad en la que se valorase el trabajo de una forma jerárquica, en la que las artes liberales fueran superiores a las mecánicas, porque la parte de trabajo intelectual en ellas es mayor.⁵⁷ Sólo con una estimación general del trabajo ve Gutiérrez una posibilidad de hacer realidad una armonía en la vida común del estado, que en la actualidad se ve innecesariamente impedida: «¿Han de reñir las armas con las letras? No. ¿Los artífices con los oficiales? ¿los nobles con los plebeyos? tampoco, en ninguna manera.»⁵⁸ La convivencia debería igualarse en armonía a la del cuerpo humano, en el que la cabeza no lucha contra las manos, ni las manos desgarran el resto de los miembros. Los estamentos del estado deberían armonizar entre sí como los sonidos de un instrumento musical. Al igual que se quitan las cuerdas malsonantes de un instrumento musical, así quiere Gutiérrez que se elimine en el estado el ocio que origina la desarmonía.⁵⁹

56 Cfr. *ibidem*, 306-310; en el siglo XVII todavía existen tales reglamentaciones para la admisión en la orden de caballería, cfr. R. Liehr, *Sozialgeschichte spanischer Adelskorporationen*, p. 21.

57 G. Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general*, p. 271.

58 *Ibidem*, p. 332.

59 *Ibidem*, pp. 332-334; cfr. también la famosa parábola sobre los miembros del cuerpo que se vuelven contra el estómago porque es ocioso y con ello se provocan a sí mismos los mayores males. El romano Menenius Agrippa la contó durante la primera secesión de los plebeyos en la montaña sagrada (494) para convencer al pueblo de que volviera.

Este encantador modelo de estado, de apariencia utópica, se basa en el reconocimiento general de una valoración positiva del trabajo y de sus consecuencias. Se presenta como el polo opuesto a la situación real del Estado español de la época que, para Gutiérrez, estaba marcado por el ocio y sus consecuencias. Con esta realidad como fondo, ese boceto utópico adquiere el carácter de una concreción del postulado de la valoración positiva del trabajo, documentada anteriormente con citas de la Biblia y de la tradición antigua y esboza con ello una meta para las exhortaciones anteriores.

d) Desde la perspectiva del ascetismo

Los autores de escritos ascéticos, para los que lo importante es el esfuerzo por lograr o una visión mística de Dios o acercarse a Él, condenan el ocio igual que los autores más marcadamente humanistas. Si estos últimos al ocio le contraponían el trabajo, los místicos y ascetas le contraponen sobre todo los «buenos ejercicios», los ejercicios religiosos. Ellos también exigen perfección y eficiencia. Precisamente porque la meta a alcanzar es tan alta, acercarse a Dios, sólo puede llegarse a ella con hechos y obras perfectas. También el tiempo se vuelve valioso si se dirige a ese fin. Ya no se puede seguir malgastando con el ocio, sino que, en consideración a la meta religiosa, tiene que ser utilizado tan eficientemente como lo permita la propia condición social. A este respecto, se puede esperar menos de las damas de la nobleza que de los religiosos sujetos a una regla.

Utilizar racionalmente el tiempo y evitar la pereza se encuentran, por tanto, desde la Edad Media, entre las exigencias de los escritos ascéticos. Eso mismo defiende también Fray Juan de Zumárraga en su obra ascética *Regla cristiana breve*, aparecida en México en 1547, quien considera la pereza como un pecado que impide hacer algo bueno. Es la condición previa para otros muchos vicios y pecados, como la desconfianza, el rencor, la inseguridad, el ocio, la dejadez e inseguridad en cuestiones mo-

rales.⁶⁰ Al igual que Luis Mejía y que Mondragón, Zumárraga también agrupa los vicios en familias en torno a un vicio principal. En cualquier caso, es la pereza y no el ocio lo que aparece en primer plano. Sin embargo, ahora la diferencia entre los dos vicios no parece ser demasiado grande si, como en el caso del ocio, el remedio recomendado es la actividad continua: «que jamás cessasse de sus buenos ejercicios.»⁶¹ Sólo así se les puede quitar a la tentación y al vicio cualquier posibilidad de ataque. También para Hernando de Zárata tiene el trabajo una función moral: aleja de pensamientos sensuales e inmorales.⁶²

Pero el trabajo no sólo aparta de las malas costumbres, sino que también favorece la virtud. De ahí se puede colegir que es de los más virtuosos de los que se puede esperar la mayor exactitud y perfección tanto en el trabajo como en sus resultados. Esta es, al menos, la opinión que defiende el místico Francisco de Osuna en su *Tercer Abecedario espiritual* (1525-1530).⁶³ Para él,

60 Fray Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve*; el franciscano Zumárraga fue el primer arzobispo de Nueva España y uno de los fundadores de la Universidad de México. Se dedicó a la educación y la defensa de los indios. Su obra lleva el sello de Tomás Moro y de Erasmo.

61 Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve*, p. 182.

62 «Limpia mucho el trabajo los pensamientos lascivos y sensuales.» H. de Zárata, *Discursos de la paciencia cristiana*, t. 1, p. 511; Hernando de Zárata pertenecía a la orden de los agustinos y ocupó la cátedra de teología en la Universidad de Osuna. Su obra fue publicada por primera vez en 1593 en Alcalá.

63 «Si a todo justo conviene examinar é perfeccionar sus obras, al más justo le conviene más, é cuanto más justo fuere, le podrá más convenir.» F. de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, p. 367; Francisco de Osuna (¿1497?-¿1541?), precursor de la mística franciscana, influyó en la mística Santa Teresa. Sus *Abecedarios* se ocupaban, sin sistema, de los más diferentes temas como, p. ej., la pasión de Cristo, ejercicios útiles para la vida cristiana, recogimiento en la oración, consuelo para los pobres, consejo para los ricos, etc. El primero de los seis *Abecedarios* enseña la meditación, el segundo la autodisciplina ascética, el tercero, finalmente, la oración interior y la unión mística; con respecto a su reseña cfr. Pierre Groult, *Les mystiques des*

la perfección de las obras va unida al grado de virtuosismo. Esto no es tan sorprendente en tanto en cuanto la ética, la enseñanza de las virtudes, no es más que la enseñanza de la realización de obras buenas y lo más perfectas posibles. Sin embargo, para Osuna la norma de enjuiciamiento de las obras no es solamente ética, ya que un trabajo objetivamente deficiente tampoco puede ser defendido ante una moral de trabajo que rechaza el ocio y la dejadez.

Puesto que el tiempo no se puede malgastar con el ocio, sino que debe ser empleado con sentido, el místico Fray Hernando de Talavera escribe para la noble señora María Pacheco, condesa de Benavente, un tratado titulado *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido* (aprox. 1500). Talavera documenta con la Biblia, refiriéndose al destino de Job, que el tiempo se puede utilizar para alcanzar bienes y propiedades y todo lo demás tan necesario para la vida. Considera necesario utilizar correctamente el tiempo si se quiere fortalecer la propia virtud y alcanzar la fama. Cita a Séneca, el «católico filósofo», que dijo «que no hay mayor pérdida ni peor que la del tiempo».⁶⁴ No sin razón ordenó el creador los astros de tal forma que pudiéramos en ellos reconocer el paso del tiempo. Según Talavera, muchos nobles desprecian esas ventajas que dan los astros y convierten el día en noche y la noche en día cuando emplean la noche en rencillas, ofensas e irreverencias, y

Pays-Bas et la littérature du seizième siècle; E. A. Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, 3 tomos; K. Ruh, *Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik*; con respecto a la unión mística como experiencia sinestética en Santa Teresa y F. de Osuna cfr. L. Schrader, *Sinne und Sinnesverknüpfungen*, en especial pp. 101 y sig. y nota 74, p. 102.

64 H. de Talavera, *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*, p. 95; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 96-100; Hernando de Talavera (¿1428?-1507) fue padre confesor de Isabel la Católica y primer arzobispo de Granada, pertenecía a la orden de San Jerónimo y redactó escritos catequéticos, morales y ascéticos.

se pasan el día durmiendo. Talavera se muestra comprensivo con el hecho de que para la destinataria de su libro, por ser mujer y noble, no resulte fácil ordenar el tiempo con sentido en este mundo caótico en el que le ha tocado vivir. Pero también en el caso de que no pueda vivir en una ascesis completa, le aconseja dedicar a Dios la décima parte de las veinticuatro horas del día, es decir, pasar aproximadamente dos horas y media rezando en voz alta o para sí, y en la misa. Debería servir a Dios, no siete veces al día, como conviene al estamento eclesiástico, sino tres, como corresponde a su clase social.

Distribuir el tiempo, orientarse hacia sus esfuerzos personales, que desde el punto de vista del ascetismo y de la ética deben ser valorados de acuerdo con su perfección, y el rechazo de cualquier tipo de ocio, caracterizan, por tanto, la consideración del trabajo en los autores místicos y ascéticos. Al mismo tiempo, en la literatura mística se entiende por «trabajo» no sólo una actividad con valor neutro, sino, sobre todo, la combinación de esfuerzos éticos y ascéticos. El ocio aleja al místico de la meta de sus esfuerzos y actúa sobre el individuo orientado hacia la contemplación mística tan destructivamente como lo hace sobre el conjunto del estado. El ocio lo conduce al caos, como demuestran Gutiérrez de los Ríos y Luis Mejía. La parábola alegórica de Mejía se apoya para ello en numerosos elementos de la mitología antigua. La figura de Hércules y el trasfondo del estoicismo antiguo forman una de las columnas en las que se apoya la valoración del trabajo. La otra está constituida por una clasificación cristiana del trabajo dentro de la oposición entre «dignitas» y «miseria hominis»: el trabajo es, según esta valoración, no sólo fatiga y castigo por haber caído en el pecado, sino principalmente una acción agradable a los ojos de Dios que protege de los vicios y que incluso hace comprensible y deseable la paz de la vida eterna en Dios; es alabado en la parábola bíblica de la viña y su ejemplo por excelencia es la vida activa y sin descanso de Cristo.

2. La corte y el campo

Existen dos opciones a la hora de enjuiciar la oposición entre la corte y el campo: o bien se alaba la vida en el campo y se critica la cortesana, o bien se alaba la vida en la corte y se critica la campesina; puesto que, donde se recomiendan o se acusan ambos estilos de vida, no existe oposición entre ellos, pero donde aparecen como opuestos, se definen mutuamente «ex negatione» y toda ventaja elogiada en uno de ellos, aparece no sólo como ventaja en sí, sino además como la liberación de otras desventajas que sufre el otro.

Naturalmente la alternativa entre campo y corte transmitida desde la Antigüedad no se puede, o mejor dicho, no sólo se puede considerar en su sentido topográfico. Su transmisión y reelaboración en el Siglo de Oro tampoco es uniforme. La perspectiva cambia dependiendo del hilo argumentativo. La alternativa tiene varias dimensiones. Así, se puede convertir la corte en encarnación del mundo. Sus males aparecen entonces como los males propios del mundo que, al parecer, representa. El mundo, por su parte, también puede aparecer en oposición a la soledad de motivación religiosa de los ascetas. Pero también es posible que la corte sea vista como el lugar en el que viven al mismo tiempo una gran cantidad de personas. En este caso, puede ser el paradigma de la vida urbana y verse a menudo complementada o sustituida en la argumentación por el concepto de ciudad. También el campo puede ser el sustituto de mucho de lo que se considera como realizado o realizable en la vida en el campo. Entonces es cuando aparecen aquellas ocupaciones que tienen que ver con las ciencias de la filosofía y con la Antigüedad Clásica y que son impedidas en la corte por la falta de tranquilidad. Entre ellas se cuenta también una forma de vida orientada hacia principios éticos y religiosos que en la corte aparece frustrada por intrigas e intereses. Observada e idealizada desde la corte, esa vida en el campo se describe con trazos utópicos.

Anke Marie Lohmeier ya destacó la significación del «laus ruris» y la función social en el estado absolutista para la literatura alemana del siglo XVII con una mirada al siglo XVIII. Mientras sus apreciaciones psicológicas sólo se pueden trasponer con muchas reservas a las condiciones en la España absolutista del Siglo de Oro, sus explicaciones en lo referente a la tradición del «laus ruris» y las formas de representación que tiene en los distintos géneros literarios, son, sin embargo, de gran utilidad en el contexto que nos ocupa. Así, ella fija cuatro criterios como «Universalía» para el «laus ruris». Se trata de un texto-tipo en el que la vida en el ámbito campestre: en primer lugar, se refleja argumentativamente y se describe como la forma de existencia preferible y ansiada; en segundo lugar, está caracterizada por la lejanía espacial de los lugares donde rigen las normas y obligaciones sociales; en tercer lugar, es experimentada como encarnación de la libertad autónoma del individuo en su círculo privado frente a la existencia cortesana determinada por extraños y, finalmente, en cuarto lugar, está marcada por la ausencia de los rasgos que caracterizan a su opuesto.¹ Estos cuatro criterios, adecuadamente invertidos, se pueden aplicar a los textos-tipo en los que se le dan características negativas a la vida cortesana y tipifican así la literatura de crítica de la corte.² También hay, sin embargo, un texto-tipo autónomo en el que la vida cortesana es considerada como la preferida y ansiada. En él se idealizan sus normas sociales y obligaciones y no se aprecian como una imposición ajena sino con un valor civilizador y educador frente a la tosquedad y simplicidad campesinas. En este caso, los cuatro criterios, referidos a la vida cortesana y repletos de otros contenidos, también pueden referirse a la literatura «civilizadora».³ Elías entiende con ello libros didácticos que ponen a los príncipes, a los cortesanos y a los

1 A. M. Lohmeier, *Beatus ille*, pp. 50-56.

2 Cfr., p. ej., C. Uhlig, *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance*.

3 Cfr. N. Elias, *Der Prozeß der Zivilisation*.

ciudadanos ambiciosos al corriente de la vida en la corte. A este grupo pertenece, por ejemplo, Gracián Dantisco, mientras que en Guevara, Luisa Sigea, Pérez de Oliva, Mondragón, Saavedra Fajardo y Ginés de Sepúlveda, entre otros, predominan elementos del «*laus ruris*» y la crítica a la corte.

La alabanza de la vida en el campo y de la vida cortesana se encuentra dentro de una tradición retórica. Como «*laus terrae*» pertenece al ámbito del «*laudes locorum*» en «*genus demonstrativum*». En este caso, puede tomar la forma de un «*locus amoenus*», tópico cuyo equipamiento mínimo consiste en árbol, prado, manantial o arroyo.⁴ Puede aparecer como motivo secundario de numerosos géneros, o como elemento constitutivo de un género. Así, la literatura de las «*Geórgicas*» contiene en primer lugar, instrucciones agrario-económicas para la explotación de una empresa agrícola.⁵ La bucólica representa una exageración poética de la vida pastoril aceptada de antemano como ficticia. Los pastores aparecen como un estamento con normas propias. Pasan su tiempo con cantos, amor y juegos. La poesía pastoril traslada al lector a un mundo ficticio y utópico, ensimismado en sus propias conveniencias sociales. A ella le corresponde la argumentación del «*Elogio de la vida pastoril*», que es argumentativamente erróneo, y que al contrario que el «*laus ruris*», está referido a un estamento. «*Laus ruris*», *Geórgica* y bucólica tienen, a pesar de las diferencias nombradas, numerosos puntos comunes «una especie de dominio de coincidencias» que Francisco López Estrada ve personificado precisamente en el ideal del pastor. Su libro *Los libros*

4 H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. 1, p. 135; cfr. también E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 191-200, 201 y sigs.

5 Para esto y para lo que sigue cfr. A. Lohmeier, *Beatus ille*, pp. 61-76; sobre la geórgica o la «oikonomia» ya escribieron Hesíodo, Jenofonte, Aristóteles, Teofrasto y Virgilio.

de pastores en la literatura española no se limita, por tanto, a la novela pastoril, como el título podría dar a entender.⁶

El carácter utópico parece tener, sin embargo, mayor significación que el ideal del pastor, puesto que, si bien no es la base en la que se asienta la Geórgica, sí lo es, sin embargo, en el caso del *laus ruris* y la Bucólica. Así, para Maravall, la tematización de la sencilla vida campestre en el Renacimiento es una proyección utópica del pensamiento social reformista.⁷ Junto a esto, hay que tener en cuenta que esa alabanza de la vida en el campo lleva un fuerte sello estoicista y representa el deseo de armonía con la naturaleza y vuelta a la Época Dorada.⁸ Este pensamiento utópico tan extendido en el Renacimiento encuentra, especialmente tras el descubrimiento de América, un nuevo lugar geográfico para la esperanza de hallar un paraíso en la tierra y la posibilidad de crear un mundo de acuerdo con la razón.⁹ H. Petriconi ya desmadejó los hilos que unen la utopía arcaica con las posteriores y siguió el tema de la leyenda de

6 F. López Estrada, *Los libros de pastores en la literatura española*, p. 538; destaca a Fray Luis de León y a Francisco Sánchez de las Brozas como traductores de la obra Bucólica de Virgilio y debate la unión de elementos pastoriles y religiosos que existen en los *Nombres de Cristo* de Fray Luis de León, el cual utiliza elementos pastoriles con fines religiosos. Compara los textos de poética de Sánchez de las Brozas, Fernando de Herrera, Pinciano y Cascales y constata que la égloga en verso aparece en primer término y que sólo el último menciona la prosa de los libros de pastores. Pero la falta de atención por parte de la teoría no influye en el favor del público, como muestran la difusión y venta de los libros de pastores y su empleo en los juegos de entretenimiento cortesanos. Cfr. *ibidem*, pp. 117, 197 y sigs., 542, 453 y sigs., 465 y sigs., 471, 478 y sigs., 490; se pueden encontrar más ejemplos de la crítica a la novela pastoril en W. Krauss, *Die Kritik des Siglo de Oro am Ritter- und Schäferroman*. pp. 225-246.

7 J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, p. 74.

8 A. Redondo, *Du «beatus ille» horacien au «mépris de la cour et éloge de la vie rustique» d'Antonio de Guevara*, p. 251.

9 J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, pp. 362, 374-378.

Adapa y el poema épico de Gilgamesh durante 5000 años hasta nuestros días. Se trata de «paisajes espirituales» que, aunque es cierto que existen en la realidad, son casi siempre inalcanzables, al menos para aquel que vive lejos de ellos en las cortes o en las ciudades.¹⁰ Las tradiciones retóricas y motivacionales se incorporan, por lo tanto, a la alabanza de la vida en el campo. No entraremos aquí a analizar detalladamente los modelos clásicos de la alabanza del campo ni de la poesía de la vida campestre.¹¹ Tampoco queremos hacer recuento de la larga tradición de la crítica a la corte que, según A. Redondo, comienza con un menosprecio del mundo de orígenes estoicos y ascéticos.¹²

-
- 10 H. Petriconi, *Die verlorenen Paradiese*, pp. 167-199; Petriconi toma el concepto de «Paisaje espiritual» de B. Snell, quien lo utilizó en 1945 en su artículo *Arkadien, die Entdeckung einer geistigen Landschaft*. Este artículo se encuentra también en: B. Snell: *Die Entdeckung des Geistes*.
- 11 P. ej., Horacio, Virgilio, Tibulo, Propertio; en referencia a esto cfr. A. Lohmeier, *Beatus ille*, pp. 77-87; con respecto a los precursores en la tragedia y comedia griegas y la alabanza por parte de los romanos de la sencilla y frugal vida campestre cfr. G. Agrait, *El «Beatus ille» en la poesía del siglo de oro*, pp. 1 y sigs. y 27 y sigs.; y frente a esto, con respecto a la escasa significación de la alabanza a la vida en el campo en la Edad Media española: ibidem, p. 53; en cuanto a la escasa significación de Horacio, comparada con la que tuvieron Virgilio y Ovidio, en la Edad Media española cfr. A. Redondo, *Du «beatus ille» horacien au «mépris de la cour et éloge de la vie rustique» d'Antonio de Guevara*, p. 251; con respecto a la alabanza horaciana del «aurea mediocritas», que se contrapuso en el Renacimiento a la esclavizante y desasosegada vida en la corte cfr. C. Uhlig, *Hofkritik*, p. 19.
- 12 Nombra entre las fuentes de A. de Guevara a Séneca, la *Consolatio philosophiae* de Boecio y *Centemptus mundi* de Thomas von Kempen, cuya traducción al español de 1536 llevaba el título de *Del menosprecio de todas las vanidades del mundo*. En la crítica de Guevara a la corte se percibe la influencia del *Policraticus* de Juan de Salisbury, aparecido en el siglo XII y de *De miseriis curialium* de Eneas Silvio Piccolomini (Papa Pío II), libro que fue publicado a mitad del siglo XV y traducido al castellano entre 1520 y 1529: cfr. A. Redondo, *Du «beatus ille» horacien au «mépris de la cour et éloge de la vie rustique» d'Antonio de Guevara*, pp. 253 y sig.; hay que añadir que en la

Una atención más detallada debe prestársele a la tradición estoica. M. Pohlenz ha demostrado que el estoico Séneca, que en *De tranquillitate* todavía veía en la actividad política una obligación moral del ciudadano, se convierte incluso en defensor de la vida privada en el campo después de haber perdido al mismo tiempo el favor del monarca absoluto Nerón y su alto cargo político.¹³ Lohmeier ya puso de relieve sistemáticamente la unión entre estoicismo y estado absolutista.¹⁴ El estoico alcanza «constantia», «tranquillitas animi» y «securitas» a través de la negación de las pasiones, como son la codicia y la esperanza, y el consiguiente menosprecio de los bienes terrenales, como son la riqueza, el poder y los cargos públicos, cosas que califica como adiaforas insustanciales. Así, se ve independiente del «Fatum» al que le someterían la esperanza, el deseo y el dolor. La doctrina moral estoica es, por tanto, una doctrina de la negación. Además de esto, el concepto de autonomía individual que se pretende alcanzar con la ataraxia, la ausencia de pasiones, está emparentado con la autonomía de la vida campestre. Al igual que la libertad de la vida en el campo, la libertad estoica también exige la exclusión de la decisión impuesta por obligación que tanto se hace sentir en la corte absolutista. Precisamente por eso, el estoico busca disponer su vida según el modelo de la naturaleza y renunciar al lujo y a la opulencia que no hacen más que impedir el verdadero goce de la vida. A. von Martin señala la «tranquillitas animi», en el sentido de Séneca, como pretexto para una nueva huida humanista del mundo que conducirá a la independencia en la soledad a aquel que no se

obra de Juan de Salisbury, al igual que en numerosos espejos del príncipe de la Edad Media, la corte se contrapone a la Curia y a la «Schola», palabra con la que se designa cualquier alta institución de enseñanza, incluida la universidad. En correspondencia con esto, al cortesano, «aulicus», se le contrapone el representante de la enseñanza, philosophus: cfr. C. Uhlig, *Hofkritik*, pp. 53, 59.

13 M. Pohlenz, *Die Stoa*, p. 313.

14 Para lo que sigue cfr. A. Lohmeier, *Beatus ille*, pp. 89-101, 105.

sienta capaz de afrontar las tempestades de la realidad, que llegue al ideal de introversión como su última «ratio» y busque una isla de los bienaventurados en la que pueda reinar la tranquilidad idílico-bucólica de un noble «Clasi-cismo».¹⁵ El humanista está aislado en numerosos aspectos. Ya no pertenece al clero regular que en la Edad Media era el depositario del saber. Siente antipatía frente al vulgo. Se acerca a la burguesía o a la aristocracia por razón de su dependencia económica, pero se distancia utilizando el autoaislamiento y el destierro voluntario en el ámbito abierto del campo.

Los humanistas comparten las dificultades para adaptarse al sistema absolutista con aquellos nobles que no pueden financiar el estatus de consumo que se exige en la corte. Su «laus ruris» idealiza la situación del que no puede permitirse la vida en la corte y tiene que quedarse en casa. En la corte absolutista, se rebaja la moral estamental noble del «status politicus», de fundamentos cristiano-patriarcales, a una moral privada que, en el mejor de los casos, puede tener vigencia en la esfera de la hacienda en el campo, pero ya no en la vida pública representativa a la que aspira a pertenecer el noble.¹⁶ Mientras que la vida en la corte está marcada por vicios como la ambición y la hipocresía, la vida en el campo aparece caracterizada por la franqueza, la fidelidad y el afecto, un privilegio del que ya disfrutaba en la novela pastoril.¹⁷ Tanto los nobles como los humanistas idealizan el campo. Los primeros lo presentan como el lugar de la

15 A. von Martin, *Soziologie der Renaissance*, p. 85; para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 72 y sig., 85 y sig. La burguesía comerciante italiana de los siglos XV y XVI también tenía tendencia a retirarse del comercio y la industria, comprar una finca en el campo y, con sus rendimientos, «llevar una tranquila vida de rentista en la villa» cfr. A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, p. 295.

16 A. Lohmeier, *Beatus ille*, pp. 335 y 344; con respecto a las relaciones entre lo público y lo privado cfr. también J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 28-41.

17 A. Lohmeier, *Beatus ille*, pp. 286-396, para lo que sigue cfr. ibidem, p. 4.

moral y los segundos, como el lugar de la erudición. De este modo, la alabanza de la vida en el campo se puede entender como reacción a crisis sociales de identidad y legitimación de algunos grupos de la sociedad, originadas ambas por la centralización del poder y la elevación de exigencias civilizadoras que son percibidas como una limitación de la autonomía individual.

España, según B. Blanco González, sufre desde 1534 una crisis que alcanza su punto culminante entre 1545 y 1548 y que afecta especialmente a la nobleza.¹⁸ Para A. Redondo, el *Menosprecio de la corte y alabanza de la aldea* (1539) de A. Guevara se puede entender como reacción a esa crisis.¹⁹ Guevara volvió a Valladolid en 1536 después de un año y medio de ausencia. La rebelión de las Comunidades había sido aplastada y Carlos V se encontraba de nuevo en España. Su corte ejercía gran atracción. La consecuencia era que los hidalgos habían abandonado sus fincas y faltaba la vigilancia sobre las labores de cultivo. A la vista de esta situación, así lo cree Redondo, Guevara pretendía con su libro frenar la huida del campo y convencer a los hidalgos de que permanecieran en sus fincas. Por eso aparecen en él tantos nobles sin medios financieros, se habla de lo cara que es la vida en la ciudad y lo barata que es en el campo, de las posibilidades de participación activa y del disfrute verdaderamente epicúreo de las diversiones que ofrece la vida en el campo. Según Redondo, Guevara recurre al elogio del campo para señalarles a los nobles una salida concreta para su crisis de identidad. La capacidad de convicción de Guevara se basa sobre todo en que se sirve de la representación utópicamente idealizada de la vida en el campo que le habían dado al «*laus ruris*» otros escritos de la época. Ese elogio del campo también se puede encontrar en muchos otros autores del Siglo de Oro como Fray Luis de León, Arias Montano, Lupercio de Argensola e incluso en autores tan famosos como Cervantes, Lope de

18 B. Blanco-González, *Del cortesano al discreto*, t. 1, p. 418.

Vega, Góngora o Quevedo. No sólo se conocía en general el motivo del «Beatus ille», sino que también estaba extendido el texto mismo del segundo épodo de Horacio y era utilizado por algunos contemporáneos, como relata Francisco Salinas en 1577 en *De musica*. De los numerosos escritos en los que aparece la alabanza al campo,²⁰ escogeré a continuación sólo los más típicos.

a) La crítica de la corte y la alabanza del campo

Fray Antonio de Guevara, cuyas obras se extendieron traducidas a toda Europa, cita sus propias experiencias cuando describe la vida en la corte y alejado de la corte. Nació en 1480 en el seno de una familia noble empobrecida y, a los doce años, sirvió como paje en la corte de Isabel la Católica. Tras la muerte de ésta en 1504 y la pérdida de su benefactor, se vio obligado a tomar el hábito franciscano. Pero ya en 1521 Carlos V le nombró predicador de la corte y cronista imperial. En su séquito, visitó numerosas cortes europeas hasta que en 1527 se le nombró

19 A. Redondo, *Du «beatus ille» horacien au «mépris de la cour et éloge de la vie rustique»*, pp. 258 y sigs.

20 Ibidem, p. 252; cfr. también N. Salomon, *Recherches sur le thème paysan dans la «comedia» au temps de Lope de Vega*, p. 186; cfr. también G. Agrait, *El «Beatus ille»*, pp. 98 y sigs., 116 y sigs., 120 y sigs., 130 y sigs.; nombra como precursor en el siglo XIV, p. ej., el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz donde se compara el ratón de ciudad con el de campo (p. 55) o el *Libro de los exemplos*, donde se describen figuras campestres con rasgos especialmente simpáticos (p. 57), o para el siglo XV Juan de Mena y el Marqués de Santillana (pp. 65 y sigs.). Como autores significativos para la transición hacia el Siglo de Oro nombra entre otros a Juan de la Encina, Bartolomé de Torres Naharro, Garcilaso de la Vega, Diego Hurtado de Mendoza, Juan Boscán, Gutiérrez de Cetina, Cristóbal de Castillejo y Antonio de Torquemada (pp. 73-93); la contraposición entre el ratón de ciudad y el de campo se remonta a Horacio: *Sátiras*, libro II, 6, verso 80 y sigs.

obispo de Guádix y después de Mondoñedo.²¹

En *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, (1539) Guevara une tan convincentemente la crítica a la corte y la alabanza a la vida en el campo que A. Redondo descubre ahí una exhortación al hidalgo pobre para que vuelva al campo.²² Este aspecto, aun siendo tan correcto, no agota la variedad de la obra en la que, tras exponer con gran pericia retórica en el capítulo 19 el «locus comunis» de la crítica a la corte, hace desembocar el vigésimo y último capítulo en una negación universal del mundo. Esa negación hace aparecer los sufrimientos del cortesano como ejemplo de una «miseria hominis» general, pensamiento que ya se insinúa en el primer capítulo. En él, Guevara afirma que es cierto que él puede dar indicaciones muy útiles, pero subraya que, al final, la decisión entre la vida en la corte o en el campo debe tomarla cada uno individualmente. Pero en cualquier caso, sólo se podrá hablar de una verdadera decisión por el campo, si ésta se toma antes de haber caído en desgracia en la corte. El punto de partida de esta decisión debe ser sobre todo el pensamiento de que en el campo se puede llevar una vida más virtuosa.

Hay que destacar, sin embargo, la forma insistente en que Guevara presenta en el capítulo quinto cada una de las ventajas del campo: en él no se necesita buscar alojamiento, como ocurre en la corte, sino que se puede continuar viviendo en la casa solariega paterna. En el campo, como «hidalgo o hombre rico», no se es sólo uno entre tantos, sino el mejor entre los buenos, o, al menos, uno de los mejores.²³ Puesto que no son necesarios gastos extraordinarios, se puede disfrutar con tranquilidad de las propias posesiones. Se puede distribuir el mucho tiempo del

21 Cfr. la extensa monografía sobre A. de Guevara: A. Redondo, *Antonio de Guevara (¿1480?-1545) et l'Espagne de son temps*.

22 Cfr. aquí capítulo A 2, nota 19.

23 A. de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, p. 69; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 81, 90, 137.

que se dispone según las preferencias para leer, rezar, cazar o también para comer, dormir o degustar el vino. Los alimentos son en el campo mejores y más frescos y las comidas, más exquisitas. Los habitantes del campo están más sanos y sus relaciones discurren sin complicaciones. Esto es distinto en las grandes ciudades, donde las casas son altas; las calles, oscuras y el aire, insano. Los días en el campo son más largos, puesto que se pueden llenar convenientemente y se tiene tiempo para fiestas. En el campo, tampoco faltan las cosas más elementales, como la paja para los animales y la leña para los días fríos. Todavía reina el orden, se tiene por bueno al bueno, por malo al malo y las hijas se desposan con su vecino y su igual. Todo esto es distinto en la corte. En general, la corte no es más que, tal y como se expresa en el capítulo octavo, un lugar del vicio, de la mentira, de la suerte incierta, de la preocupación, de la rivalidad, en el que dominan los calumniadores, los aduladores, los mentirosos, los derrochadores, los porfiadores, los espías y los alcahuetes. Guevara vuelve melancólicamente su mirada hacia un pasado mejor en el que la vida cortesana aparece bajo una perspectiva más bella, puesto que los príncipes todavía eran justos y los gobernantes, sabios. Acaba con una mirada a su pasado personal en la corte, donde, según él mismo confiesa, perdió muchos años y numerosas virtudes.

Guevara también sostiene un punto de vista parecido en *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*. En la obra, aparecida en 1539, se percibe la impresión que le causó la traducción que Juan Boscán hizo en 1534 del *Libro del Cortegiano* (1528) de Castiglione.²⁴ Nosotros citamos siguiendo una edición posterior, de 1605, que llevaba el título de *Despertador de cortesanos*. Guevara aclara en el prólogo la imagen del despertador: pues si los cortesanos leen el libro y aceptan sus consejos, «tengase por dicho, que despertaran de las vanidades en que estan adormecidos: y

24 Con respecto a Castiglione cfr.: E. Loos, *Baldassare Castigliones «Libro del Cortegiano»*.

despaularan los ojos para ver en que estan engañados». ²⁵ En el *Despertador de cortesanos*, a pesar de comenzar criticando la corte, sitúa a menudo en segundo término la posición de puro rechazo y deja paso a indicaciones pragmáticas y reglas de comportamiento para cortesanos. La obra también es, pues, con ello, una ayuda orientativa para la vida cortesana. Los dos primeros capítulos retratan de forma impresionante los sufrimientos que se han de soportar en la corte. Así, el primero comienza con la narración de Egiges que le preguntó al oráculo de Apolo por el hombre más feliz del mundo. Le fue indicado un pobre jardinero de Arcadia. Su felicidad se debía a que «nunca se auia alexado una legua de su casa: sino se mantenía con lo que labraua en aquella pobre huerta». ²⁶ No había tenido nunca la intención de abandonar su casa para ir a la corte del príncipe, donde reinaba la envidia y la avaricia. Su forma de vida era la contraria a la cortesana, que obligaba a ir de una residencia nobiliaria o real a otra, una situación que tenían que soportar los cortesanos, especialmente bajo el reinado de Carlos V. Es, sobre todo, el constante cambio de residencia lo que hace aparecer la vida cortesana tan poco apetecible. Ya en la Biblia, así lo subraya Guevara, se le impone a Caín la pena de vagar sin pausa de un lugar a otro. Para él, esta pena había sido heredada por los nobles de la época, quienes estaban obligados a viajar a tierras extrañas y conocer un nuevo hospedaje cada día. El problema del alojamiento tenía, al parecer, tal significado que todo el segundo capítulo se dedica a las dificultades de los cortesanos para encontrar uno adecuado.

En *Despertador de cortesanos*, la vida en la corte aparece también bajo una luz negativa. Sin embargo, Guevara da consejos para el comportamiento en la corte. Esos consejos no significan, en ningún caso, una aprobación o glorificación de la corte, sino que enseñan cómo hay que moverse en un contexto moralmente

²⁵ A. de Guevara, *Despertador de cortesanos*, p. 41.

²⁶ *Ibidem*, p. 44; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 45, 61.

corrupto y enormemente inquieto. Las instrucciones para la adaptación tienen al mismo tiempo una función de aviso. Guevara explica cómo solicitar el favor del príncipe o de otros cortesanos, cómo prestar atención al aspecto exterior, qué es lo que hay que tener en cuenta en los procesos ante el tribunal, cómo deben presentarse los nobles en compañía femenina, qué compañías deben evitarse, a qué hay que atender en la conversación y, finalmente, cómo hay que reaccionar ante la mentira, la ofensa, la calumnia y la envidia. La envidia se considera el principio del comportamiento cortesano: «En las casas de los príncipes todos querían valer, y priuar, y mandar, y preualecer: y como son muchos los que lo desean, y muy pocos los que lo alcançan [...] a de reynar en todos la envidia.»²⁷

Tras todos estos consejos y avisos, el lector de Guevara deberá estar, ciertamente, preparado para la vida en la corte, pero se presentará a participar en ella, si no ha desistido por completo, desilusionado y con sentimientos encontrados. Pese a todo el conocimiento derivado de la propia experiencia y pese a todos los consejos concretos que pueda dar Guevara como cortesano, como teólogo y obispo, se mantienen sus principios religiosos de crítica a la corte. Ésta, enjuiciada desde el punto de vista moral, sigue siendo para él el lugar de los vicios en abierta oposición con el campo, el cual, a su vez, es considerado el lugar de la virtud.

El rechazo ético de la corte que hace la humanista española Luisa Sigea está más fuertemente fundamentado en la religión que el de Guevara. Su *Colloquium habitum apud villam inter Flaminiam Romanam, et Blesillam Senensem, virgines tum nobiles, tum etiam doctas, de vita aulica et privata* (1552) opone a la vida en la corte una vida contemplativa y recogida lejos de la misma. La autora, al igual que Guevara, conocía la vida cortesana por propia experiencia. Escribió la obra cuando estaba viviendo en la corte de la infanta Doña María en Lisboa; después volvió a su

27 *Ibidem*, p. 153.

patria, donde, tras perder a sus protectores, tuvo que vivir en la pobreza.²⁸ Ya el título de su libro da indicios sobre el contenido. Blesilla es, en la conversación, la defensora de la vida retirada. Debe su nombre a una de las hijas de San Pablo, que tuvo corta vida debido al exceso de celo en sus ejercicios ascéticos. El nombre Flaminia evoca el de la casa romana de los Flaminios y es adecuado para una joven noble, entusiasmada por la vida en la corte. Los atributos podrían estar haciendo alusión a la procedencia: Flaminia de la ciudad de Roma y Blesilla más de campo, si «Senesem» se refiere a la ciudad italiana de Siena, donde vivió y redactó sus escritos religiosos Santa Catalina de Siena. El tema lo formula en una dedicatoria a la infanta Doña María que reza: «Eius sane argumentum est utrane sit uita beator: aulicane an priuata et extra urbanos tumultus, uelut solitaria.»²⁹ La autora se designa a sí misma como servidora de la infanta y afirma que compuso su obra en la biblioteca de ésta y con ayuda de los mejores libros que allí encontró. Es significativo para ella, que era una escritora humanista, el hecho de escribir sobre la alabanza del campo y la crítica de la corte en una gran biblioteca que sólo podía encontrarse en una corte.

El diálogo en sí dura tres días.³⁰ Nada más empezar, Blesilla quiere convencer a Flaminia de que las comodidades de la corte son engañosas. Los príncipes no merecen que se les sirva: les falta prudencia y sensatez y, con ello, fuerza, moderación y justicia. La respuesta de Flaminia, que presenta a los ejemplares gobernantes de Portugal como prueba viviente de lo contrario, tampoco parece convencer a Blesilla. Ella piensa que los príncipes son veleidosos, ciegos y se dejan influenciar por los adula-

28 L. Sigée, *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite. Doarum virginum colloquium* (1552), pp. 9 y sigs.; con respecto a la problemática de la educación de la mujer en el Siglo de Oro cfr. L. Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, pp. 50 y sigs.

29 L. Sigée, *Dialogue de deux jeunes filles*, p. 71.

30 Cfr. con respecto a esto *ibidem*, pp. 83-211.

dores. Por lo demás, el verdadero príncipe, el lleno de razón, es Dios. Frente a Él, los príncipes terrenales no pueden ofrecer más que cosas vanas y sin importancia. Guían a los que les rodean exigiendo honores a la servidumbre. El estilo de la vida cortesana aparece, pues, marcado por su centro, el monarca absoluto. Sus faltas y sus carencias se transmiten y se amplían en los nobles que le rodean. La conversación del segundo día trata sobre las damas de la corte, un grupo dentro de la corte al que un día perteneció Blesilla y al que Flaminia todavía pertenece. Se convierten en centro de la crítica porque llevan muchas joyas y se maquillan demasiado y además, porque son unas charlatanas. A las damas que no se quieren apartar de la vida cortesana Blesilla les aconseja que, al menos, deberían invertir su tiempo en buenas obras y un poco de trabajo, sin que el cuerpo y el espíritu se perviertan en la vacía ociosidad. El último día, Blesilla le demuestra a su amiga que no existe compromiso posible entre la vida en la corte y la vida que conduce a Dios. Esta última confirma la muerte, que ya debería prepararse en vida mediante la destrucción de las necesidades terrenales. El estoicismo cristiano que con ello postula conduce al alejamiento de los intereses mundanos y hacia una seguridad interior que está garantizada por el mismo Dios: «Fugiamus omnino et moriamur mundo ut uiuamus Deo.»³¹ La corte ya sólo aparece como una metáfora del mundo mientras que el campo se convierte en la esencia del recogimiento religioso. Ahora Flaminia, aun cuando intenta con diversas objeciones defender la corte, ante argumentos tan extensos, ya no puede imponerse. Plantea para la reflexión que no es menos digno de alabanza soportar triunfante todas las tentaciones que huir de ellas o que retirándose del mundo se podría dejar pasar la oportunidad de realizar grandes y virtuosas acciones. Blesilla, por el contrario, aconseja guardarse de los peligros conocidos. Con ello, comienza la última parte de la obra durante la cual las dos dialogantes con-

31 *Ibidem*, p. 207.

tinúan discutiendo a la luz de la luna y, como ya se ha dicho, recurren a la literatura cristiana y de la Antigüedad para buscar sus argumentos.

Cuando al final las compañeras de diálogo se separan, es cierto que Flaminia está convencida de los mejores argumentos de su amiga, pero opina, sin embargo, que el camino elegido por ella no es practicable para todo el mundo. Ella misma no lo quiere aceptar para sí. Al igual que en Guevara, el alejamiento de la corte se deja a la libre decisión de cada uno. El campo también garantiza la virtuosidad que tanto se echa de menos en la corte. Ahora bien, con respecto a la fundamentación religiosa de esa virtuosidad, Luisa Sigea sobrepasa incluso a Guevara.

b) El forastero en la corte

Tampoco para Antonio Liñán y Verdugo se pueden compaginar la virtud y la actividad razonable con las normas de la corte. En cualquier caso, su obra tiene una orientación más práctica. Sus consejos están dirigidos al forastero, ya sea de origen noble o burgués, que viene a la corte por primera vez para solucionar algún asunto. Él es, al mismo tiempo, el tema y el destinatario de la obra *Gvia y avisos de forasteros, adonde se les enseña a hvir de los peligros que ay en la vida de Corte: y debaxo de nouelas morales, y exemplares escarmientos, se les auisa, y adierte de como acudiran a sus negocios cueradamente* (1620). Se le dan a conocer al forastero las particularidades de la corte, cuyo conocimiento le permitirá realizar mejor sus gestiones.

En primer lugar, aparece el problema del alojamiento que Liñán y Verdugo, al contrario que Guevara, no utiliza como ejemplo de las desventajas de la corte, sino que lo plantea como una dificultad que hay que solucionar prácticamente. Al forastero se le avisa de «que mire y atienda qué posada escoge, en que parte y en que vecinidad, que sea a propósito para el in-

tento y ánimo con que viene.»³² Así, arguye, hay que prestar atención al barrio en que se aloja uno y si es en casa de conocidos o de extraños. En segundo lugar, el forastero no debe presuponer la justicia y la confianza en las relaciones humanas en la corte, sino más bien reflexionar bien con quién traba amistad y con quién puede mantener una conversación confidencial, pues las relaciones en la corte son, sobre todo, de naturaleza funcional. Debido al gran número de personas influyentes que hay allí, el forastero tiene que pensarse bien a quién puede confiar sus asuntos con mayor esperanza de éxito. Si no, lo único que hará será perder tiempo y dinero.³³ Ambas cosas son para él igualmente valiosas y están unidas por el hecho de que su tiempo en la corte no cuesta poco dinero, por eso debería evitar deambular por las calles desconocidas que sólo le podrían llevar a gastos inútiles.³⁴ No debería perder el tiempo inútilmente, dejándose seducir por las distracciones sin sentido que hay en la corte, que no harían más que apartarle del objetivo que le llevó allí. Bajo ningún concepto debe dejarse contagiar por la ociosidad de los cortesanos, pues mientras que para el agricultor en el campo, el soldado en el combate, para el juez, el comerciante, el vendedor y el viajero el día comienza con la salida del sol, para el cortesano, en cambio, no empieza antes de las once. Comienza su jornada perdiendo el tiempo, porque lo hace escuchando las mentiras y las lisonjas de los que asisten a la ceremonia que es para él el vestirse. Bajo la perspectiva de la gente que trabaja fuera de la corte, ya sean campesinos, militares o burgueses, la vida en la corte aparece, pues, como

32 A. Liñán y Verdugo, *Guía y avisos de forasteros que vienen a la corte*, p. 27; con respecto a la controvertida y oscura biografía de Liñán, que quizás conoció la corte, quizás estudió teología en Alcalá y quizás también fue un erudito del derecho, cfr.: J. A. van Praag, *La Guía y avisos de forasteros de A. Liñán y Verdugo y el filósofo del aldea de Baltasar Mateo Velázquez*, pp. 10 y sigs.

33 A. Liñán y Verdugo, *Guía*, p. 73 y p. 140.

34 Para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 114 y sig., 167 y sigs.

ociosa. Esto también supone una diferencia con Guevara o Luisa Sigea, para los cuales la vida en la corte estaba llena de obligaciones e intranquilidad, cosas ambas de las que liberaba la vida en el campo haciendo posible más ocio y tranquilidad. Al igual que ellos, Liñán y Verdugo también rechaza lo que hacen los nobles, pero, en cualquier caso, su posición está más fuertemente marcada por un pensamiento de eficiencia.

«¡Terrible modo de gastar el tiempo!»³⁵ les grita a los cortesanos el maestro consejero, y con ello, adopta la postura anticortesana de aquellos para los que tanto tiempo como dinero deben emplearse en un fin concreto. En este punto, es totalmente indiferente si el forastero pretende arreglar en la corte asuntos propios o ajenos, no debe ocupar ni un minuto de su tiempo en juegos y distracciones. Cuando un joven recién llegado a la corte le pregunta si le estaría permitido ir al teatro una vez que haya resuelto sus negocios, el maestro responde que, si bien es cierto que las comedias españolas de la época ya no son obscenas, como lo eran las de la antigua Roma, él, por muy permitidos que estén tales pasatiempos, debe desaconsejárselos al recién llegado. Todas las reglas y los consejos deben permitirle al forastero llevar a cabo con la conveniente puntualidad las tareas que le han llevado a la corte desde su región, «no saliendo de los límites de buen cortesano y haciendo como buen cristiano».³⁶ En la corte debe, hasta cierto punto, adaptarse y no hacerse notar comportándose de forma anticortesana. Para ello, no debe, sin embargo, renegar de sus modelos cristianos no cortesanos y, especialmente, no desperdiciar su tiempo como los cortesanos. Por eso, cierra el libro con una llamada a una adecuada distribución del tiempo que es de gran importancia como arte y don. Al contrario que el cortesano, el forastero debe levantarse pronto por la mañana y asistir en primer lugar al oficio divino. En él debe rogar que se le guíe por el camino correcto.

35 *Ibidem*, p. 169; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 172-177.

36 *Ibidem*, p. 296; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 296 y sig.

Esto le proporcionará autoconfianza y una segura intuición para sus negocios y le apartará de acciones y conversaciones inútiles.

Resumiendo, hay que destacar que el forastero sigue siendo en la corte un forastero. Las reglas de comportamiento que se le dan para que pueda llevar a buen término sus asuntos están en oposición con las de los cortesanos. El estilo de la vida de la corte, que incluye abundante conversación, familiaridades, la participación en juegos de entretenimiento y otras diversiones, desprendimiento y despilfarro, así como un generoso empleo del tiempo, sólo sería contraproducente para su misión. El forastero no debe adoptar ese estilo de vida. Esto se lo deben impedir, no tanto las consideraciones morales y religiosas, como la clara falta de eficiencia que se le presenta en la corte a un observador externo. Como contrapunto a la vida en la corte, se presenta aquí otra que no está orientada hacia la representación, sino hacia la realización de tareas concretas. A los nobles se les contraponen una ética externa que, si bien es cierto que no critica directamente a la corte, sí se considera superior y permanece conscientemente distanciada.

c) La alabanza de la corte

J. A. Maravall relaciona la ética cortesana con una sabiduría cuyos orígenes en España se remontan, para él, a un esquema medieval de virtudes derivado del concepto árabe de «Adab». Ese concepto encarna la totalidad de las costumbres tradicionales y ejemplos de comportamiento. Cuando las ciencias y la educación se convirtieron en elementos de la tradición,³⁷ a partir de ese concepto, en el ámbito árabe, se desarrolló otro que es comparable al de «humanistas». La «cortesía» de la Edad Media cristiana exigía una disposición moral interior que determinaba el comportamiento social exterior. «Cortesía» era,

37 J. A. Maravall, *La «cortesía» como saber en la Edad Media*, pp. 264 y sig.

pues, una concepción moral de las relaciones sociales.³⁸ La dimensión moral se fue perdiendo poco a poco. El concepto se fue restringiendo cada vez más al comportamiento externo, un cambio que se manifiesta a partir del siglo XV en la sustitución de las palabras «cortés» y «cortesía» por «cortesano» y «cortesanía». El estilo de habla individual y elegante, que se distancia de la sencilla e inculta forma de hablar en el campo, se convierte en indicador externo de la pertenencia a la sociedad cortesano-ciudadana.³⁹ Sin embargo, en autores como Castiglione, Gracián Dantisco y Luis Milán, también se conservan huellas de las altas pretensiones de la sabiduría cortesana.⁴⁰

Los textos de estos autores dan un valor positivo a la corte. El esplendor de la vida cortesana se contrapone a la palidez del campo, de cuyos toscos habitantes se siente uno muy alejado. El *Libro del Cortegiano* (1528) de Castiglione, prototipo italiano de aquellos textos, se extendió por medio de sus traducciones a toda Europa. Juan Boscán proporcionó la congenial traducción al español.⁴¹ El *Galateo español* (1593) de Lucas Gracián Dantisco es un ejemplo especialmente evidente de la valoración positiva de la vida cortesana. El modelo italiano en el que se basa fue

38 Ibidem, pp. 268 y sig.; al «cuadro arteológico» medieval de la «cortesía» pertenecen «hospitalidad y generosidad con el prójimo, lealtad y piedad, dulzura, liberalidad y largueza, alegría en el trato y, coronando todo este conjunto de virtudes, la medida.» ibidem, p. 268.

39 Cfr. ibidem, p. 271; cfr. también, M. K. Read, *A Linguistic Perspective on the Town-Country Debate in the Spanish Renaissance*, pp. 195-208.

40 J. A. Maravall, *La «cortesía»*, p. 272; en cuanto a la traducción de Boscán y su comprensión de «ocio», «piedad», «religioso» y «modesto» cfr. M. Morreale, *Castiglione y Boscán: El ideal cortesano en el renacimiento español*, t. 1, pp. 185-202.

41 En lo referente a su teoría y práctica de la traducción cfr. ibidem, pp. 15 y sigs., 27 y sigs.; con respecto al carácter normativo que diferencia al *Libro del Cortegiano* de B. Castiglione de los «libros de comportamiento que enseñan algo concreto» como, p. ej., el de G. Della Casa y de S. Guazzo cfr. E. Loos, *Literatur und Formung eines Menschenideals*, sobre todo pp. 5, 15, 17.

escrito entre 1551 y 1555 por el diplomático y prelado Giovanni Della Casa. Se difundió y se hizo famoso rápidamente en una Europa en la que se estaba deseoso, incluso fuera de la capa aristocrática, de arrogarse formas refinadas de trato social. Ya la obra italiana, frente a sus predecesoras clásicas y medievales, se fundamenta más en el valor social y estético de los buenos modales que en la ética.⁴² En su prólogo, Gracián Dantisco afirma haber retomado en la traducción la mayoría de las normas y enseñanzas del texto italiano, pero que, en cualquier caso, ha añadido algunas historias y experiencias propias. Incluye entre esos complementos el capítulo sobre los juegos, sobre la forma de hablar afectada, sobre las narraciones e historias, así como sobre aquellos que se dedican a la poesía sin tener dotes para ello. Mientras que Della Casa se dirige a todos los que quieran seguir las reglas de las buenas costumbres, Gracián Dantisco, impresionado por el *Cortesano* de Castiglione, parece pensar, sobre todo, en el contexto de la corte cuando introduce el término «cortesano» que en el original no aparecía⁴³.

Las normas de la etiqueta cortesana se configuran por las reglas sobre el aspecto exterior, la conversación, la vestimenta, los modales en la mesa, la prohibición de autoalabanza, señalando, por ejemplo, el propio origen, la prohibición del habla afectada, etc. El que no las sigue, se descalifica a sí mismo. El que se muestre melancólico y triste como un erudito, sería mejor que se quedara en soledad y evitara el trato: «Aunque esto debe comportar con algunos estudiosos o especulativos en alguna de las ciencias y artes liberales. Y así estos tales procuran passarse a solas su tristeza.»⁴⁴ La afirmación de las costumbres cortesanas realmente extendidas no es, sin embargo, ilimi-

42 L. Gracián Dantisco fue erudito de la lengua y, a partir de 1584, secretario de Felipe III; L. Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 2; con respecto a Della Casa cfr. K. Ley, *Die «scienza civile» des Giovanni della Casa*.

43 L. Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 32.

44 *Ibidem*, p. 120; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 126 y sig.

tada: así, Gracián Dantisco observa los juegos en la corte desde el punto de vista del tiempo malgastado, pero no va tan lejos como Liñán y Verdugo. A los «ociosos» que no tienen ni cargos ni tareas les tolera el juego, siempre y cuando el empleo de tiempo y dinero sea limitado.

Las ventajas que la corte cree tener frente al campo se expresan claramente en las «ceremonias», testimonios de cortesía de acuerdo con unas reglas. Gracián Dantisco estudia expresamente su procedencia y su significado. Las cree procedentes de las acciones ceremoniosas que realiza el sacerdote en el altar frente a los objetos sagrados. El concepto se había transmitido a los testimonios artificiales de honor de los hombres entre sí, que se inclinan, se descubren la cabeza, se hablan con títulos extraordinarios o se besan las manos como si fueran sacerdotes que estuvieran manejando los objetos sagrados. Gracián Dantisco considera tales manifestaciones de cortesía en el trato social como faltas de significado y de efecto, en la medida en que manifiestan una valoración que en realidad no existe. Pero hay que observarlas porque son manifestaciones de la época. Distingue entre ceremonias «por utilidad, por vanidad, por obligación».⁴⁵ Al primer grupo, pertenecen aquellas mentiras deplorables que le deben ser útiles al que las realiza. Las manifestaciones de cortesía del segundo grupo sólo adulan viciosamente la vanidad del otro. Finalmente, al último grupo, pertenecen las reglas obligatorias, aceptadas en general y extendidas en el mundo cortesano. Sus formas están, como las manifestaciones de la moda, supeditadas al dictado del tiempo. Gracián Dantisco nombra como ejemplo el hecho de que uno ya no puede dirigirse al rey con «tu magestad». La validez de las reglas de cortesía, en especial las del último grupo, se concentra esencialmente en la corte y su entorno. Las costumbres cortesanas son malentendidas en el campo y pierden el efecto deseado. Para ilustrar esta afirmación, Gracián Dantisco introduce

45 Ibidem, p. 131; para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 131-136.

la historia de un viajero aristócrata. Cuando por la noche pedía una bebida, hacía venir a cinco o seis de sus servidores que marchaban con candelabros de forma impresionante delante de la bebida. Cuando un día un campesino vio ésto, cayó de rodillas y se puso a adorar el vaso. Al preguntársele por qué había reaccionado así, respondió que con tanta solemnidad había pensado que se trataba del sacramento de la comunión, o al menos de alguna reliquia. La corte se perfila, pues, al contrario que el campo, como el ámbito en el que las costumbres y el estilo de vida son en extremo refinados. En Gracián Dantisco, un campesino que se hinca de rodillas ante una bebida servida con ceremonia aparece como ridículo y grosero. Los opuestos a la vida cortesana son por tanto, por una parte, el ridículo y grosero campesino y, por otra, el melancólico, triste y solitario erudito que vive retirado y volcado en sus estudios. Al igual que el campesino, él también queda excluido de la vida cortesana, cuyas normas parece no conocer ni adoptar. Las ventajas del campo, como son la tranquilidad y la posibilidad de recogimiento espiritual, no se tematizan en absoluto. Las desventajas de la corte, tal y como las presenta Guevara, se minimizan o se les echa la culpa de ellas con consejos prácticos a personas individuales, de tal forma que la corte con su esplendor y sus reglas aparece como un ámbito ideal para vivir.

Se presta ahora la ocasión para cambiar el punto de mira desde las reglas de las ceremonias cortesanas a sus protagonistas, pues son ellos los que con sus funciones y sus interrelaciones marcan la corte con sus ventajas y desventajas. Ellos son los responsables de que se busque o se evite la corte como lugar de estancia. Las funciones y posiciones de los cargos individuales en la corte se presentan de manera ejemplar en el *Libro de la cámara real del príncipe Don Juan e officios de su casa e servicio ordinario* de Gonzalo Fernández de Oviedo. El autor, que conoció en persona numerosas cortes europeas de su época, quiere con su «breve relacion de los officios que ouo en la casa rreal del sere-

nissimo príncipe Don Johan»⁴⁶ darle informaciones e indicaciones al Comendador mayor de Castilla. Informa en primera línea sobre los cargos que existen en el ámbito interno de palacio. Cada definición de un cargo va acompañada por la lista de los que lo ostentaban en las cortes por él conocidas.

Fernández de Oviedo pretende dejar claro con algunos ejemplos lo mucho que los cargos determinan las interrelaciones de los que los ocupan: el Mayordomo mayor es «el mayor de la casa (entre los oficiales della en el seruijco de la persona rreal).»⁴⁷ A él deben presentarse los asuntos financieros para que les dé el visto bueno. «Ha de ser muy obedescido e acatado de todos los oficiales, por que es sobre todos, ecepto sobre los secretarios e camarero, por que estos dos son de otra calidad.»⁴⁸ Es evidente la significación de la jerarquía. La cercanía a la persona del príncipe es lo más decisivo para el puesto en la jerarquía. Así, la importancia del camarero mayor, que pertenece al entorno directo del monarca, es tan alta que no se supedita al mayordomo mayor. Tiene tantos privilegios,

que es opinion de muchos que es el mejor oficio de la casa rreal, porque es mas continuo e conuersable cerca de la persona del príncipe: e conuiene que esté en persona de buena sangre, generoso e naturalmente noble e aprouado en virtudes.⁴⁹

46 Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557) estuvo ya de joven al servicio de Alonso de Aragón, duque de Villahermosa, tras cuya muerte en el año 1497 se alistó en el ejército. Alternó estancias en la corte con expediciones militares. Viajó a menudo a América antes de que, ya en su vejez, se le nombrara cronista real. Otra de sus obras más conocidas es, *Historia general y natural de las Indias* (1535); Gonzalo Fernández de Oviedo, *Libro de la camara real del príncipe Don Juan, e officios de su casa e seruijco ordinario*, p. 1.

47 *Ibidem*, p. 5.

48 *Ibidem*, p. 6.

49 *Ibidem*, p. 14; en la mayoría de los cargos, no sólo se trata de privilegios o de rango, sino también del salario que era el que posibilitaba la represen-

No es posible aquí presentar la red sutilmente ramificada de los cargos. Quizás las diferenciaciones entre los reposteros puedan ofrecer una ligera impresión: los reposteros de camas le preparan la cama al príncipe y guardan la puerta más cercana a él. Dependiendo de donde se encuentre el príncipe, la competencia se transmite a otros funcionarios. A los reposteros de capilla compete la cortina y la silla del coro en la Iglesia. Otros se encargan del servicio en la mesa o de la guardia en las diferentes puertas.

Entre los numerosos cargos de la corte está el de maestro del príncipe que enseña al príncipe a leer y escribir, así como los principios de la gramática. Este cargo y los de cronista y médico, que Fernández de Oviedo introduce como cargos de la corte real en la segunda parte de su obra, presuponen estudios eruditos en las personas que los desempeñan. No se pueden llevar a cabo con el mero conocimiento del ceremonial de la corte. El conocimiento especializado aparece, sin embargo, como una simple condición previa que casi no encuentra eco en la definición del cargo. También estos cargos reciben su dignidad de la manera en que cada uno sirve al monarca. No es suficiente, por tanto, que los médicos sean experimentados y eruditos. Su cargo les obliga también a tomar parte en la ceremonia matutina del vestido para informarse por el propio príncipe si éste ha dormido bien. Tienen que estar al día en su estado de salud, observar la digestión y aconsejar durante las comidas de qué se debe comer mucho o poco en cada caso. El maestresala les da un trozo de pan, antes de que lo coma el príncipe, para que lo examinen. También en las tareas del cronista, la figura del monarca adquiere un papel protagonista. El cronista tiene que informar sobre la vida de los miembros de la familia real y

tación de acuerdo con el rango; así, p. ej., para el «escruiano de la camara», que hacía las funciones de contable, «El salario seria bastante para se sostener su persona e casa, por que el officio en sí requiere persona de auctoridad e de buenas habilidades e diligencia.» Ibidem, pp. 67 y sig.

los acontecimientos con ella relacionados. Para ello, es más importante la veracidad de las informaciones que la forma retórica. El alto valor de las informaciones se basa en el hecho de que perduran después de la muerte del príncipe al que sirve el historiador.⁵⁰

Los médicos aparecen, pues, como cortesanos servidores que no se diferencian del resto de los cortesanos más que por desempeñar una tarea distinta y no por su especial formación. En orientación a la figura del rey, en la que todos los cargos encuentran su punto de convergencia, tanto esos ámbitos de conocimiento como sus representantes pierden independencia y autonomía. En un orden jerárquico orientado hacia el monarca absoluto, es difícil pensar en una formación y en una ciencia autónoma y consciente de sí misma. Ésta es una de las razones por las que el cronista imperial A. de Guevara, de formación humanista, se apartó, al menos literariamente, de la corte y dispuso en el campo un lugar libre de esas obligaciones cortesanas. El *Galateo español* y *El Libro de la camara* alumbran, por el contrario, la vida cortesana desde dos partes distintas. Mientras Gracián Dantisco describe las formas de comportamiento que se practican en la corte, Fernández de Oviedo echa un vistazo a los diferentes cargos, su importancia y su función. Fernández de Oviedo no examina el aspecto externo de las formas de tratamiento, sino el funcionamiento de la casa. Pero en sus sobrias explicaciones, detrás de la función de cada cargo, se puede ver también su correspondiente parte de prestigio que nace de la jerarquía y la rivalidad y que es el blanco de la crítica a la corte. La banalidad de numerosas funciones deja entrever un amplio campo para el ocio que las críticas a la corte rechazan.

50 Cfr. *ibidem*, pp. 23, 174, 180.

d) La vida en el campo y los estudios eruditos

Mientras que en la obra de los defensores de la corte, como Gracián Dantisco, se ridiculiza al que no pertenece a la corte, como el campesino, entre los críticos de la misma, se le da la vuelta al argumento. Para Jerónimo de Mondragón, la actuación de los cortesanos y de los que buscan poder y prestigio pertenece a las numerosas «locuras» que él ridiculiza. En su *Censura de la locura humana* (1598), que está influida por el *Elogio de la locura* de Erasmo, cuenta entre los «locos» a los engreídos, ambiciosos y a todos los que pretenden alcanzar un cargo. Como ilustración, cita el ejemplo de la ciudad que cada año nombra un nuevo gobernante al que dota de poder absoluto y libertad de decisión. Sin embargo, cuando pasa un año, éste debe entregar sus posesiones y acaba en la horca. La parábola debe poner de relieve para todos la situación de los que poseen cargos y dignidades, y, aún más, la de los que, en su ceguera, pretenden alcanzarlos con ruegos, dinero y muchos otros medios. Es incomprensible porque buscan los esfuerzos, las incomodidades, las inquietudes y, a menudo, la muerte, que suele tener su causa en muchos casos en tales cargos.⁵¹

La corte no sólo se critica por la falta de sentido de sus normas y de sus contenidos de vida, también se afirma que es por principio incompatible con los estudios eruditos. Los excitantes asuntos de gobierno se ven en la *Republica literaria* (1612) de Saavedra Fajardo como impedimento para la tranquilidad que necesitan los estudios científicos:

No admite el arte de reinar las atenciones y divertimientos de las ciencias, cuya dulzura distrae los ánimos de las ocupaciones publicas, i los retira a la soledad i al ocio de la contemplación [...] No es la vida de los

51 J. de Mondragón, *Censura de la locura humana y excelencias della*, pp. 132 y sig.

principes tan libre de cuydados, que ociosamente pueden entregarse a las sciencias.⁵²

Con sus jerarquías, cargos, hábitos de vida y sus valoraciones, la corte aparece en los textos que la critican, aún más que en los que la alaban, como un lugar inadecuado para los eruditos y sus estudios. Por eso, el erudito se aleja de la corte. El campo se convierte en el lugar de sus actividades eruditas y literarias. En Pérez de Oliva, se convierte en trasfondo ficticio de conversaciones eruditas y en Sepúlveda, en una verdadera residencia en el campo que es visitada a menudo.

El *Diálogo de la dignidad del hombre* (1546) de Pérez de Oliva comienza cuando Aurelio sigue a Antonio al abandonar éste último la ciudad para retirarse al campo, como es su costumbre. Cuando Aurelio le pregunta a Antonio por la razón de sus excursiones, éste habla de la belleza del paisaje y de la soledad que él encuentra en el campo: «Ninguno hay que viva bien en compañía de los hombres, si muchas veces no está solo, a contemplar qué hará acompañado.»⁵³ Al igual que los artistas se imaginan su obra en su pensamiento antes de realizarla, así, también los sabios sólo deben actuar después de un periodo de meditación contemplativa racional. Sólo tras esta aclaración del significado que tiene la estancia en el campo para las reflexiones eruditas, entra la conversación en el tema concreto que se trata. El campo y la soledad se convierten, con ello, en condiciones previas de la contemplación que debe preceder a la acción. Y así, el diálogo sobre la dignidad humana que sigue a estos preliminares es también una contemplación cuyos resultados deben ser la base de la actuación.

52 Saavedra Fajardo (1584-1648) procedía de una familia noble y acomodada. Estudió teología y jurisprudencia, pasó mucho tiempo en Roma, desempeñó cargos y tareas diplomáticas y eclesiásticas que le hicieron viajar por toda Europa; Saavedra Fajardo, *República literaria*, p. 70.

53 F. Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, en: A. M. Arancón (ed.), *Antología de humanistas españoles*, p. 417.

El conocido humanista Juan Ginés de Sepúlveda, rival de Las Casas, goza en la práctica de las ventajas del campo exaltadas literariamente por Pérez de Oliva. Esto se deduce al menos de sus cartas, que, naturalmente, también están impregnadas por la tradición literaria. Así, a Alfonso Guajardo le escribe que se encuentra pasando el invierno «en una aldea y en pleno campo»⁵⁴, después de haber estado durante el verano en la corte muy ocupado en el trato con numerosos nobles. Libre de los cortesanos y de la corte, puede ahora rodearse de los acompañantes elegidos por él mismo, entre los que cuenta a Cicerón, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín y otros doctores de la Iglesia, filósofos y oradores. En su carta de contestación, Guajardo alaba la situación y las ventajas de sus posesiones en el campo, donde lee por las tardes a Cicerón y a Tito Livio antes de relajarse con la contemplación del paisaje. Prefiere la soledad de su jardín a la total pérdida de libertad que conlleva la vida en la corte. En ella, se está constantemente expuesto a la sombría mirada de los nobles y a la arrogancia de las familias aristocráticas y se siente uno constantemente obligado a inclinarse ante ellos e incluso a endiosarlos.

La estancia en el campo es un tema corriente en la correspondencia de Ginés de Sepúlveda. En su carta a Leopoldo de Austria, obispo de Córdoba, compara su humilde casita en el campo con el cortijo palaciego de éste. En ella, también señala la posibilidad de dedicarse por completo a sus estudios convenientemente alejado de la confusión de la corte y del ruido de la ciudad como motivo para su estancia en el campo. Él no huye

54 J. Ginés de Sepúlveda (1490-1573) defendía la guerra justa y legitimó con ello la política imperial española. Son conocidos sus enfrentamientos con Las Casas. Estudió artes, filosofía, teología y, sobre todo, latín y griego en Córdoba, Alcalá y Bolonia. En 1535 Carlos V le nombró cronista y capellán. Felipe II le confirmó en el cargo de cronista en 1556. Tras su estancia en Italia vivió en Valladolid, Córdoba y Pozo Blanco; J. Ginés de Sepúlveda, *Epistolario*, p. 121; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 122-125.

por misantropía, sino que piensa más bien en el famoso «*tusculum*» de Cicerón, del que su residencia en el campo pretende ser una modesta copia.⁵⁵ Si algún moralista de poca fe le reprochase que esa forma de vida no es digna del teólogo que él es, podría entonces apoyarse en San Pablo, pues él ve reflejada en la virtuosa y contemplativa vida en el campo la descripción que aquél hizo del reino de Dios como justicia, paz y goce del Espíritu Santo. En la correspondencia de Ginés de Sepúlveda, ya sea como proyección humanista del «*tusculum*» ciceroniano o como proyección religiosa del reino de Dios, el campo es y sigue siendo el lugar de la tranquilidad para la erudición, el lugar de la autonomía en el que se es libre de elegir el trato social y sus reglas y, finalmente, el lugar en el que los valores y las virtudes no están corrompidos y en el que los estudios eruditos, sobre todo en compañía de los libros de autores eruditos, pueden encontrar su correcta valoración.

La postura de Sepúlveda respecto a la corte es heterogénea y decisiva para la situación de los eruditos en la España del siglo XVI. Sus cargos como cronista y capellán de la corte de Carlos V le atan a la corte. Sus escritos políticos y su disputa pública sobre la guerra justa son señal de que toma partido en la vida política de su tiempo. Sus estudios políticos, humanistas y teológicos exigen un ámbito protegido de la cotidianidad cortesana y política. La alabanza de la estancia en el campo aparece en su correspondencia como un esquema de pensamiento tópico, separado de géneros como la bucólica y el idilio. El campo, como lugar donde se puede realizar el trabajo intelectual sin ser molestado, significa para él libertad frente a los dictados externos, frente a la presión civilizadora y a las normas sociales que caracterizan en particular a la corte absolutista. Aunque la corte es el lugar donde los eruditos humanistas en-

55 Para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 199-203; en lo referente al entendimiento que Cicerón tenía del *otium* cfr. E. Burck, *Vom Sinn des Otium im alten Rom*, pp. 506 y sigs.

cuentran problemas de identidad y de legitimación, es cierto que no tienen las mismas dificultades que los hidalgos, que deben hacer ostentación de su estatus en la corte, con el consiguiente coste económico. Al querer ser un clérigo, pero no un monje, dependiente de la corte sin ser cortesano, filósofo y humanista, pero al mismo tiempo teólogo, estar comprometido activamente en la política, pero al mismo tiempo ser un erudito privado hundido en el estudio contemplativo de textos antiguos, su posición es distinta y, en cierto, modo novedosa.

Sepúlveda supera el trato elitista en la corte, un punto esencial de la vida cortesana, por medio del trato aún más elitista con los grandes de espíritu de la Antigüedad y la teología. A las intrigas cortesanas, marcadas por la codicia y el disimulo, se contraponen el respeto mutuo en una sociedad imaginaria de eruditos que se sitúa en el campo - un paisaje espiritual que es moralmente incorrupto. Su distancia espacial de la corte es una metáfora del distanciamiento espiritual. En este lugar espiritual imaginario y marcado utópicamente por una tradición literaria, es fácil renunciar en ataraxia estoica a las seducciones del mundo cortesano, pues el paisaje espiritual y la actitud estoica ya no son más que un juego intelectual: al contrario que los místicos, el erudito humanista no niega constantemente sus necesidades y su estancia en el campo es, como en el caso de Sepúlveda, sólo temporal, un episodio a cuya idealización literaria le corresponde una especial fuerza testimonial. Al fin y al cabo, su identidad como escritor y erudito le une al público y a sus protectores en la corte y la ciudad.

3. Armas y letras

«Las letras y las armas dan nobleza.» o «Letras y armas todo lo alcanzan»¹, dos refranes que desde el siglo XV destacan el significado social del servicio de las armas y de la ciencia. Si en el primer refrán, armas y letras se aplican a la nobleza, puede entenderse de diferentes maneras. Puede significar que el que no es noble puede alcanzar la nobleza por medio del servicio de las armas o por medio de las ciencias. Pero también puede significar que el noble sólo consume su derecho a la nobleza mediante el servicio de las armas o la ciencia. Las formas alternativas de vida, de armas y de letras, el tipo de fama que pueden proporcionar y las posibles conexiones entre ambas se perfilan, pues, como el objeto de las siguientes deliberaciones.

Como «locus communis», E. R. Curtius deduce el par de conceptos armas y letras del par latino «sapientia» y «fortitudo», para el que el italiano Castiglione encontró en el siglo XVI una nueva utilización en la enseñanza de los ideales cortesanos. Precisamente en la España del Siglo de Oro, la unión entre la vida ociosa y la guerrera, no sólo fue examinada con frecuencia, sino que también fue llevada a la realidad de forma especialmente brillante: Garcilaso de la Vega, Cervantes, Lope y Calderón eran poetas que habían tomado parte en la guerra.² No entraremos aquí a tratar los modelos italianos y de la Antigüedad³, ni la forma medieval de la oposición entre clérigo y caballero.⁴ Junto a la Antigüedad Clásica, también resalta con es-

-
- 1 U. Ricken, *Bemerkungen zum Thema «Las armas y las letras»*, pp. 80 y sig.
 - 2 E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 186 y sig., con respecto a Cervantes cfr. también W. Krauss, *Miguel de Cervantes*, pp. 26 y sigs. y J. M. Pelorson, *Les letrados juristes castillans sous Philippe III*, pp. 377 y sigs.
 - 3 Cfr. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pp. 213 y sigs.; W. Krauss, *Armas y letras*, pp. 111 y sig.
 - 4 Cfr. J. A. Maravall. *La formación de la conciencia estamental de los letrados*, p. 70; con respecto a la «chevalerie et clergie» francesas cfr. E. Köhler, *Ideal*

pecial claridad la influencia cristiana sobre la comprensión del oficio de las armas y del luchador caballeresco. La propia vida cristiana se puede entender como una lucha en la que los ejércitos divinos están frente a frente con los del diablo. El Arcángel San Miguel aparece en su lucha contra el ángel rebelde como el primer soldado de Dios.⁵ Así, se origina el concepto de «miles christianus» que es utilizado y extendido en la Edad Media transmitiendo a todo el estamento caballeresco los ideales y metas de la «militia christiana». Sin embargo, con ello no desaparecen los momentos de tensión entre la «militia spiritualis» y la «militia terrestres». ⁶ Las órdenes caballerescas, cuyo origen se encuentra, sobre todo, en la época de las cruzadas, obligaban a sus guerreros a seguir la tradición ascética del monacato. Incluso sus estatutos se basaban, en su mayor parte, en la regla benedictina. Después de que la «militia Christi», originalmente entendida como «militia spiritualis», hubiera adquirido un sentido guerrero, desde Gregorio VII y definitivamente desde el escrito *De laude novae militiae* (1129) de Bernhard de Clairvaux, los caballeros veían en la defensa de la fe su obligación primordial. Apareció la idea de la guerra santa y les dio a los soldados españoles de la Reconquista la conciencia de estar elegidos por Dios.⁷

La transmisión de la parte profano-militar del oficio de la guerra a la ético-religiosa es retomada de nuevo en el siglo XVI, entre otros, por Erasmo en *Enchiridion militis christiani* que, tras su primera traducción al español en el año 1524, encontró gran aceptación en España. En esta obra, la oración y el conocimiento

und Wirklichkeit in der höfischen Epik; U. Ricken, «Gelehrter» und «Wissenschaftler» im Französischen, pp. 33 y sigs.

5 J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, pp. 424, 418.

6 A. Wang, *Der «Miles Christianus» im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition*, p. 10.

7 W. Floeck, *Das Ritterideal in der spanischen Comedia des Goldenen Zeitalters*, pp. 19-26; en lo referente a la historia del caballero cristiano cfr. L. Hofmann, *Militia Christi*, pp. 76-92.

de las leyes divinas aparecen como las dos armas más fuertes del caballero cristiano. El oficio de las armas en concreto se reduce al rango de metáfora.⁸ El abandono de la unión del concepto militar y religioso del oficio de las armas a favor de una renovada acentuación de la parte religiosa está condicionada, sobre todo, por la evolución de las formas de hacer la guerra, que ponen en duda la figura del combatiente caballeresco. Es un mérito de J. A. Maravall el haber mostrado las consecuencias histórico-espirituales de esta evolución.⁹ Según Maravall, los ámbitos civil y militar se separan aún más allí donde ya no se reclutan civiles para hacer la guerra, sino que se dispone de un ejército permanente. En este contexto, Maravall nombra: la «Hermandad», tal y como la organizaron los Reyes Católicos y como fue confirmada en las cortes de 1476; los «Guardas», que se encargaban de la defensa del reino bajo Carlos V, y no olvida tampoco el hecho de que el estado mayor de los oficiales, las oficinas de reclutamiento y las fábricas militares continuaban funcionando en tiempos de paz. El reforzamiento de la economía de mercado también tuvo consecuencias en el ámbito militar: el poder central, al poder pagar mejor, se refuerza. Ya no se entra en el ejército para ganar honores, tesoros o reinos, sino, sobre todo, para ganar algo de dinero y volver a casa con él. Es cada vez más el estado el que pone a disposición las armas y los aparatos de guerra en forma de alquiler, de tal manera que la guerra se convierte para él en un cálculo financiero y racional. La mentalidad racionalista se transmite también a la aplicación de la técnica. Ya no se trata de estudiar tratados morales sobre virtudes militares, sino de realizar los estudios técnicos, aritméticos y experimentales. Las reflexiones morales dejan paso a un

8 Los estudios religiosos se vuelven importantes con respecto a la vida de los cristianos. Sin embargo, parece mejor saber poco y amar a Cristo que saber mucho y amarle poco: M. Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 190-197.

9 Para lo que sigue cfr. J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, t. 2, pp. 511-553.

concepto tecnicista de razón. El mayor alcance de las armas tiene como consecuencia que aquel que las sirve está expuesto a mucho menos peligro y su valor es más irrelevante. La artillería y las armas de fuego exigen que los soldados formen disciplinada y obedientemente y que los mandos conozcan los primeros seis libros de Euclides. Las tropas dirigen ahora sus acciones con gran uniformidad a realizar el plan del que tiene el mando.

A los nobles, cuya legitimación como caballeros se derivaba tradicionalmente del servicio a las armas, la nueva forma de hacer la guerra les coloca en una situación distinta: las virtudes y la sabiduría de la caballería e incluso el caballero noble mismo pasan a ser reliquias de una época que ya ha quedado atrás. El caballero va a la corte y se convierte en cortesano. La variación de significado de «escudero» es un indicio claro de este cambio. Hasta ahora, se había llamado escudero al joven noble que, a la espera de ser nombrado caballero, luchaba todavía a pie. A partir del siglo XVI, se designa cada vez más como «escudero» a un hidalgo viejo y pobre quien en las casas aristocráticas tiene la función de acompañar a las damas y de realizar otros servicios menores. Esta variación de significado pone de manifiesto la domesticación de esa nobleza que ya no busca su razón de ser en el servicio de las armas, sino en la vida cortesana.¹⁰ Con el comienzo del siglo XVI, el honorable concepto de caballería se nutre cada vez más de los libros de caballerías, con caballeros enamorados y costumbres cortesanas, con lo cual se desfigura.¹¹ En sus nuevas ambiciones como cor-

10 A. Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII*, t. 1, pp. 195 y sig.; cfr. también N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, pp. 351 y sigs.: «Die Verhöflichung des Kriegers»; con respecto a la técnica de guerra medieval cfr., p. ej., F. Lot, *L'Art militaire et les armées au moyen âge, en Europe et dans le Proche Orient*; con respecto a la situación de España en particular cfr. H. Pietschmann, *Der Wandel der Heeresverfassung in Spanien vom 16. bis 18. Jahrhundert*, pp. 151-172.

11 H. Nader, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance 1350 to 1550*, p. 182.

tesano, el noble se encuentra, por tanto, tan entregado a la crítica satírica como a sus peregrinas pretensiones derivadas de una trasnochada ética del estamento caballeresco.¹² En la corte, encuentra su razón de ser en la galantería y en el comportamiento cortesano. La formación intelectual también juega en el caso del cortesano un papel más importante que en el del caballero.¹³ Durante largo tiempo, los estudios intelectuales habían tenido una importancia secundaria, como se deduce del hecho de que en 1417 Enrique de Villena aún embistiera contra la extendida opinión de que un noble debería, como mucho, saber leer y escribir, pero no debería dedicarse al estudio de ninguna disciplina, pues eso no podría más que ser contraproducente para el arte de la guerra. En la tercera década del siglo XVI, especialmente tras la recepción de Castiglione en España, se comenzó a defender que el cortesano pudiera compaginar las armas con las letras.¹⁴ Anteriormente, esta unión sólo había sido practicada por los nobles en casos excepcionales. Peter E. Russel nombra al Marqués de Santillana (1398-1458), que, según la opinión de la época, fue uno de los primeros que consiguió aunar la cultura y el servicio a las armas.¹⁵ Algunos representantes de la nobleza, tras la pérdida de su monopolio del poder militar y tras su cortesanzación, entran en contacto con las ciencias prestándoles mayor atención. También jugó un papel importante la finalización de la guerra contra los árabes, tras la toma

12 K. R. Scholberg, *Algunos aspectos de la sátira en el siglo XVI*, pp. 33 y sigs., 65 y sigs.

13 W. Floeck, *Das Ritterideal*, pp. 27, 39.

14 P. E. Russel, *Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español en el siglo XV*, pp. 209 y sig.; hay que situar su comienzo en el siglo XV: cfr. K. Kohut, *Las teorías literarias en España y Portugal durante los siglos XV y XVI*, pp. 43-45.

15 P. E. Russel, *Las armas contra las letras*, p. 215; Russel cita también como ejemplos a Alonso de Cartagena y a Pérez de Guzmán. La mayoría de las casas nobles del siglo XV no se interesan por las letras ni las fomentan: *ibidem*, pp. 215-222.

de Granada en 1492, con lo que se presentó la posibilidad de emplear en las ciencias las energías que antes eran necesarias para la guerra. Está claro que algunos nobles se dedican a las ciencias porque eran en parte condicionantes previos para las nuevas formas de hacer la guerra. Otros pueden haber buscado en ellas una nueva identidad como mecenas y representantes de una cultura cortesana. Y otros, según sospecha U. Ricken¹⁶, se vieron obligados a actuar frente al tercer estamento y evaluaron como un peligro y un amenazante instrumento de emancipación social el que la cultura se encontrara en poder del tercer estamento.

De hecho, los estudios eruditos fueron el camino esencial de ascensión social de los burgueses, como indica K. Kohut.¹⁷ En este punto, Italia se había colocado a la cabeza, dado que allí, el rango que otorgaba un doctorado jurídico era de igual condición que el de procedencia caballeresca. El noble que aspiraba al mismo cargo que un jurista burgués debía arrogarse al igual que él una formación jurídica especializada y, unida a ella, una formación general humanista.¹⁸ La extraordinaria importancia que alcanza el jurista como representante de las ciencias ya está fijada en su situación privilegiada en las *Siete partidas* y se pone de manifiesto cuando Cervantes hace observar a Don Quijote que garantizar la justicia es tarea de las letras humanas. Así, no

16 U. Ricken, *Bemerkungen zum Thema «Las armas y las letras»*, p. 78; cfr. también U. Ricken, *«Gelehrter» und «Wissenschaft» im Französischen*, p. 40.

17 Para ello se remite a las investigaciones de Castro y Russel, según las cuales son precisamente los conversos los que quieren elevar su prestigio social mediante las letras: cfr. K. Kohut, *Las teorías literarias*, p. 44.

18 A. v. Martin, *Soziologie der Renaissance*, p. 114; con respecto a la difícil separación entre nobles y funcionarios jurídicos, sobre todo a principios del siglo XVII cfr. J. M. Pelorson, *Les letrados juristes castillans sous Philippe III*, pp. 183 y sigs.; en cuanto a los criterios de selección para los empleos jurídicos, como, por ejemplo, tradición familiar, tipo de estudios, riqueza y nacimiento cfr. *ibidem*, pp. 188 y sigs.; con respecto a la obtención de la nobleza mediante las letras jurídicas cfr. *ibidem*, pp. 222 y sigs.

es de extrañar en absoluto que de la palabra «letrado» se derive el significado especial de jurista.¹⁹ Finalmente, el prestigio que les otorgan las ciencias en el Siglo de Oro a sus representantes en España se puede entrever en el *Examen de los ingenios* (1575) de Juan Huarte, donde Suarez, el mayordomo mayor de la corte de Alcalá, le pide al rey que reflexione sobre el hecho de que los doctores de la Universidad de Salamanca gocen de los mismos privilegios que los hijos de algo del reino español.²⁰ Por tanto, si las letras otorgan la nobleza y los privilegios de los nobles, y las armas se encuentran tradicionalmente unidas a una nobleza que ahora ha perdido prestigio a causa de una nueva forma de hacer la guerra con artillería e infantería y de la cortesización y los clichés de las novelas de caballerías, la elección entre armas y letras se convierte, para los nobles, en una cuestión de identidad.

19 U. Ricken, *Bemerkungen zum Thema «Las armas y las letras»*, p. 83; J. M. Pelorson diferencia en los siglos XVI y XVII tres significados distintos para «letras» y «letrado»: como «letras» se entendía al principio «tout savoir acquis par la pratique des caractères d'écriture. D'abord, savoir lire et savoir écrire». Junto a esto, los estatutos de las universidades de la Edad Media y del Siglo de Oro reunían bajo el concepto de «letras» «toutes les disciplines enseignées», p. ej., teología, jurisprudencia, medicina y artes. Una tercera interpretación se muestra en la evolución de la palabra «letrado», que desde el siglo XIV también puede designar a abogados, expertos jurídicos o a los consejeros reales en cuestiones de derecho. Cfr. además J. M. Pelorson, *Les letrados juristes castillans sous Philippe III*, pp. 15 y sig.; con respecto a la relación entre letrados jurídicos y teólogos cfr. *ibidem*, pp. 29 y sigs.; con respecto al programa de los estudios jurídicos cfr. *ibidem*, pp. 35 y sigs.; en cuanto a la élite de los letrados en el siglo XVIII bajo Felipe IV cfr. J. Fayard, *Les membres du Conseil de Castille à l'époque moderne*.

20 J. Huarte, *Priifung der Köpfe zu den Wissenschaften*, p. 301.

a) Armas o letras

En el siglo XVI todavía no se acepta como algo evidente la igualdad de las carreras civil y militar. Juan de Pineda plantea en sus *Diálogos familiares* (1580) la cuestión de quién precede en rango: «¿Cuál honra es más honrada en el mundo, la ganada por las armas, o la ganada por las letras, o la que se goza por tener riquezas?»²¹ Se abre una discusión entre los dialogantes Filótimo, Policronio y Filaletes. Si se parte del hecho de que las capacidades del alma son superiores a las del cuerpo, de ello se puede deducir que los sabios merecen más honores que los que son valerosos en el simple empleo de su cuerpo. A esta conclusión llega Filótimo. Frente a esto, Policronio plantea la reflexión de que una mirada a la historia prueba precisamente lo contrario, pues se recuerdan más las figuras de Aquiles, Alejandro Magno y César que las de Demóstenes, Homero o Virgilio. Por eso, al honor ganado con las armas se le debe prestar más consideración que al ganado con las letras. A esta opinión se une también Pánfilo. Para completarla, cuenta de alguien que al preguntar quién ha ganado más honor, si Aquiles, el guerrero más valeroso de su tiempo, o Homero, el más sabio poeta de su época, se le responde: es más importante realizar cosas que merecen ser transmitidas a la posteridad que transmitirlos. Finalmente, Filaletes se erige en árbitro e intenta zanjar la discusión. Él piensa que las virtudes militares y la sabiduría se pueden entender igualmente como cualidades del alma, por eso, no se puede adjudicar sin más el ámbito militar al cuerpo, incluso aunque parezca que el realizar actividades militares tenga poco que ver con el intelecto.

Con esto, Filaletes ha elevado las armas al nivel del espíritu, que antes parecía estar reservado a las letras. Sólo ahora puede presentar como honorables los más grandes peligros de las acciones militares, de tal forma que fundamentan la prefe-

21 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, pp. 299.

rencia que él deposita en las armas frente a las letras. De cualquier modo, la primacía de las armas no parece estar muy segura. El propio Filaletes afirma en otros párrafos la superioridad de la sabiduría. Cita como ejemplo mitológico a Atenea, que con un sólo golpe echa por los suelos a Marte. Con ello, demuestra que la sabiduría basta por sí sola para defenderse y para apartar a otros de sus errores.²² Para Pineda, por lo tanto, armas y letras no son en absoluto opciones de igual valor. La discusión sobre el valor que le otorgan a su poseedor será todavía más dura. Es significativo para un escrito del siglo XVI que, en la discusión las armas se encuentren a menudo a la defensiva.²³

La ya en el siglo XVII avanzada evolución de la alternativa la marcan las *Cartas filológicas* (1634) de Francisco Cascales: ya no se vuelve a plantear la cuestión de la compatibilidad entre la nobleza y los estudios. Se discuten los presupuestos y valoraciones tanto de la vida militar como civil en referencia a un noble que debe elegir su futura carrera tras sus primeros estudios. Las armas ya no aparecen, por tanto, como ejercicio necesario de los nobles en la paz, para su utilización en caso de guerra. El noble también puede elegir un camino puramente civil, para el cual se introduce la actividad del regidor, que deja mucho tiempo libre para la dedicación intensiva a lo literario. Tanto la elección militar como la civil permiten alcanzar fama y

22 Los honores que proporciona la mera riqueza ocupan el último puesto de la clasificación y aparecen como indignos de ser tratados: cfr. J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, p. 299; cfr. t. 1, p. 103.

23 También se puede aducir como ejemplo a Vives, que condenaba apasionadamente la guerra porque destruía todo lo que los hombres habían construido en la paz. Sostiene que daña especialmente al arte y a la ciencia que precisan paz y tranquilidad. Cfr. K. Kohut, *Humanismus und Gesellschaft im 16. Jahrhundert*, p. 192.

honor. Ambos caminos indican «las dos templadas zonas por donde caminan los nobles».²⁴

En primer lugar, se describen los privilegios, las obligaciones y los requisitos previos de la carrera militar. Así, el guerrero debe estar contento de su tarea, la cual Cicerón describió como la más extraordinaria de todas. Para la elección de los futuros soldados, es oportuno observar en especial cinco puntos: el soldado debe ser joven y no proceder de esas opulentas y fructíferas regiones donde los hombres se entregan a numerosas diversiones, sino, más bien, de las montañas, donde ya se está acostumbrado a la inhospitalidad de la naturaleza y a las circunstancias externas. En tercer lugar, debe ser de estatura media. Debe tener valor y temer sólo a la mala fama. Y, finalmente, debe, por su forma de vida, ser adecuado. Si quiere llegar a capitán, debe hacer suyo el oficio de soldado, cuyos fundamentos son la práctica en el empleo de las armas y la obediencia. Pero sólo la obediencia del simple soldado debe ser ilimitada, la del capitán, sin embargo, debe permitir excepciones en casos extremos.

Como alternativa a la vida militar, se presenta la vida civil ciudadana en paz. Al joven noble se le aconseja, en primer lugar y apelando a la Antigüedad, que tenga alguna ocupación, puesto que el ocio sólo enseña los vicios y, según Marcial, sólo es honorable en la senectud, cuando en la juventud se ha conseguido fama por medio de esfuerzos y hechos reseñables. Ade-

24 Francisco Cascales (aprox. 1570-1642) fue profesor de gramática y retórica en Murcia; Francisco Cascales, *Cartas filológicas*, t. 1, p. 56; para lo que sigue cfr. pp. 58-70; en cuanto a las posibilidades de ocupación literaria que ofrecía precisamente el trabajo en la administración y jurisprudencia en el siglo XVII, cfr. J. Fayard, *Les membres du conseil de Castille à l'époque moderne*, pp. 490 y sigs.; el hecho de que fueran precisamente juristas los que poseían bibliotecas con escritos clásicos y humanistas, y que ellos mismos redactaran escritos en los que acentuaban una y otra vez la necesidad de la utilidad para el uso práctico queda probado en: J. M. Pelorson, *Les letrados juristes castillans sous Philippe III*, pp. 332 y sigs., 340 y sigs., 338 y sigs.

más, deberá prestar atención a que sus ocupaciones sean compatibles con su calidad de noble y con su tarea profesional. Para el empleo del tiempo, se recomiendan tanto tareas que caracterizaban tradicionalmente al caballero como representante de las armas como aquellas que se pueden incluir entre las letras:

Un hijo de padres nobles entiende una vez en el manejo de un caballo, otra en la caza del monte y en la cetrería, y otra en la lección de libros honestos y curiosos, como son las historias, las repúblicas del mundo, los ritos y costumbres de las gentes, las apoteogmas y dichos agudos, doctos, graves, morales, que encomendaron a la posteridad muchos autores.²⁵

Junto a esto, debe adquirirse conocimientos en las diferentes artes; si él no los necesita, se los puede enseñar a otros. Para que su carácter no se vuelva demasiado complicado y le haga convertirse en crítico de todos los demás, debe charlar con sus amigos sobre lo que ha aprendido de sus verdaderos maestros, los libros. Si respeta las reglas del trato ciudadano y cortesano y cumple como buen cristiano con su cargo de regidor, entonces sirve a su ciudad como buen caudillo paternal.

Cascales circunscribe sin rodeos al ámbito civil la dedicación a las ciencias y a la literatura, cuya libertad de acción, claramente mayor, hay que llenar no con ocio sin sentido, sino con estudio. Las carreras civil y militar aparecen aquí como opciones de idéntico valor para el noble, que ya no está atado a las armas.

b) Fama

La fama depende de quién es el que la reconoce. M. R. Lida de Malkiel, que describió la historia europea de la fama, ha demostrado que se da un cambio en la valoración de la fama

25 F. Cascales, *Cartas filológicas*, p. 71; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 72 y sigs.

desde la Antigüedad hasta la Edad Media tomando como referencia el decimocuarto libro de San Agustín *De civitate Dei*. Mientras que la virtud de los romanos sólo servía para alcanzar fama y recompensas terrenales, los representantes de la fama cristiana no son los héroes romanos, sino los mártires y apóstoles a los que no les interesaba la fama frente a los demás, sino la valoración de sus méritos ante Dios. En Tomás de Aquino, la pretensión de fama terrenal, aunque no es un pecado grave, también aparece como pecado peligroso porque puede apartar de las buenas acciones. Frente a la fama antigua que contaba ante el mundo, se contraponen una fama cristiana, que sólo cuenta ante Dios. Los numerosos debates literarios sobre la fama, que ha estudiado Lida de Malkiel en Castilla hasta el siglo XV, se mueven entre esas dos concepciones.²⁶ También los tratados sobre la educación de los príncipes preguntan, tal como lo ha analizado A. Galino Carrillo, si la aspiración a la fama se debe contar entre los vicios. Puesto que la fama es característica del gobernante, la valoran de forma positiva siempre que se busque de forma correcta, es decir, mediante la virtud y los méritos. Al igual que en las pasiones de los estoicos, lo decisivo es la correcta utilización. La verdadera fama subsiste, también para los príncipes, ante Dios y es independiente de la opinión del pueblo.²⁷

26 M. Rosa Lida de Malkiel, *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale*, pp. 91 y sig.; cfr. *ibidem*, en lo referente a Villena pp. 223 y sig., en lo referente a Fernán Pérez de Guzmán p. 261 y sigs., con respecto al Marqués de Santillana pp. 268 y sigs. y para Juan de Mena pp. 270 y sigs.; en cuanto al concepto del honor, que en la literatura dramática del siglo XVI está emparentado con el de la fama: A. Castro, *Le drame de l'honneur dans la vie et dans la littérature espagnoles du XVI^e siècle*; con respecto a la concepción de la fama en la Francia del siglo XVII y su anclaje múltiple en la tradición literaria de la Romania cfr.: M. Kruse, *Ethique et critique de la gloire dans la littérature française du XVII^e siècle*, pp. 31-49.

27 M. Angeles Galino Carillo, *Los tratados sobre educación de príncipes. Siglos XVI y XVII*, pp. 243-250; respecto a las posibles definiciones de la nobleza

Hay dos ejemplos que pueden dejar clara la relativización religiosa de la fama terrenal en la España de siglo XVI. En el *Libro de la vanidad* (1555) de Pedro de Medina, una belleza divina llamada Verdad visita a un noble rico, culto y distinguido. Ella contesta en doscientos capítulos dialogados a sus preguntas, que también conciernen a la fama. Al que tiene fama terrenal le aconseja que se pregunte, sobre todo, si la merece. Si no es así, la fama no durará mucho, pues la verdadera fama sólo se puede conseguir por medio de las virtudes. Puesto que los hombres sólo en raras ocasiones son lo que parecen, y la fama terrenal es sólo una sombra de la virtud, se le aconseja al noble que aspire directamente a la virtud.²⁸ Como místico que es, Fray Alonso de Madrid va aún más lejos en su rechazo de la aspiración a la fama. En su *Arte para servir a Dios* (1521) aparece la búsqueda de la fama como impedimento para la humildad cristiana. Es cierto que a cada cual le está permitido disfrutar de todo aquello que ha recibido de la mano de Dios, pero sólo en la medida en que con ello sirva a Dios o le sea útil a su alma. De otra manera, el disfrute sólo sería «vano y vanagloria, porque nos gloriamos en nosotros mismos de lo que nos debíamos de gloriar en Dios».²⁹ Con ello, se relativiza, sin diferencia alguna, cualquier clase de fama terrenal.

Frente al enjuiciamiento religioso de la fama en Pedro de Medina y Alonso de Madrid, los debates sobre la fama en Pérez de Oliva y Francisco Cervantes aparecen comprometidos, sobre todo, con la tradición clásica y profana. Además, la postura de Pérez de Oliva frente a la fama también es crítica. En su *Diálogo*

cfr. J. Fayard, *Les membres du conseil de Castille à l'époque moderne*, pp. 181 y sigs., 212 y sigs.

28 P. de Medina nació en torno a 1493 en Sevilla. Fue famoso como erudito y autor de obras cosmográficas. Su biografía es en muchos aspectos desconocida. P. de Medina, *Libro de la verdad*, p. 310.

29 Alonso de Madrid era franciscano y procedía de Madrid; A. de Madrid, *Arte para servir a Dios*, p. 146.

de la dignidad del hombre (1546), le resta valor porque, en vista de lo corta que es la vida, es un consuelo vano. Quien ve una verdadera vida en la eternización de su nombre por medio de la fama, está cegado por la vanidad: a los huesos que descansan sin entendimiento ni sentido en la tumba, la fama no les sirve de nada. Por lo demás, la transmisión de la realidad se independiza frente a la realidad transmitida. Los nombres y los hechos de los personajes antiguos se convierten en ficciones del narrador:

Las memorias de los grandes hombres troyanos y griegos con la antigüedad están así corrompidos, que ya por sus nombres no conocemos los que fueron, sino otros hombres fingidos, que han hecho en su lugar con fábulas los poetas, y los historiadores con gana de hacer más admirables las cosas.³⁰

E incluso aunque se transmitiera la verdad, ésta sólo estaría en letras y papel. Suponiendo que el papel se conservara, las propias letras caerían con el paso del tiempo en el olvido. En el diálogo de Pérez de Oliva, Aurelio pregunta quién hay en su tiempo que todavía pueda leer la escritura de los egipcios, los caldeos y de otros pueblos que una vez fueron prósperos.³¹ El interlocutor de Aurelio, Antonio, ve más bien el lado positivo de la fama. Para ello, se apoya precisamente en aquellos que han elegido la carrera militar y defienden con fatigas la seguridad del estado. Cuando éstos vencen, consiguen fama para sí mismos y tranquilidad para los suyos. Su fama es merecida, ya que sus esfuerzos no son más que ejercicios de virtud.

Esta valoración positiva de la fama también aparece en la continuación de Francisco de Cervantes. La fama tiene la propiedad de estimular a acciones extraordinarias y virtuosas.³²

30 Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, p. 430.

31 *Ibidem*, pp. 430 y sig.; para lo que sigue cfr. pp. 447 y sig.

32 Francisco Cervantes, *Diálogo de la dignidad del hombre*, p. 45.

Sólo a sus efectos hay que agradecer que se afronten las dificultades, se aspire a realizar obras perfectas y, finalmente, se hagan donaciones a asilos para pobres, conventos y capillas, en los cuales inscriben su nombre los bienhechores y eternizan así su buena acción como estímulo para la posteridad. A estos testimonios de la fama, al igual que a los que transmite la lectura en los libros de gloriosos hechos del pasado, hay que agradecerles el que se afronten alegre e infatigablemente los esfuerzos y se familiarice uno con las ciencias. Aquellos que frente a todo esto desprecian la fama y pasan su vida en absoluta tranquilidad a pesar de que la naturaleza de los hombres les determina «a ser esclarecidos por la virtud», le parecen a Francisco Cervantes, que se apoya para esta afirmación en Salustio, fieras salvajes; les llama «difamados» en oposición a los ricos en fama, los «afamados».³³

La fama de los hombres se puede transmitir a sus artefactos. Así, los productos confeccionados en un lugar determinado son especialmente famosos. Francisco de Cervantes nombra como ejemplos los paños flamencos, las sedas de Ginebra, los perros irlandeses y los cristales venecianos. La fama del producto se traspasa con ello al lugar donde se fabricó. España saca su fama de las aportaciones del espíritu y las ciencias que en su época estaban en la cima de la prosperidad. Nunca antes había habido en España, que había caído en la barbarie más que otros países, tan numerosas y extraordinarias personalidades que se pudieran medir con sus precursores Séneca, Marcial y Quintiliano. Las dignas obras arquitectónicas de los «colegios de letrados» se corresponden con la fama de las ciencias. En estos colegios se pueden encontrar eruditos que están envueltos en debates en los que se involucran, sobre todo, por su fama. Así, los estudios eruditos no se ven sólo como razón de la fama, sino que al contrario, la fama se convierte en la razón de los estudios eruditos. La fama de las propias obras arquitectónicas aparece

33 *Ibidem*, p. 46, para lo que sigue cfr. pp. 47 y sig.

en Francisco de Cervantes resguardada incluso si de los edificios sólo se conserva el nombre. A algunas personas, así argumenta Francisco de Cervantes, la fama también les otorga un recuerdo inmortal, e incluso divino. De tal forma, es cierto que se pudo matar a César y a Alejandro, pero no su fama, que está más viva que nunca. Sus hechos heroicos «se publican por los oradores, se cuentan por los poetas, se ilustran por los historiadores». ³⁴ Esos hechos les sirvieron a sus descendientes de estímulo. Francisco de Cervantes demuestra con el ejemplo de Temístocles lo mucho que puede llegar a estimular el pasado por medio de sus hechos afamados. Temístocles corrió en una ocasión durante varias noches por la plaza del mercado y cuando le preguntaron por qué no dormía, respondió que los gloriosos triunfos de Milcíades le habían despertado.

Por tanto, para Francisco de Cervantes la fama, cuyas limitaciones ya había presentado Pérez de Oliva, también tiene un gran valor desde el punto de vista ético y pedagógico. Su ejemplo más persuasivo lo extrae del ámbito de las armas y las letras. La fama se inscribe en la esfera de las letras independientemente de que además éstas puedan transmitir hechos famosos de las armas. Pero la fama de las armas permanece, sin embargo, dependiente de la transmisión por parte de las letras.

El efecto de acicate de la fama y del honor, que Francisco de Cervantes ilustra tan plásticamente, es puesto al servicio del poder real por Juan de Mariana. En su libro *Del Rey y de la institución de la dignidad real* (1599), no se observan la fama y el honor desde el punto de vista del que los pretende, sino desde el del rey que los otorga en interés del estado y para el mantenimiento del orden social. Apoyándose en Solón, Mariana sostiene que lo que estabiliza el estado y estimula a los ciudadanos son el castigo y la recompensa o la esperanza y el temor: «¿Qué ciudadano querrá exponer al peligro su vida por acometer una hazaña gloriosa y laudable? destruida toda la es-

³⁴ Ibidem, p. 48.

peranza de la recompensa.»³⁵ El príncipe debe, mientras tenga medios para ello, condecorar a los hijos de los nobles para honrar los hechos gloriosos de sus antepasados. Pero para ello, es imprescindible que a la procedencia noble se una un mérito personal. Sin embargo, hay que condenar a aquellos que han dejado corromper un gran nombre por no haber realizado ellos mismos las hazañas que les corresponden por llevar ese nombre. No sólo a los nobles, sino también a los ricos en el campo debe contentar el rey y ligarlos a su persona. Con ello, se convierte en monarca absoluto que, en el sentido de N. Elias, puede servirse de la burguesía y de la nobleza utilizando a la una contra la otra y haciendo que dependan de él.³⁶

Pero fama y honor no sólo deben servir para comprometer a los poderosos y a los prominentes. El monarca debe honrar la virtud «en cualquier clase de hombres que la encuentre».³⁷ Sólo así puede desarrollarse entre sus súbditos una cierta competencia permitida y honorable. Sólo así se vuelve innecesaria la represión del pueblo. Sólo si la fama y el honor se otorgan por razón del mérito y sin preferencias, tendrá el rey a su disposición tantos valientes soldados y servidores como súbditos tiene su reino. Ateniensés y espartanos cometieron el error de no otorgar los suficientes honores a los pueblos sometidos y humillar-

35 J. de Mariana, *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, p. 289; el libro se publicó en 1599 en Toledo en lengua latina. Las citas están sacadas de la traducción al español de la segunda edición, aparecida en 1640. Está dedicado al propio Felipe III, a cuyos educadores principescos perteneció el jesuita Mariana como historiógrafo oficial. Cfr. A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, pp. 109 y sig.; J. de Mariana (aprox. 1536-1623) fue erudito e historiador. Estudió teología en Alcalá y la enseñó en Sicilia y París. En 1574 y por razones de salud, se estableció en Toledo, donde permaneció hasta su muerte. Se le atacó a causa de su obra político-económica *De mutatione monetarum* (1601).

36 *Ibidem*, pp. 390 y sig.; cfr. también N. Elias, *Die höfische Gesellschaft*.

37 J. de Mariana, *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, p. 292; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 293-298.

los como bárbaros. Los así humillados tuvieron que irritarse y destruir a sus opresores. Precisamente en interés de las armas, le sugiere Mariana al rey que en ningún caso excluya de los honores a aquellos que no puedan probar su origen noble; pues la nobleza no existiría hoy si al principio se les hubiera prohibido a los plebeyos y a los no nobles el acceso a cargos honorables del estado. Por eso, el reparto de honores y recompensas eclesiásticas y militares sólo debe favorecer a los nobles en la medida en que quede espacio para los demás. Las hazañas militares se deben honrar incluso con la más alta gloria del estado. Ésta es también la condición previa para la renovación de la vieja nobleza.

En el capítulo sobre el ejército, Mariana se refiere a los altos costes de la guerra. Éstos se pueden evitar con el reparto de honores: «Una gran parte de gastos necesarios a la guerra también podrán disminuirse con los honores y recompensas de república, los que en España son de gran valor si se distribuyen con juicio y prudencia.»³⁸ Para A. Dempf, esta forma de política militar ya está pensada desde un punto de vista mercantil.³⁹ Aquellos que, tras haber prestado un largo servicio con las armas, ya no son necesarios deberían ser empleados en aquellos cargos administrativos civiles que se puedan ejercer sin ninguna preparación. A los que se hayan distinguido por su especial honradez debería dárseles la posibilidad de desempeñar un cargo en la Iglesia o de recibir rentas eclesiásticas. Finalmente, también deberían encontrar empleo y honor mediante el servicio en la casa de la familia real. En Mariana, la fama le sirve al monarca para la estabilización del estado. No es algo que haya que conquistar, sino algo que se prodiga, un regalo con el cual el monarca se procura popularidad y obediencia. La alta valoración de la fama militar y su accesibilidad para cualquiera esti-

38 Ibidem, p. 304.

39 A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, p. 119; para lo que sigue cfr. J. de Mariana, *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, pp. 305 y sig.

mula a todos, por lo tanto, está permitido elegir a los mejores para renovar la clase dirigente, la nobleza. Una forma de pensar tan pragmática y orientada al funcionamiento del estado utiliza la fama como instrumento político. No pregunta ni por su valor para la persona que aspira a ella ni por su justificación religiosa. Las letras o su significado para la transmisión de hechos gloriosos tampoco son en este contexto un tema a tratar.

Desde la preferencia de la fama de las armas o de las letras, pasando por el rechazo o apoyo incondicionales de la fama, hasta su funcionalización como medio para el mantenimiento de la estructura del estado, las opiniones son variadas. Pero allí donde armas y letras entran en conflicto, se presenta a ambas como adversarias de igual condición que reclaman para sí la fama más alta alcanzable en el estado. En Francisco de Cervantes, la estimación de la fama de las letras va tan lejos que la dedicación a ellas goza del más alto prestigio social.

c) Príncipe y rey

La monarquía española era en tiempo de los godos, así lo ve Juan de Pineda en el siglo XVI, contraria a la cultura y, bajo los reyes castellanos, se encontraba tan absorta en las guerras contra los árabes que se despreocupó totalmente de los estudios eruditos.⁴⁰ Hasta más tarde no pudo asumir con intensidad las tareas civiles y civilizadoras. En cualquier caso, eso es lo que se exige en los espejos de príncipes de esa época y en los escritos sobre la educación del príncipe. Al igual que para el rey, para los nobles también se postula la dedicación literaria como una tarea valiosa.⁴¹

40 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, p. 218; teológicamente, la autoridad de la monarquía se derivaba, como se sabe, de Dios: tenían una «potestas a Deo data» cfr. P. Castañeda Delgado, *Las doctrinas sobre la autoridad en los teólogos-juristas del siglo de oro español y su aplicación en América*, p. 69.

41 El contemporáneo Luis Zapata ve documentado el hecho de que en el siglo XVI la unión entre nobleza y cultura se vuelva defendible no sólo por medio de figuras bíblicas o de la Antigüedad Clásica, sino también en

Antonio de Guevara, como historiógrafo, no sólo quería escribir historia, sino también impartir a su monarca lecciones de historia. Su *Libro llamado relox de príncipes en el qual va incorporado el muy famoso libro de Marco Aurelio* (1528) es la versión ampliada y reelaborada del *Libro aureo de Marco Aurelio emperador*, que él abandonó inacabado y que fue publicado en 1528 en una edición clandestina. El libro enlaza con la larga tradición de los tratados sobre la educación de los príncipes, que a menudo estaban escritos por eclesiásticos.⁴² Según A. Redondo, Guevara quiere mover a Carlos V a actuar como un príncipe cristiano, pero, al igual que otros tratados sobre la educación de los príncipes, también se orienta hacia la alta nobleza y los burgueses, tanto más porque en las tres partes publicadas debate la necesidad de ser cristiano y el comportamiento del monarca frente a la mujer y el niño, así como ante sí mismo y ante la república.⁴³

Como ejemplo de la Antigüedad, presenta Guevara al emperador romano Marco Aurelio que ya en su juventud tomó clases de ciencias como gramática, música, elocuencia, filosofía natural, leyes y cosmografía.⁴⁴ Según Guevara, su pasatiempo favorito era la lectura de libros antiguos. Los leía como un poseo, sin tener en cuenta su precario estado de salud y a pesar de la desaprobación de sus médicos y amigos.⁴⁵ Un buen príncipe como Marco Aurelio se retira a las bibliotecas no sólo para

tiempos más recientes por medio de Pico de la Mirandola, Jorge Manrique, el Marqués de Santillana, Enrique de Villena y otros. Cfr. Luis Zapata, *Miscelánea*, pp. 139 y sigs.

42 A. Redondo, *Antonio de Guevara*, pp. 524 y sigs.; cfr. también W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*; cfr. también Josef Röder, *Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischem Boden*; Erasmo también escribió un espejo de príncipes con el título de *Institutio principis christiani* (1516).

43 A. Redondo, *Antonio de Guevara*, pp. 527 y sigs.

44 A. de Guevara, *Libro áureo de Marco Aurelio*, p. 35.

45 *Ibidem*, pp. 112 y sig.

leer, sino también para redactar libros, una actividad que es imposible sin haber llevado a cabo unos intensos y avanzados estudios.⁴⁶ Así, Guevara atribuye a Apolonio el dicho de que la mayor riqueza del mundo es la sabiduría. Y la ignorancia, que es peligrosa para cualquier persona, representa para el príncipe el mayor peligro.⁴⁷

El saber es en el *Espejo del príncipe christiano* (1544) de Francisco de Monzón una condición previa para ejercer bien el arte de gobernar. La sabiduría proporciona moderación en el presente y visión de futuro. Ésto se advierte en la retrospectiva de los buenos príncipes del pasado que siempre o eran sabios, o tenían personas sabias a su lado.⁴⁸ Los príncipes deben aprender de niños lo más pronto posible a leer y las lenguas extranjeras que les permitan más tarde negociar sin traductor con los embajadores. La lengua latina deben aprenderla a partir del quinto año de vida para poder leer lo más pronto posible las sentencias y hechos de hombres famosos. Más tarde se le añadirá a lo anterior la ocupación con las artes liberales y otras disciplinas científicas. Monzón le atribuye a la Biblia una significación especial para las ciencias, ya que no sólo informa sobre los gloriosos hechos y batallas o sobre la conquista de la tierra prometida, sino que, al mismo tiempo, le imparte lecciones al médico, al campesino, al soldado, a todos los estamentos en su especial ámbito del saber. Con ello, afirma Monzón, se pueden entender sencillas reglas y enseñanzas sin necesidad de maes-

46 A. Rallo Grauss, *Antonio de Guevara en su contexto renacentista*, pp. 45, 52 y sigs.

47 A. de Guevara, *Libro áureo de Marco Aurelio*, pp. 36, 115.

48 Francisco de Monzón (fines del siglo XV - aprox. 1575) fue sacerdote y pedagogo, más tarde se hizo famoso por sus prédicas. Se licenció en Alcalá, donde también fue profesor de artes y teología hasta que obtuvo la cátedra de teología en Coimbra. F. de Monzón, *Libro primero del espejo del príncipe christiano: que trata como se ha de criar vn príncipe o niño generoso desde su tierna niñez con todos los exercicios y virtudes que le conuienen hasta ser varón perfecto*, pp. 47 y sigs.; para lo que sigue cfr. pp. 48-58.

tro, sólo por medio de la lectura. Pero algunas cosas, continúa, son tan difíciles de entender que no se puede hacer nada sin la Iglesia y sus eruditos. Por eso, el príncipe también debe dejarse aconsejar por los teólogos.

Felipe de la Torre, en su *Institución de un rey christiano* (1556), también destaca la importancia de la lectura de la Biblia y de los maestros de la Biblia que la hacen asequible a los lectores.⁴⁹ El Deuteronomio contiene las más importantes enseñanzas de la Biblia para el gobierno del estado. Lo que los príncipes lean, aparte de la Biblia, debe serles útil o para su piedad o para la regencia del estado. Entre estas lecturas podrían estar también autores antiguos como Cicerón, Séneca, Tito Livio y Plutarco, o autores españoles modernos como Luis de Granada, Fox Morcillo o Pedro Mejía. Felipe de la Torre opina que precisamente para los príncipes la lectura es especialmente importante, puesto que no tienen a nadie que les diga la verdad y sólo la lectura puede sustituir la falta de amigos sinceros. El príncipe necesita, por tanto, los libros. Eso demuestra también la respuesta que F. de la Torre pone en boca de un rey para contestar a la pregunta de a qué le debe más, si a las armas o a los libros: él se decide por los libros, porque le han enseñado las leyes de la paz y de la guerra, por eso se lo debe todo a ellos. En la misma dirección va la réplica de Alonso, rey de Aragón, a la idea de que un rey no debe tener letras. El que diga eso no es ningún rey, sino un animal.⁵⁰ La idea de un rey sin sabiduría aparece tanto más absurda en cuanto que, según Felipe de la Torre, reyes y príncipes representan en la tierra la gloria de

49 Felipe de la Torre vivió a mediados del siglo XVI en España. F. de la Torre, *Institución de un rey christiano*, p. 7; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 16-25.

50 *Ibidem*, p. 24; F. de la Torre se refiere aquí al 8º apotegma de Erasmo; cfr. también J. de Mariana, *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, p. 171; ya desde el siglo XII se conocía con respecto a la relación entre la monarquía y la cultura el dicho inglés que se refiere a Alemania: «rex illiteratus asinus coronatus».

Dios. Son, por tanto, representantes terrenales del Rey Divino. Al igual que Él, deben, pues, caracterizarse por su poder, sabiduría y bondad.⁵¹

Juan de Mariana también exige príncipes sabios en su escrito *Del Rey y de la institución de la dignidad real* (1599). Su pragmática aportación se corresponde con una cada vez más dominante cultura cortesana a fines del siglo XVI. También ilustra con ejemplos que la consagración con las letras es honorable para el príncipe y útil para el estado.⁵² Para su «mediana y juiciosa erudición», el príncipe debe recibir de niño, con siete años, un «maestro de letras», un erudito «discreto y docto de costumbres arregladas»,⁵³ que con su «urbanidad y afabilidad» debe procurar que los gramáticos no agobien al príncipe con pequeñeces innecesarias sobre la gramática latina y que el infante lea, aclare, traduzca e incluso redacte con alegría sus textos de ejercicio. Tampoco en la ocupación con las ciencias debe perderse en sutilidades, sino contentarse con lo esencial y conservar los conocimientos que son importantes para él como príncipe. Debe dedicarse, sobre todo, a las artes liberales y nobles cuyo conocimiento le es muy útil. Así, necesita la retórica para animar al ejército a la batalla, la dialéctica para desenmascarar la mentira y expresar racionalmente su opinión, la aritmética y la geometría para la geografía y la arquitectura y, sobre todo, para hacer la guerra, la artillería y sus instrumentos de guerra.

51 F. de la Torre, *Institución de un rey christiano*, p. 1; con respecto a las opiniones de Guevara sobre el soberano como representante de Dios en la tierra cfr. A. Redondo, *Antonio de Guevara*, pp. 584 y sig., 641; con respecto a la sabiduría y prudencia como atalaje espiritual del monarca desde Platón cfr. *ibidem*, p. 606.

52 J. de Mariana, *Del Rey y de la institución de la dignidad real*, p. 171; el hecho de que Fernando el Católico entrara en la historia sólo por la expulsión de los moriscos y sin especial cultura, no es para Mariana una prueba de que con las letras no hubiera tenido mejor reputación, *ibidem*, p. 171.

53 *Ibidem*, p. 165; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 167-183.

En Guevara, Monzón, de la Torre y Mariana la relación entre monarquía y erudición se ilustra con referencias a ejemplos del pasado, se postula para el presente y se deduce como necesidad. Pero, puesto que se trata de escritos morales y didácticos, se puede esperar de ellos menos aclaraciones sobre la realidad social que sobre las ideas y deseos de sus autores. Al construir un monarca ideal, buscan fundamentar la unión de los opuestos medievales de «schola» y curia y aunar los dos tipos opuestos de cultura sobre los que se asientan, el filosófico-erudito, por una parte, y el cortesano-urbano, por otra.⁵⁴ Mientras Guevara concentra su idea del monarca ideal erudito en una única figura de la Antigüedad Clásica, en los demás autores, la proyección ideal se reparte entre numerosos ejemplos.

Por último, en Mariana, el equilibrio entre «schola» y curia parece romperse a favor de la última al final del siglo XVI: el rey debe estudiar las ciencias de forma elegante por medio de compendios y sin detalles inútiles. Su sabiduría se debe, por tanto, acomodar a las necesidades cortesanas. Sin embargo, Mariana, al igual que todos los demás autores citados, le exige al rey que se dedique a las ciencias. Con ello, se elevan los estudios eruditos al nivel de ocupación real. Así pues, alcanzan en los postulados de los escritos morales la alta consideración a la que aspiran en la realidad. La idealización de los estudios eruditos en la figura del monarca tiene aquel carácter utópico que ya era característico en la alabanza humanista de la vida en el campo, incluso aunque la aportación sea en este caso didáctica y la referencia a la realidad, mayor.

d) Armas unidas a letras

El apartado anterior nos mostró la importancia de la sabiduría y las ciencias, cuyo conocimiento se le exige generalmente al monarca. A continuación, trataré la sabiduría y las ciencias en

54 Con referencia a Guevara cfr. C. Uhlig, *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance*, p. 239.

combinación con las armas. Puesto que los reyes gobiernan en tiempos de paz y de guerra, comencemos con un testimonio que exhorta al monarca, precisamente en las situaciones especiales de beligerancia, a que conozca las letras.

Pedro Mejía, en su *Silva de varia lección* (1540), escribe «Y como sin letras y lecion muy pocos o ningunos acertaron a bien gouernar. Y ésto no solamente en las cosas de paz y ciudad, pero en la guerra y exercicios militares,»⁵⁵ Empieza la enumeración de los ejemplos que apoyan su opinión con la exigencia platónica de reyes-filósofos. La continúa con Alejandro Magno, que ya de joven y gracias a cinco años de actividad educadora de Aristóteles, había adquirido conocimientos en todas las ciencias que él como rey y como general necesitaba. La erudición y la filosofía se convirtieron así en sus constantes acompañantes: «Nunca dexando en medio de las armas y batallas el exercicio de las letras y estudio, y juntamente con su espada hazia poner a su cabecera la Yliada de Homero y otros libros.»⁵⁶ Al igual que Alejandro, afirma, el general Julio César estuvo también tan inclinado a las letras como a las armas. Y, puesto que se había dedicado en primer lugar a las letras, utilizó más tarde todas las oportunidades que se le brindaron para volver a ellas. No sólo César, sino también numerosos romanos representan un buen ejemplo de que la alta estimación de las ciencias produce buenos generales. Ésto se debe, sobre todo, al hecho de que los romanos buscaban excelentes maestros para sus hijos e incluso los enviaban a estudiar a Grecia. Esta serie de ejemplos de la Antigüedad griega y romana hace llegar a Mejía a la conclusión de que no sabe de nadie que haya sido un buen general sin haberse volcado en las letras.

Mientras que en el hilo argumentativo de Mejía la Antigüedad proporcionaba autoridades y material ejemplificativo, en Juan Ginés de Sepúlveda, se convierte ella misma en objeto

55 P. Mejía, *Silva de varia lección*, p. 551.

56 *Ibidem*, p. 554; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 554 y sig., 557.

de las letras. En su *Exhortación al Emperador Carlos V para que, hecha la paz con los principes cristianos, haga la guerra contra los turcos* (1529), quiere convencer a Carlos V de que aunque sea cuantitativamente inferior frente a los turcos es cualitativamente superior. En este contexto, rechaza las objeciones de sus adversarios argumentando que no están familiarizados con la Antigüedad y que les faltan los necesarios conocimientos literarios sobre ella; pues, si hubieran leído los monumentos literarios de los griegos y los romanos en los que se tratan tan a menudo las acciones militares, sabrían que un ejército inferior en número también puede hacer huir a un enemigo numéricamente superior.⁵⁷ Así ocurrió, por ejemplo, en Troya, donde un pequeño ejército griego venció a las tropas asiáticas e incendió la ciudad, o en las Termópilas, donde Leónidas consiguió impedir durante mucho tiempo que las tropas de Jerjes entraran en la Grecia Media. El conocimiento de la Antigüedad y la lectura de sus textos se plantean como condiciones previas sin las cuales parece imposible una estimación adecuada de la situación militar y la actuación correcta que de ella se deriva.

En el prólogo de su *Demócrates primero o de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana* (1535), Sepúlveda valora aún más positivamente el hecho de que cada vez más jóvenes nobles se sientan atraídos no sólo por las armas, sino también por las letras. Es algo novedoso que españoles de origen noble aprendan latín. Ésto lo aclara él diciendo que hasta entonces en España la lucha contra los enemigos de la religión cristiana había acaparado demasiado la atención de los nobles, pero ahora, desde el reinado de Fernando e Isabel, reinaba la paz, «pues la afición a las letras suele ser casi siempre consecuencia de los

57 J. Ginés de Sepúlveda, *Exhortación al Emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*, en: *Tratados políticos*, p. 17.

ocios de la paz»⁵⁸ Sostiene que ahora esos jóvenes nobles intentan engrandecer la gloria guerrera de sus antepasados mediante los méritos científicos. El desacostumbrado trato de asuntos intelectuales ha provocado, sin embargo, algunos malentendidos. Entre ellos, señala Sepúlveda el miedo a no poderse dedicar al oficio de las armas y al mismo tiempo cumplir con los preceptos de la religión cristiana. El propósito de su libro es precisamente eliminar ese malentendido. Para ello, deriva la legitimación del oficio de las armas de la justificación de la guerra justa apelando a la Biblia, al derecho natural y a la Antigüedad. Así, las virtudes del oficio de las armas, la fuerza y la magnanimidad, son compatibles con la religión cristiana. A Sepúlveda le parecen irrenunciables, puesto que, según Aristóteles, pertenecen al grupo de las virtudes morales y éstas están tan profundamente unidas y entrelazadas entre sí que si se excluyera una de ellas se vendría abajo todo el sistema.⁵⁹ Al parecer, la dedicación de los nobles a las letras les ha llevado a dudar de sí mismos. Por mucha importancia que le dé Sepúlveda al hecho de que los nobles se entreguen a las letras, sin embargo, también le otorga valor a que conserven su identidad como luchadores cristianos.

Mientras el humanista Sepúlveda ve el peligro de que las letras provoquen la enemistad entre las armas y la religión cristiana, para Alonso de Andrade, escritor del siglo XVII, la religión cristiana es la base común de las armas y las letras. Su manual para una vida cristiana del sencillo soldado, *El buen soldado católico y sus obligaciones* (1642), escrito bajo la influencia de la Contrarreforma, no quiere, como Flavio Vegetius, instruir en el «arte militar», sino más bien «en el Arte de la Religión Cristiana y la disciplina católica, necesaria para salvarse y para te-

58 J. Ginés de Sepúlveda, *Demócrates primero o la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana* p. 133; para lo que sigue cfr. *ibidem*, p. 134.

59 Cfr. *ibidem*, pp. 146 y sigs., 150, 166, 181, 186.

ner felices sucessos en las armas.»⁶⁰ Él no le quería mostrar al cristiano cómo debe ser un buen soldado, sino al soldado cómo debe ser un buen cristiano. Así, la primera parte del libro se dedica al significado del oficio de la guerra; la segunda, a las virtudes y las obligaciones del soldado.⁶¹ Al igual que Sepúlveda, él también se siente obligado a defender la dignidad de la «disciplina militar». Con este fin, llama la atención sobre lo mucho que sirve a la Iglesia y lo mucho que Dios la aprecia, pues Él mismo tomó la espada en la mano para limpiar el templo de ladrones. David, Josué, Sansón y los santos macabeos ya demostraron que las armas no excluyen la virtud. Además, el éxito glorioso de las acciones guerreras presupone la gracia divina. La condición previa para ello es de nuevo que la guerra sea justa. Sin embargo, ésto se convierte para Andrade en un problema, pues el simple soldado no puede hacerse una idea de todas las razones políticas de fondo. Por eso, ya hay que ver su actuación obediente como justificada si no sabe con absoluta seguridad que su príncipe no tiene razón. Por lo tanto, en las causas justas se pueden unir las armas y la religión cristiana. Así, las letras y la religión cristiana también están unidas si se trata de buenos libros, ya que una de las más honorables y útiles ocupaciones del soldado es la lectura «de buenos libros, espirituales y curiosos, y de buenas historias».⁶²

60 Alonso de Andrade fue jesuíta y un famoso teólogo; A. de Andrade, *El buen soldado católico y sus obligaciones*, t. 1, p. 16.

61 Cfr. *ibidem*, p. 187; en primer lugar están la fidelidad a la fe cristiana, la adoración de María y la asistencia al oficio divino, para lo cual hay tiempo suficiente en la vida del soldado «porque sacados los días que dan batalla, que son raros y en esos suele aver lugar de oirla, todos los demás están la mayor parte del tiempo desocupados.» *Ibidem*, t. 2 (con nueva numeración en las páginas), p. 36. En Andrade, los honores militares tampoco excluyen bajo ningún concepto una vida piadosa: *ibidem*, pp. 118, 179-186, 210; para lo que sigue cfr. *ibidem*, t. 1, pp. 21, 69, 56.

62 *Ibidem*, p. 170.

Andrade, al igual que Cicerón, alaba esos libros, puesto que con sus ejemplos se provocan en el lector buenos deseos y pensamientos, se le proporciona sabiduría y cultura. Pueden hablar como los mejores amigos si se les quiere oír y callar si no se les quiere oír. Al fin y al cabo, revelan las verdades de las que ni siquiera los mejores amigos se atreven a hablar mejor que un predicador desde el púlpito. Nombra como ejemplo de sus efectos a San Ignacio que, como consecuencia de una herida, había dejado las armas y había comenzado en su tiempo libre a leer la vida de los santos, no por devoción, sino para no aburrirse. Al final, los modelos de los santos sobre los que leyó le estimularon tanto que se decidió «a dexar la milicia del mundo por la de Christo».⁶³ Por eso, todos los soldados deberían llevar consigo libros piadosos y leer un poco en ellos por las mañanas y por las tardes para utilizar el tiempo de forma útil. Por tanto, la lectura de libros piadosos consigue tender un puente entre el verdadero servicio a las armas del soldado y una milicia cristiana entendida de forma espiritual. Ésto se vuelve aún más claro cuando Andrade recurre a San Ambrosio, para quien los libros piadosos son una protección contra el diablo. Su lectura enseña a luchar contra él. Andrade no se ciñe tanto como al principio pudo pensarse al concepto de libros buenos y espiritualmente valiosos. Bajo ese concepto no sólo entiende libros de carácter religioso, sino también narraciones antiguas y modernas sobre guerras y disposición de las armas. Las novelas de caballerías, historias de amor y comedias están excluidas de su canon de libros recomendables.

A pesar de los numerosos, y en parte incluso imaginarios hilos de unión, se conserva un gran contraste entre el representante noble de las armas y el representante civil de las letras. Ese contraste se manifiesta especialmente cuando se trata de defender el honor. Entonces, al que ha dedicado su vida a las letras no se le permite aceptar un duelo ni se le puede proponer.

63 Ibidem, p. 171; para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 171-173.

Éste tiene que rechazar el desafío del caballero. Las mismas reglas rigen en el caso contrario. Con respecto a esta problemática, sólo he tenido acceso a la traducción francesa que Gabriel Chappuys hizo de una obra de Jiménez de Urrea y que fue publicada en 1775: *Dialogues du vray honneur militaire, traitans, contre l'abus de la plus part de la noblesse, comme l'honneur se doit conformer à la conscience* (1585). Así, es cierto que los «hommes de lettres et les Religieux»⁶⁴ podían aumentar el honor de los otros, otorgándoles distinciones, ya que ellos mismos vivían justamente y sin tacha, pero no podían disminuirlo mediante la ofensa, puesto que no eran capaces de manejar las armas. El privilegio de los «letrados» de no participar en tales luchas también había que respetarlo incluso si algún «letrado» no quería hacer uso de él. Ciertamente, la situación se complica si el interesado cultiva al mismo tiempo las armas y las letras.⁶⁵

Pero, como ya hemos visto, la unión entre armas y letras en los nobles se daba cada vez más a menudo. No sólo aparece como exigencia programática, como en Sepúlveda, sino también en los tratados sobre la educación de los príncipes que eran leídos por los nobles. Esa unión tampoco es sólo un indicio de una era pacífica o del desplazamiento del caballero por parte de las nuevas técnicas armamentísticas; también es, como ya lo indicaba el carácter cortesano del saber para el Príncipe que defendía Mariana, un signo de la creciente cortesanzación. El refinamiento de las costumbres y el interés por los valores refina-

64 Jerónimo Jiménez de Urrea (1589-1647) procedía de una familia famosa y fue numismático e historiador. Estudió jurisprudencia en Salamanca y poseía una gran colección de libros y de monedas. J. Jiménez de Urrea, *Dialogues du vray honneur militaire, traitans, contre l'abus de la plus part de la noblesse, comme l'honneur se doit conformer à la conscience*, p. 162 v.; para lo que sigue cfr. p. 163 r.

65 *Ibidem*, p. 93 v.; con respecto a Luis Zapata como ejemplo de noble del siglo XVI, que era al mismo tiempo humanista y había participado en cruzadas, pero más como cortesano que como soldado: cfr. J. Pérez, *Zapata et sa «Miscelánea»*, p. 288.

dos, civilizadores y culturales se refuerzan con las influencias italianas. A ellas pertenece *El cortesano* (1561), una traducción y adaptación de la obra de Castiglione hecha por el valenciano Luis Milán. El dominio de las armas en la persona del cortesano noble parece contar menos en esta obra que las capacidades sociales de un trato educado y refinado. La perfección del noble aparece en la dedicatoria unida a la corte, puesto que aunque el armado y virtuoso noble todavía es la mejor figura en todo el mundo, para alcanzar la perfección, también tiene que ser cortesano y dominar las reglas de la corte. Sus armas se convierten en algo secundario y se estilizan en una metáfora del prestigio social meramente decorativa, con lo que se les roba su realidad: «Las armas de este caballero han de ser un yelmo de consideración, que sea bien considerado en dichos y hechos.»⁶⁶ Por tanto, el noble en la corte es, incluso aunque aún lleve armas, sobre todo, un cortesano. Su saber social, ganado en la práctica cortesana del trato con personas cultas y mediante la lectura, caracteriza su estatus, en el cual le corresponde mayor peso a la conservación del conocimiento de las letras que al dominio de las armas.

Si en Mejía se puso de manifiesto que el monarca, como caudillo guerrero en tiempo de guerra, dependía de las letras, Andrade y Sepúlveda consideraban compatibles el servicio a las armas y la vida religiosa. Andrade postulaba las letras para el soldado y Sepúlveda veía la dedicación a las letras como condición previa para interpretar correctamente las situaciones militares y saludaba el novedoso interés que les prestaban los nobles. Para Urrea, la regla que impedía que los representantes de las armas se batieran en duelo con los de las letras se convirtió en un problema, puesto que muchos se dedicaban al mismo tiempo a las armas y a las letras. Pero la relación de coexistencia entre armas y letras no estaría suficientemente caracterizada si olvidáramos que en Milán el arma se convierte en un objeto

66 L. Milán, *El cortesano*, p. 2.

decorativo y el saber civilizador pasa a ser el símbolo del estatus. Con ello, no sólo se defendía la emancipación de las letras frente a las armas, sino que se defendía su preponderancia.

4. Resumen

El que se dedica a los estudios eruditos y literarios busca para su trabajo calma y concentración. En el Siglo de Oro, las buscaba lejos de las obligaciones de la vida cortesana, en un lugar aislado en el campo. En ello se parecía al místico que también buscaba, alejado del mundo, un lugar para el recogimiento. En cualquier caso, la estancia en el campo, tal y como la concebían los propios autores eruditos, les hacía posible distanciarse de todo lo que era extraño a su estilo de vida, por ejemplo, de la ociosidad de los cortesanos, la cual rechazaban y frente a la que defendían el valor del trabajo. Criticaban el estilo de vida cortesano con su vaciedad y falsedad haciéndose notorio, precisamente, en los escritos de aquellos que aclaraban sus reglas. Finalmente, destacaban tanto la significación de la cultura y los estudios literarios que el servicio de las armas parecía depender de ellas y tuvo que reconocer su superioridad.

Así pues, para los eruditos, rigen las normas de un estilo de vida que se opone al cortesano: si se entiende el trabajo como privilegio y la libertad de trabajo, el ocio, es entendido como vicio, se nos presenta entonces una moral de trabajo no concebido como castigo por el pecado original y como tortura, sino como autorrealización con la que el hombre continúa la creación divina y somete la tierra. Opuesto a él, se presenta el ocio del cortesano que vive a costa de los demás perjudicando la armonía del conjunto del estado. La forma de vida parasitaria e inactiva de los nobles cuestiona el estatus nobiliario que les fue otorgado a sus antepasados en recompensa de sus acciones extraordinarias. Este estatus es de todas formas cuestionable porque, con la introducción de las nuevas técnicas armamentísticas de la artillería, el noble tuvo que renunciar a su significación como caballero y cambiarla a menudo por la de un cortesano. Mientras que antes eran, sobre todo, las armas las que otorgaban la nobleza, ahora también lo hacen las letras, que les son recomendadas al rey y a los nobles, pues ya ni siquiera el servicio

decorativo y el saber civilizador pasa a ser el símbolo del estatus. Con ello, no sólo se defendía la emancipación de las letras frente a las armas, sino que se defendía su preponderancia.

4. Resumen

El que se dedica a los estudios eruditos y literarios busca para su trabajo calma y concentración. En el Siglo de Oro, las buscaba lejos de las obligaciones de la vida cortesana, en un lugar aislado en el campo. En ello se parecía al místico que también buscaba, alejado del mundo, un lugar para el recogimiento. En cualquier caso, la estancia en el campo, tal y como la concebían los propios autores eruditos, les hacía posible distanciarse de todo lo que era extraño a su estilo de vida, por ejemplo, de la ociosidad de los cortesanos, la cual rechazaban y frente a la que defendían el valor del trabajo. Criticaban el estilo de vida cortesano con su vaciedad y falsedad haciéndose notorio, precisamente, en los escritos de aquellos que aclaraban sus reglas. Finalmente, destacaban tanto la significación de la cultura y los estudios literarios que el servicio de las armas parecía depender de ellas y tuvo que reconocer su superioridad.

Así pues, para los eruditos, rigen las normas de un estilo de vida que se opone al cortesano: si se entiende el trabajo como privilegio y la libertad de trabajo, el ocio, es entendido como vicio, se nos presenta entonces una moral de trabajo no concebido como castigo por el pecado original y como tortura, sino como autorrealización con la que el hombre continúa la creación divina y somete la tierra. Opuesto a él, se presenta el ocio del cortesano que vive a costa de los demás perjudicando la armonía del conjunto del estado. La forma de vida parasitaria e inactiva de los nobles cuestiona el estatus nobiliario que les fue otorgado a sus antepasados en recompensa de sus acciones extraordinarias. Este estatus es de todas formas cuestionable porque, con la introducción de las nuevas técnicas armamentísticas de la artillería, el noble tuvo que renunciar a su significación como caballero y cambiarla a menudo por la de un cortesano. Mientras que antes eran, sobre todo, las armas las que otorgaban la nobleza, ahora también lo hacen las letras, que les son recomendadas al rey y a los nobles, pues ya ni siquiera el servicio

a las armas puede pasarse sin los conocimientos eruditos sobre balística. Al trasnochado servicio caballeresco de las armas y al ocio cortesano se le oponen, como superiores, los principios del trabajo y la erudición.

Los autores humanistas, religiosos y eruditos, defienden su estilo de vida marcado por los ejercicios religiosos y los estudios y trabajos literarios. Al hacerlo, resaltan el carácter especial de su trabajo retirado y contemplativo e ilustran su gran importancia. Con ese fin, Cervantes de Salazar convierte el trabajo en indicador de la «dignitas hominis». En una narración alegórico-didáctica de Luis Mejía, Labricio, un descendiente de Hércules, se convierte en representante triunfal del trabajo que resalta su superioridad frente a la dama cortesana Ocía, la alegoría del ocio. Mercurio le dice que debe aspirar laboriosamente al conocimiento y a la sabiduría y que también la poesía puede resistir frente a las exigencias del trabajo si contiene enseñanzas morales. El efecto perjudicial para el estado que tiene el ocio se ilustra de manera enérgica en la narración de L. Mejía. Gutiérrez de los Ríos aclara el peligro para la convivencia armónica en el estado que se deriva del hecho de que los ociosos, que se enriquecen con el sudor ajeno, parezcan en la España de su tiempo más alegres y felices que los que trabajan. Tras dar un repaso a las aportaciones del trabajo a la sociedad, la ciencia y la literatura en la Antigüedad y en su época, saca como consecuencia que el estado debe favorecer a los que trabajan. A esto une él una exhortación a todos los nobles para que trabajen.

La división del tiempo está estrechamente unida al trabajo. Mientras que el ocio de los cortesanos permite un trato generoso del tiempo, el trabajo, si está destinado a alcanzar una meta, exige un trato ahorrativo del tiempo. Es interesante el hecho de que en el siglo XVI aparezcan numerosos autores ascéticos que exhortan a la correcta administración del tiempo. Igual que ya lo hicieron en la Edad Media los representantes de las órdenes religiosas, al ocio le contraponen los ejercicios religiosos. Éstos deben ser realizados con perfección y sin pérdida

de tiempo si se quiere alcanzar con ellos la meta de acercarse a Dios. La búsqueda de un lugar solitario para la lectura, la meditación y la contemplación aúna a los eruditos humanistas con los ascetas. Sin embargo, éstas tres acciones sólo son para el místico los medios de preparación para la meta superior de la «unio mystica», pues su camino va de la exclusión sistemática de lo externo hasta una intimidad que se orienta hacia la trascendencia. Eso es lo que lo diferencia del erudito. Este último no busca aislarse por mucho tiempo en el campo, sino que su aislamiento sólo es pasajero. Tampoco se retira del mundo, sino que sólo huye de las obligaciones que en la corte o en la ciudad podrían molestarle en su concentración. Si no consigue llevarla a cabo, esta huida se convierte para él en un sueño, en una bonita utopía. Pero en este contexto, la posición estoica, marcada por la razón, que rechaza los afectos y las seducciones y que se postula a menudo para los eruditos, es comparable con la de los místicos que excluyen en igual medida los encantos del mundo exterior. Sin embargo, el erudito se diferencia del místico en que su estancia en el campo se legitima, sobre todo, como trabajo intelectual cuyos resultados transmite a otros.

Por eso, toda alabanza de la vida en el campo se convierte en crítica a la corte y a los cortesanos, como se pone de manifiesto en A. de Guevara y Luisa Sigea. Mientras en Guevara los aspectos prácticos aparecen en un primer plano, Sigea propugna un estoicismo cristiano que se aparta de los peligros morales y de las falsas necesidades de la vida cortesana para, por medio del menosprecio de los bienes externos, llegar a la propia autonomía. Para ambos autores, la corte representa el lugar de la inmoralidad y el campo, al contrario, el de la moral. Para Liñán y Verdugo la vida cortesana no sólo está caracterizada por la falta de moral, sino, sobre todo, por la falta de eficiencia. Los consejos que le da al extraño que va a la corte sirven para realizar eficientemente una tarea concreta, ahorrando tiempo y dinero; se corresponden con una ética de trabajo que, para no contagiarse, debe mantener las distancias con el ocio cortesano.



La corte absolutista, tal y como la presenta Fernández de Oviedo, con sus numerosos y en parte banales cargos que ordenan su rango por la cercanía al monarca y no por su respectiva erudición, permite sospechar ese espacio para el ocio que rechazan los críticos de la corte. Gracián Dantisco retrata la vida que posibilita la corte con el esplendor de todas las variedades de la cortesía. En ese retrato, los testimonios de cortesía de la corte aparecen en el campo tan ridículos como lo son en la corte el campesino profano o el erudito que vive ajeno al mundo y retirado. Para el defensor de la vida erudita en el campo, como Mondragón, no es el campesino el loco, sino el cortesano, que siempre está buscando poder y prestigio. El erudito sólo ve en la corte una molestia para sus estudios y busca aquel espacio abierto que aparece en la correspondencia de Sepúlveda como la idealización humanista de un «Tusculum» ciceroniano. Allí, sin ser molestado, puede sustituir la falta de trato elitista en la corte por medio del trato aún más elitista con los libros de las grandes inteligencias de la Antigüedad y del mundo cristiano.

Mientras la vida cortesana se presenta como el opuesto directo de la vida erudita en el campo, se intentan poner en consonancia las actividades del servicio a las armas y los estudios literarios que se consideraban como opuestos. Los autores de escritos eruditos se alejan cada vez más del sobreentendido prestigio de las armas y consideran las letras de igual valor e incluso superiores. Mientras Pineda todavía pregunta en el siglo XVI por la primacía de armas o letras, en Cascales, se le ofrecen al joven noble dos opciones de idéntico valor: la carrera militar o en civil, de las cuales la última tiene la ventaja de ofrecer más tiempo libre para dedicarse a las letras. La fama también aparece como algo que se puede ganar de igual manera por medio de las armas o por medio de las letras. Pérez de Oliva y Francisco de Cervantes ofrecen numerosos ejemplos para ello. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la fama y los honores dependen del que los reconoce u otorga. Así, según

Mariana, es el rey el que otorga los honores en interés del estado, como estimulante y para atar a sus súbditos a su persona. Al autor religioso Pedro de Medina le importa, por el contrario, el reconocimiento de los hechos por parte de Dios. Por eso, considera la exagerada búsqueda de la fama como impedimento para la humildad cristiana. Una fama relativizada de tal manera puede premiar ahora tanto a las letras como a las armas.

Las letras, al igual que en la Edad Media, le sirven al rey como adorno. Tras finalizar la Reconquista, la erudición del rey aparece como algo especialmente importante. Guevara presenta al sabio y erudito Marco Aurelio como modelo para Carlos V; Monzón le aconseja al rey que aprenda lenguas y que saque el mayor saber posible de los libros, pues en los libros puede confiar, mientras que los consejeros personales le halagan y le engañan. Los estudios eruditos se elevan, por tanto, al rango de ocupación real y experimentan con ello esa revalorización que se les desearía también en la realidad. El saber erudito no sólo es útil para el rey en la paz, sino también en tiempos de guerra. Ésto se ilustra con el ejemplo de Alejandro Magno, quien también se dedicaba al estudio en medio de la batalla. A un caudillo guerrero se le exige incluso el dominio de la retórica, para que pueda arengar a su ejército en la batalla. También puede aprender de la Antigüedad, por ejemplo, del sitio de Troya o de la batalla de las Termópilas, que un ejército cuantitativamente inferior no carece de poder. De ello se deduce que las letras son totalmente compatibles con las armas. Andrade aduce incluso que la religión cristiana es la base común de las armas y las letras, pues la lectura de buenos libros puede llevar, como en el caso del soldado Ignacio de Loyola, a que la lucha militar se convierta en una lucha espiritual cristiana. Así, las letras son un complemento valioso para las armas. No ocurre, sin embargo, lo contrario, como documenta el hecho de que un erudito no necesita aceptar el desafío a un duelo.

Por lo tanto, cuando rechazan otros estilos de vida haciendo referencia a sus desventajas morales o prácticas, o cuando les roban la exclusividad por medio de la generalización de las escalas de valores sobre los que se asientan, los escritores eruditos están pidiendo, con muchos argumentos, comprensión para su estilo de vida. Por otra parte, intentan ilustrar lo importante que es su trabajo erudito para la gloria del estado, para los distintos grupos sociales, como el ejército o el grupo de los cortesanos, a los que tanto han criticado, e incluso para el propio rey.

B. El saber y sus representantes

1. Artes y letras

Las artes liberales con el Trivio y el Cuadrivio forman una unidad cuyo rango se encuentra tradicionalmente entre las ciencias de las altas facultades, medicina, teología y jurisprudencia y las menos prestigiosas «artes mecanicae». El prestigio de cada una de las disciplinas se traspasa también a sus representantes. El concepto de «letras» no se puede aplicar sin más a una o a varias de esas disciplinas. Se refiere de forma muy general al saber que se adquiere mediante el estudio y la lectura, sin importar a qué grupo del saber pertenece. En el Siglo de Oro, el concepto de «letras» es clasificado con un significado especial dentro de los conocimientos jurídicos y, con otro, dentro de la competencia de la gramática;¹ pero, en cualquier caso, se utiliza muy a menudo en relación con las artes liberales y la formación humanística. En consonancia con esto, el trabajo de los eruditos humanistas, cuya aspiración son las letras, también se puede clasificar dentro de las artes liberales. La valoración de las artes liberales frente a otras disciplinas del saber también es, por tanto, un indicio del rango social que se le atribuye al erudito humanista frente a los representantes de otros grupos sociales.

La primera de las siete artes es la gramática, que para Platón y Aristóteles todavía estaba limitada al arte de leer y escribir. En la época helenística, se le añadió la interpretación del poeta. Quintiliano distinguía dos partes en la gramática: la utilización correcta de la lengua y la interpretación del poeta. Con respecto a la gramática, deberán bastar aquí algunas pequeñas observaciones, ya que será objeto, en un posterior capítulo, de debates más extensos. Hasta alrededor del 1200, la persona que comenzaba con la gramática debía enfrentarse con San Donato

1 Cfr. aquí cap. A 3, nota 19 y C 3, nota 37.

y Prisciano. Hasta más tarde, no aparecieron nuevas gramáticas construidas de forma más lógica. Entre los poetas que servían en la escuela como modelos para la clase de gramática, no se diferenciaba entre autores paganos y cristianos. Allí donde se enumeran sus nombres, no se tiene en cuenta ni un orden cronológico ni una agrupación temática: los autores tienen igual valor y son intemporales. No entraré a tratar más detenidamente las relaciones entre la gramática y las otras dos artes del Trivio, la retórica y la dialéctica. Mientras la retórica tenía como objeto la técnica del discurso eficaz, la dialéctica se ocupaba del pensamiento lógico y formalmente correcto. La delimitación entre las disciplinas varió a lo largo de la historia: mientras San Isidoro de Sevilla no sólo contaba dentro de la gramática la etimología, sino también las figuras retóricas, especialmente a partir del siglo XII, los «exempla» y «sententiae» pasaron de la retórica al arte poético. Desde el siglo XII, se nota también que la dialéctica gana cada vez más importancia a costa de la gramática y la retórica; un desplazamiento de peso que se reequilibrará en el Renacimiento.²

El plan de enseñanza de las siete artes liberales, aunque aún es sustentado durante un tiempo por la tradición escolar, se va viniendo abajo a partir del siglo XIII debido a la abundante aparición de nuevos conocimientos y al intento de reestructurar el saber. Ya antes existían clasificaciones del saber que competían con la anterior, por ejemplo, las de Domingo Gundisalvo, un representante modelo de la tropa española de traductores de

2 Cfr. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 52-61, 67 y sigs.; cfr. también, *ibidem*, pp. 62 y sig.; la dialéctica se convierte para los humanistas en objeto de sátira: A. de Valdés, en su *Diálogo de Mercurio y Carón*, hace aparecer a un teólogo que reconoce que a él sólo le son familiares Aristóteles y sus intérpretes escolásticos, pero no los evangelios o las cartas de San Pablo, puesto que él no los necesita para la exposición de sus «quaestiones» y la discusión pro y contra; con respecto a esto y a la comprensión de la ciencia por los humanistas italianos cfr. A. Buck, *Der Wissenschaftsbegriff des Renaissance-Humanismus*, p. 195.

Toledo. Él diferencia ya antes de 1200 las propedéuticas «scientiae eloquentiae» de la lógica y las «scientiae sapientiae». Al primer grupo, pertenecen las «scientia litteralis» (gramática) y las «scientia civilis» (poética y retórica). Más tarde, Raimundo Lulio, de Palma de Mallorca, tomará nuevos caminos. En el paso del siglo XIII al XIV, propone que se empiece con libros en la lengua materna y no con la gramática latina y desaconseja el estudio de la astronomía, la geometría y la aritmética. Vives relativiza en el siglo XVI el antiguo plan de enseñanza al colocarlo sobre la base de una antropología fuertemente influida por la doctrina del alma y los humores de Galeno, que hace depender la elección de las disciplinas a enseñar del talento individual.³

La delimitación entre Trivio y Cuadrivio, que incluye al primero entre las artes prácticas y al segundo entre las disciplinas o ciencias teóricas, fue formulada por Casiodoro e Isidoro apoyándose en la diferenciación que Aristóteles hizo entre «techne» y «episteme». Según Aristóteles, pertenecen a las ciencias prácticas aquellas que capacitan para actividades correctas que se realizan en interés de los hombres: política, economía, poesía, retórica y artesanía. Entre las teóricas, cuya noción de la realidad es su finalidad absoluta y cuyo objeto es lo general, cuenta él la física, las matemáticas, con las disciplinas del posterior cuadrivio, y la metafísica.⁴ Esta diferenciación no se mantuvo en la Edad Media. Ya San Isidoro designa las siete artes como «disciplinae». Sin embargo, se conserva la concepción de las disciplinas del Trivio como disciplinas prácticas, que no tienen finalidad en sí mismas y, por tanto, están emparentadas con las «artes mecanicae». Con el comienzo de la Edad Moderna, la relación entre Trivio y Cuadrivio se caracteriza por una clara

3 J. Dolch, *Lehrplan des Abendlandes*, pp. 138 y sigs., 149, 231; respecto a esto cfr. también Huarte de San Juan: *Examen de ingenios para las ciencias*.

4 Con respecto a esto y a lo que sigue cfr. U. Ricken, «*Gelehrter*» und «*Wissenschaft*» im Französischen, pp. 49 y sigs.

preferencia del Trivio,⁵ que experimenta una ampliación bajo el concepto de «studia humanitatis». La expresión «humanista», como representante especializado de la nueva disciplina, aparece en torno a finales del siglo XV en Italia. El concepto mismo de los «studia humanitatis» se concreta en la Italia de comienzos del siglo XV, se identifica a menudo con la expresión «studia litterarum», ya utilizada en la Antigüedad, y se refiere a un círculo de estudios descrito de forma concreta al que pertenecen gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral. Puesto que los grandes ideales del humanismo, tal y como se acuñó en Italia, son sabiduría, elocuencia y erudición, sería incorrecto, especialmente para Italia, aislar uno de esos cinco ámbitos de la ciencia y darle valor absoluto a costa de los demás.⁶ En este punto, poseen, en principio, los mismos derechos. Así, no se le puede dar preferencia ni a la formación lingüística formal ni a la especializada, opinión que defienden tanto Bruni como Erasmo y que marca la pauta para amplios campos de la pedagogía humanista. Puesto que lo que se pretende es la perfección de las costumbres humanas, en la interpretación de los autores ya no se busca la confirmación de ideas preconcebidas, sino la apropiación intelectual de modelos morales con la pretensión de una «imitatio ética».⁷

5 A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, pp. 138, 161.

6 P. O. Kristeller, *Der italienische Humanismus und seine Bedeutung*, p. 9 y sig.; con respecto a los «studia humanitatis» cfr. aquí cap. C 4; en lo referente al poeta eruditus cfr. aquí cap. C 2 c.

7 A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, pp. 135 y sig., 139; con respecto a la igualación de los «studia humanitatis» con los «studia litterarum» cfr. W. Kölmel, *Aspekte des Humanismus*, pp. 29 y sig.; él distingue en el humanismo italiano una primera fase de orientación lingüística, una segunda de orientación crítico-filológica y una tercera religioso-especulativa. En cualquier caso, el hecho de que la cultura debe estar al servicio del propio modo de vida era un principio que también se había defendido en la Edad Media. Así, la abundancia de los materiales de saber no debía limitar la libertad del alma. La «discretio» debía separar lo impor-

Pese a que en principio existe una igualdad de valor, la gramática y la retórica son, sobre todo por su tradicional anclaje en la sistemática científica de las artes, las que más a menudo exhiben los humanistas. Cuando se exaltaban las ventajas de la retórica, no sólo se entendía como tal el bien hablar, sino también, al igual que en la Antigüedad, el pensar y el vivir correctamente.⁸ No sólo se pensaba en el orador político, eclesiástico o jurídico, sino en cualquier orador, también en el embajador o en el vendedor cuyo trabajo y vida personal dependen de su capacidad para la comunicación.⁹ La condición previa esencial para la retórica es la educación lingüística por medio de la gramática. La gramática y la retórica aparecen en la autoconcepción de los humanistas italianos por encima de la medicina, cuyo objeto es el mero cuerpo, no sólo porque se ocupan del espíritu humano: la unión entre gramática y retórica produce incluso un tipo de filólogo que, con su método de crítica textual, puede decidir sobre la autenticidad de un texto, independientemente de que sea de origen médico, jurídico, histórico o poético. Así, según la opinión de los humanistas, en la Antigüedad, los gramáticos eran, gracias a su gran prestigio, los jueces y censores de todos los escritos.¹⁰

Por lo tanto, con los humanistas, se transforma el tradicional Trivium de las artes liberales en «studia humanitis». En los discursos de apertura de los cursos en las universidades, se pone especialmente de manifiesto la preponderancia que las ciencias reclaman para la lengua y los textos lingüísticos en España.¹¹ En Juan de Brocar, que por incitación y bajo influen-

tante de lo accesorio. Según Juan de Salisbury o Hugo de San Víctor sólo deben ser objeto de investigación las cosas que lo merezcan: M. Bindschelder, *Der Bildungsgedanke im Mittelalter*, pp. 23 y sigs.

8 A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, pp. 161 y sig.

9 J.-C. Margolin, *L'humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, p. 94.

10 A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, pp. 163 y sigs.

11 F. Rico, «*Laudes litterarum*»: *humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance*, pp. 31-44.

cia de Nebrija pronuncia en 1529 en Alcalá un discurso de apertura, la gramática aparece como la llave de todas las disciplinas y la «res literaria» indispensable para aquel que se dedica a los campos de la ciencia mundanos o divinos. Su discurso se adapta al género institucionalizado de las prolusiones para alabanza de las disciplinas del saber, cuyo arquetipo está marcado por el tópico de la «dignitas hominis» que había retomado Pico de la Mirandola. Según él, el hombre, a causa de su razón, es superior al animal. El instrumento esencial de esta razón es la lengua con la cual se adquieren las «litterae» que constituyen la sustancia de la «humanitas». Por eso, en el discurso que pronunció Juan Pérez en 1537 en Alcalá, se encuentra el ideal de una «literaria civitas»; en Juan Maldonado en 1545, la identificación entre «dignitas hominis» y «studia humanitatis»; y en Francese Décio en 1547, los «studia humanitatis» con su capacidad de suprimir la «feritas» animal y de acercar a la «divinitas». La «praelectio» que Juan Angel González pronuncia en 1525 en la Universidad de Salamanca también está subordinada a la tradición de las «laudes litterarum». Él ve la poesía como un tipo de conocimiento en unión con otras ciencias, coloca la poética sobre la retórica y subraya la utilidad social del arte poético para el abogado o el cortesano.¹²

Por lo tanto, los «studia humanitatis» gozan de una alta estima ante los ojos de sus representantes universitarios. Y esta estima no se aminora con el hecho de que los objetos literarios y las lenguas de esos «studia» pertenezcan al pasado. Se trata de inventos y creaciones de la Antigüedad en cuya transmisión y actualización trabajan los humanistas. Su tarea no puede ser la «inventio artium», sino la «translatio artium». Pero con ello,

12 Cfr. J. Alcina Rovira, *Juan Angel González y la «Sylva de laudibus poeseos» (1525)*; con respecto a otros numerosos discursos de apertura y sus relaciones con Policiano cfr. J. Alcina Rovira, *Policiano y los elogios de las letras en España (1500-1540)*; con respecto a Della Fonte (1446-1513), profesor flo-

también se mantienen en la tradición de la Antigüedad, pues ya para Herodoto los griegos, a menudo, no fueron los primeros inventores, sino receptores de sabiduría ajena a ellos, por ejemplo, de los egipcios. Según la enseñanza de la «*translatio artium*», la artes y las creaciones de todo tipo tienen un lugar de origen desde el cual se comunican a otros pueblos. Así, Polibio también achaca la grandeza romana a la capacidad de los romanos de hacerse con creaciones extranjeras y perfeccionarlas. Puesto que la invención de la «*eloquentia*», «*philosophia litterae*» y «*doctrinae*», es para Cicerón, sin duda alguna, una aportación griega a la cultura, la «*aemulatio Graeca*» se convierte en la categoría esencial de la autoconciencia romana.¹³ Los humanistas, al igual que los romanos lo hicieron con las creaciones de los griegos, recogen, pues, las obras antiguas y comparten con ellos la autoconciencia de aquel que se apropia de lo transmitido y lo perfecciona. El crecimiento de la autoconciencia y del sentimiento de independencia procede de los «*invencionarios*» humanistas, listados de campos del saber descubiertos e invenciones con sus correspondientes inventores. Mientras que en la Edad Media temprana, se justificaba la autoridad de este género literario mediante la referencia al pasado, con los adelantos del Renacimiento, se intenta resaltar cada vez más la fuerza creadora de los hombres.¹⁴ Una pasión generalizada por lo nuevo y original no podría más que apoyar ese proceso. Así se explica que Gabriel Alonso de Herrera quiera hacer proceder su fama del hecho de ser el primero que ha ex

rentino de poética y oratoria cfr. también: C. Trinkaus, *A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte*.

13 F. J. Worstbrock, *Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie*, pp. 2-11; según Worstbrock, el origen del posterior Cuadrivio es Egipto o el Oriente, mientras que el del Trivio es Grecia: *ibidem*, p. 13.

14 J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, p. 66.

puesto en lengua castellana el arte de la agricultura.¹⁵

a) Génesis y transmisión

En el primer capítulo del primer libro de «De causas corruptarum artium» (1531), Vives no sólo nos presenta las artes en su origen, sino también las «litterae» como apoyo de la memoria que tiene como fin la «translatio artium». Con ello, el capítulo representa una variante española de los diferentes aspectos nombrados y se ofrece para una presentación más profunda.¹⁶

Mientras a Vives los animales le parecen lo suficientemente dotados por la naturaleza, el hombre debe arrancarle a la tierra su alimento con su esfuerzo. En cualquier caso, cuenta para ello con su entendimiento, que ha engendrado todos los inventos. El primer invento sirvió para proteger la propiedad de ataques ajenos. Como cada invento, fue precedido por la reflexión. Después, se hicieron experimentos y se acumularon experiencias que dieron como resultado las reglas y preceptos (praecepta). Cuando estas se unieron teniendo como meta un contexto aplicativo, surgió una «ars».

Después de que hubieran sido inventadas las artes para superar las necesidades primarias de la vida, se las pudo aplicar a fines más altos y nobles. Se descubrieron las matemáticas y la filosofía natural, se fundaron estados y se dictaron leyes. Cuanto más se apartaba un arte de la mera satisfacción de necesidades corporales y se dirigía a más altas metas, tanto más prestigio ganaba y con él, aquel que lo cultivaba. Pues el cuerpo tiene menor valor que el espíritu, que no sólo domina el momento actual, sino también el recuerdo del pasado y, con sus planes, el futuro. En cualquier caso, puesto que la memoria es

15 Ibidem, p. 51; con respecto al culto a los fundadores de la ciencia como signo para el individualismo del humanismo cfr. A. v. Martin, *Soziologie der Renaissance*, p. 103.

16 J. L. Vives, *De causis corruptarum artium*, en: *Opera*, t. 6, pp. 8-11.

débil y poco fiable, para apoyarla, se inventó la escritura. Su invención chocó con críticas, porque sólo fomenta la memoria pero no el entendimiento o porque acostumbra la memoria al ocio y la debilita. A Vives le parece indiscutible su valor para la conservación de pensamientos a lo largo de grandes espacios de tiempo, en los que la transmisión oral es imprecisa y muy poco fiable. Así, no había quedado nada de los druidas y tampoco se hubiera sabido nada de Pitágoras si uno de sus discípulos no hubiera fijado por escrito sus palabras, a pesar de su prohibición. En los escritos, se conservan todas las artes, todos los hechos del pasado; se conserva todo el tesoro del recuerdo para que no se pierda. Vives se propone a continuación informar sobre las artes del espíritu que existían en la Antigüedad, que fueron creciendo y alcanzaron su apogeo antes de que, en la actualidad, cayeran víctimas de la liquidación y el olvido.

Así pues, Vives, en escaso espacio y partiendo de la historia de su génesis y su función, bosqueja una jerarquía de las disciplinas del saber. Las artes relacionadas con las necesidades corporales tienen el rango más bajo. Con esto debe pensar, sobre todo, en las «artes mecanicae». A continuación, vienen las disciplinas que tienen como objeto la naturaleza y la convivencia estatal. En el punto más alto de la escala jerárquica, coloca Vives la transmisión escrita, en la que se destaca al mismo tiempo la significación de la Antigüedad y de la comunicación gráfico-oral. Puesto que la última es capaz por sí sola de transmitir otras ciencias, no sólo se convierte en la más alta disciplina, sino también en la esencial, sin la que las demás no serían posibles.

Medio siglo después, Gutiérrez de los Ríos debate de forma parecida las cuestiones de la génesis, jerarquización y sistematización de las disciplinas del saber. Su exhaustiva presentación llega a resultados parecidos a los de Vives. Este autor se designa a sí mismo como maestro del derecho eclesiástico y profano,

así como de las «letras humanas»¹⁷ y publica en el año 1600 su *Noticia general para la estimación de las artes, y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecanicas y serviles, con una exortación a la honra de la virtud y del trabajo contra los ociosos, y otras particulares para las personas de todos estados*. Es de esperar que él, como maestro de las letras humanas que es, las destaque. «Muchas cosas curiosas de humanidad,» afirma, están representadas de forma muy inteligente y dan testimonio de unos grandes conocimientos literarios: cosa que ya había indicado Prudencio de Sandoval en su escrito de acompañamiento.¹⁸ El autor mismo es consciente de que el tema que trata no es, en absoluto, nuevo: «De las Artes y profesiones liberales, que pueden vsar hombres honrados y nobles, han tratado muchos en libros de nobleza, Republica y Estado, y en otras diferentes partes.»¹⁹ Pero parece ser que una intención especial de su obra era realizar una ordenación sistemática de las artes mecánicas y una exhortación al trabajo que dirige a todos los estamentos.²⁰ Sus argumentos los quiere extraer de la Biblia, del derecho canónico y profano, así como de la autoridad y la doctrina de filósofos, historiadores y otros autores dignos de ser tomados en serio.

Su retrato de la génesis de las artes está más explícitamente orientado que el de Vives a la doctrina cristiana. Así, el hombre depende del trabajo intelectual, porque ha perdido a causa del pecado original su vida y justicia primitivas. La necesidad natural de sustento y su curiosidad natural le llevaron a descubrir

17 L. G. Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general para la estimación de las artes, y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecanicas y serviles, con una exortación a la honra de la virtud y del trabajo contra los ociosos, y otras particulares para las personas de todos estados*, dedicatoria panegyrica.

18 *Ibidem*, Aprobación.

19 *Ibidem*, Prólogo.

20 Va dirigida a «las personas de todos estados, caualleros notorios, hidalgos, plebeyos, y mugeres»: *ibidem*, Prólogo; para lo que sigue cfr. también, *ibidem*, pp. 1-5.

todas las clases de ciencias y artes. Para Gutiérrez de los Ríos, las artes mecánicas, que sirven para proporcionarle al cuerpo alimento y protección contra el frío, fueron las primeras que surgieron. Estas, sin embargo, seguían sin satisfacer al espíritu que, con desasosiego, alzaba la mirada al cielo: de esa forma descubrió las ciencias y las artes liberales. Por lo tanto, al igual que en Vives, se les da un gran valor a las artes liberales y se las pone incluso en contacto con el divino Creador.

Gutiérrez de los Ríos retrata más plásticamente que Vives el camino desde la experiencia concreta a la ciencia general. Se han acumulado numerosas y dispares experiencias individuales y se han resumido en un campo del saber. Así, primero se encontró el remo, luego el mástil y, finalmente, el timón y otros instrumentos y reglas para construir barcos con los que, al final, se pudieron llevar a cabo viajes por mar. De forma parecida se originaron todas las demás artes: al principio, existía la percepción exterior por los sentidos. A ella le siguió la experiencia que, finalmente, fue elaborada por el entendimiento. Gutiérrez de los Ríos menciona como aclaración algunas crónicas sobre los comienzos de la medicina. Al principio, se llevaba a los enfermos a la plaza del mercado, donde todos les observaban y les preguntaban por los síntomas de su enfermedad. El que ya había sufrido un mal parecido contaba entonces con qué medios se había curado. Todas las experiencias, reglas y recetas fueron recogidas por hombres de ingenio aguzado y puestas en relación de forma razonable. De tal forma, se originaron disciplinas como la medicina, la arquitectura, la filosofía natural y moral y la pintura. Según la visión de Gutiérrez, los diferentes ámbitos del saber se desarrollan, pues, desde lo concreto a lo abstracto, de los experimentos a las reglas; se originan a partir de ámbitos particulares que sólo más tarde se unifican en mayores complejos de saber.

Ciertamente, en la autoconcepción de los «*studia humanitatis*», la confrontación con los textos de autoridades clásicas, cuya lectura proporciona acceso a las disciplinas del saber,

ocupa un lugar predominante. Así pues, este método racionalista, que pasa de la elaboración racional del saber libresco a la realidad, se opone a una historia empírica de las ciencias que ya fue aplicada por Vives y que se ponía especialmente de relieve en Gutiérrez.

Después de haber aclarado cómo se constituyeron las disciplinas del saber, Gutiérrez pone en escena a aquellos que se dedicaron a ellas de forma especial, «sus profesores, que particularmente las ejercitassen, es a saber Letrados, Medicos, Labradores, Artifices».²¹ Junto con los representantes de cada una de las disciplinas del saber, se pone también a la vista la base social del saber. Gutiérrez de los Ríos constata que los eruditos desarrollaron y llevaron adelante sus disciplinas en la medida en que eran honrados y favorecidos por los reyes y los estados. Si en Egipto la geometría había hecho progresos, había sido porque los geómetras habían gozado allí de una honra especialmente grande. Y en Roma, la poesía progresó y produjo grandes poetas cuando fue fomentada por el emperador Augusto.

Incluso cuando un campo del saber se consolida por fin, los que se dedican a él no encuentran la tranquilidad. En continuo trabajo y continuas reflexiones, investigan nuevas reglas y preceptos, hacen más fáciles y mejoran las antiguas. Las artes no se desarrollan de una vez, asevera Gutiérrez, sino a lo largo de un gran espacio de tiempo y gracias al trabajo de innumerables personas particulares. Cuando con ello subraya la fuerza creadora de los que reelaboran y complementan el saber transmitido, está honrando en especial a aquellos que fueron los primeros en encontrar o componer las reglas. A ellos les corresponde por derecho la designación de inventores. Estos ya habían sido tan admirados por los paganos que los adoraban como dioses, igual que lo hacían con Mercurio por la retórica y con Apolo por la medicina y la astrología. Gutiérrez de los Ríos nombra

21 *Ibidem*, p. 6; para lo que sigue cfr. pp. 6-8.

como un arte nueva que no fue descubierta hasta su época el arte de la impresión.

b) Jerarquías en el saber y la sociedad

Gutiérrez de los Ríos ve el desarrollo de los ámbitos del saber tan unido al prestigio público o a la fuerza creadora de sus representantes como importante le parece la situación sistemática de una disciplina para el prestigio de aquel que se dedica a ella. Por eso, separa las acciones guiadas por un «ars» de las meramente naturales, diferencia «ars mecanica» del simple oficio, relaciona las artes liberales con el alma y el espíritu y pregunta en qué medida se pueden ordenar ciertas artes mecánicas bajo el rango de la artes liberales, como el arte de la guerra o la pintura. Todas esas preguntas se vuelven explosivas si se parte de una relación entre el rango de la disciplina y su representante y se tiene en cuenta que el propio Gutiérrez de los Ríos escribe, sobre todo, como partidario de las letras humanas.²²

Como ya se ha mostrado, el «ars» está caracterizado como un conjunto de reglas y preceptos. Así, las reglas de la gramá-

22 También se ofrecen otros modelos de diferenciación, p. ej., la diferenciación de las artes, según Quintiliano, en «contemplativas, activas y efectivas». *Ibidem*, p. 30. Mientras, según este modelo, las artes contemplativas, como la filosofía natural y la astrología, sólo sirven para el reconocimiento de la verdad, las activas o prácticas, como la retórica y la música, están orientadas a la acción o a la ejecución. Pero esto caracteriza las llamadas artes efectivas, pues crean algo nuevo; la medicina, un cuerpo sano, o la arquitectura, un nuevo edificio. Cfr. *ibidem*., pp. 30 y sig; en otros pasajes, apoyándose en el estoico Cleantes y en Aristóteles, diferencia entre un sentido general y otro concreto de «ars». El último excluye las ciencias: cfr. *ibidem*, p. 10; con respecto a la composición jerárquica del saber, que ya se ponía de manifiesto en las *Siete partidas* de Alfonso X el Sabio, cfr. L. Gil Fernández, *Estudios de humanismo y tradición clásica*, pp. 42 y sig; la alta valoración del saber jurídico ya se refleja en 1254 en el alto sueldo que recibía un profesor en la Universidad de Salamanca. Cfr. *ibidem*, p. 43.

tica afectan a «la declaración de los Poetas, el conocimiento de las historias, la interpretación de las palabras, el sonido en el pronunciar».²³ La utilización de las reglas debe ser probada y ensayada con la experiencia. Gutiérrez de los Ríos demuestra, apoyándose en Marco Manilo y en Virgilio, que esto no es posible sin un largo trabajo, pues precisamente el trabajo diferencia una actividad científica de una normal. Lo que no se aprende mediante «razón, reglas y estudio», sino de forma meramente natural, como cantar o hablar, no tiene nada que ver con el ars. «Pero si se habla con vna cierta razon y estudio que se aprende en la Gramatica, y Retorica entonces se puede dezir, que es arte.»²⁴

Así pues, la falta de reglas es lo que diferencia una actividad dirigida por la razón de una meramente instintiva o natural. Eso es también lo que caracteriza a los oficios. Mientras que incluso las artes mecánicas tienen sus recursos y reglas dirigidas en mayor o menor medida por la razón, en los oficios no son necesarios, pues para su aprendizaje basta media hora o incluso menos, ya que, en realidad, se dominan de forma instintiva y natural. En cualquier caso, hay que admitir, afirma Gutiérrez, que, a lo largo de la historia, un oficio puede convertirse en arte, fenómeno que, según él, ya observó Tito Livio en el arte de la cocina. Por lo demás, hay que clasificarlos dentro del rango más bajo de todos. Al igual que Máximo de Tiro, Gutiérrez piensa que habría que clasificar las ciencias y las artes dentro del alma racional de similitud divina, pero el cuerpo, similar al animal, dentro de los oficios.²⁵ Así, se hace ostensible lo mucho que se valoran las artes y la escasa estima en que se tienen los oficios. Esto se vuelve sobre todo importante, si se tiene en cuenta que también se está refiriendo a los numerosos cargos de los nobles, que se designan como oficios.

23 Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general*, p. 17.

24 *Ibidem*, p. 22.

25 *Ibidem*, pp. 12 y sigs.; cfr. también pp. 25-28.

Gutiérrez de los Ríos separa las artes de los oficios con la misma minuciosidad conque diferencia entre artes liberales y artes mecanicae. Al igual que lo hizo Cicerón, pone en relación las artes liberales con los hombres libres. A él, como a Cicerón, las artes liberales le parecen dignas de hombres libres que, al ponerlas en práctica, trabajan más con el entendimiento y menos con la fuerza física.²⁶ Es evidente que existe una jerarquía de fondo que traspasa el dominio del espíritu sobre el cuerpo a la valoración de las artes. Esta valoración adquiere una significación especial si se pregunta por el papel que juega el arte en la guerra. El lugar de la disciplina en esta jerarquía se establece dependiendo de si en el ejercicio del arte militar se le exige mayor esfuerzo al cuerpo o al espíritu.

Gutiérrez de los Ríos, como representante de las artes liberales, intenta, por una parte, revalorizar su disciplina y, por otra, puesto que se encuentra bajo obligaciones militares, evitar el ataque abierto a la nobleza. Esta parece ser la razón por la que adula a la nobleza sobreestilizando de manera especial en el tradicionalmente noble arte de la guerra aquello que caracteriza a su propio estamento y a su propia disciplina del saber, para hacerlo repercutir después, revestido de nuevo prestigio, en sí mismo. Por ello, se subraya explícitamente y con mucha habilidad retórica el carácter intelectual del oficio de la guerra. Con un largo pasaje de Salustio, que reproduce en el latín original y en la traducción al español, y haciendo referencias a Cicerón, César, Flavio Vegetius, Tucídides, Polibio y Jenofonte documenta que en la guerra puede más el intelecto que la fuerza física. El hecho de que no cite a las autoridades clásicas por orden cronológico hace suponer que le da mayor valor al peso del correspondiente argumento o al rango del personaje de la Antigüedad que a la mera ordenación cronológica. Se sirve con ello

26 Para esto y para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 56 y sigs.

de una práctica que era corriente entre los humanistas.²⁷ A las autoridades clásicas les sigue un impresionante repaso de los recursos espirituales necesarios en el oficio de la guerra que finaliza con la tesis de que el arte de la guerra no sólo pertenece a las artes liberales, sino que incluso ocupa entre ellas una posición destacada; pues en su ejercicio, el espíritu tiene que estar aún más despierto que en el resto de las artes liberales y sus profesiones, que ofrecen el tiempo suficiente para ponderar las cosas con detenimiento. Frente a ellos, en el arte de la guerra, reflexión, obra y práctica se limitan a un solo momento. El autor sube todavía más su tono: «Que duda ay, sino que todo esto es puro animo».²⁸ «Que dialectico ay que se atreua a negar, que esta ciencia no es habito del entendimiento.»²⁹ Debería estar loco de remate el que la quisiera clasificar dentro de las artes mecánicas. Así, también parece totalmente impensable que aquellos que en España han llegado a alcanzar la verdadera nobleza, a pesar de tener antepasados pobres y desconocidos, lo hayan conseguido sólo por que sabían manejar la espada. Su nobleza sólo se puede atribuir a su extraordinaria inteligencia. Además, es mentira que la nobleza haya que alcanzarla sin letras ni virtud.³⁰

El arte de la guerra sólo es una de las muchas artes mecánicas tradicionales que Gutiérrez de los Ríos eleva al rango de liberales. Apelando a Jenofonte, también quiere que se cuente el arte de la agricultura entre las artes liberales, pues lo considera cercano al arte de la guerra y se distingue por la nobleza de sus productos. La argumentación en sí se plantea difícil, ya que la

27 Para más ejemplos cfr.: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, p. 61.

28 Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general*, p. 64.

29 *Ibidem*, p. 69.

30 Cfr. *Ibidem*, p. 68 y sig.; también se elevan al rango de artes liberales otras de las artes que normalmente practicaban los nobles, como la caza o la esgrima. Cfr. *ibidem*, pp. 71 y sigs.

gran cantidad de trabajo corporal que implica, hace suponer que pertenece a la «ars mecanica». Si se toma en consideración el efecto de la actividad agrícola, argumenta Gutiérrez, entonces aparecerá como superior a las otras artes liberales, puesto que, más que cualquiera de ellas en particular, educa para una vida sencilla religiosa y moralmente buena.³¹ Es difícil decidir qué es lo que Gutiérrez pretende con esta revalorización de la agricultura, si animar a los nobles que se han quedado en sus fincas, o idealizar los orígenes y los recursos de la nobleza de provincias. En cualquier caso no sólo parece tener como meta la revalorización de una disciplina menor, sino también una ampliación de las competencias y trascendencias de las artes liberales.

También eleva a artes liberales las artes plásticas. Su prestigio se deriva, para él, de la enumeración de una larga lista de maestros de la pintura cuya fama inmortal es un testimonio del rango de este arte.³² En este caso, el prestigio del que ya gozan un arte y sus representantes, que precisamente entonces habían alcanzado gran fama en Italia, puede aumentar el de las artes liberales y, al mismo tiempo, ampliar sus horizontes. La defensa de las artes plásticas va tan lejos que incluso se prepara para atacar el prestigio de la gramática. Al fin y al cabo, en Egipto, las letras procedían de dibujos. Mientras que la gramática les enseña a los niños en un tiempo relativamente corto a hablar y escribir bien, las artes plásticas deben imitar a la perfección una infinita cantidad de cosas. Está claro que en este caso se piensa sobre todo en la enseñanza inicial y no en el concepto completo de la gramática, al que Gutiérrez atribuye, en otro pasaje, una amplitud parecida a la que les da aquí a las artes plásticas. Esto se desprende del hecho de que se apoye en el jurista Ulpiano, que debió excluir del grupo de los «profesores liberales» a los

31 «Con toda auida consideracion a sus efetos los tiene de liberal, pues haze los animos buenos, religiosos y sencillos mas que algunas de las que tenemos por liberales.» *Ibidem*, p. 229.

32 *Ibidem*, pp. 111 y sigs., 130.

«grama-tistas», esos «escritores y profesores de la pluma, los cuales son menos que Gramaticos».³³ El ataque a los gramáticos se desvía con ello hacia su insignificante ayudante, el gramatista, que debe servir de chivo expiatorio para todas las faltas y pedanterías del estamento y así, sobre todo, apartar la crítica de los mismos gramáticos.³⁴

Lo que trata de hacer Gutiérrez de los Ríos al caracterizar las artes liberales y revalorizar las disciplinas que tradicionalmente se situaban en los lugares más bajos de la escala de valores, es, sobre todo, jerarquizar las profesiones que van unidas a las disciplinas del saber. Señal de ello es el hecho de que se queje de que en la vida social de su época se habían mezclado todas las jerarquías, precisamente porque las artes liberales y las artes de la guerra se habían desacreditado y habían caído hasta el último escalón del prestigio social. Por tanto, el desprestigio inmerecido afecta, al mismo tiempo, a las artes de las que la nobleza sacaba su legitimación, antes de su cortesianización y de la invención de las nuevas técnicas de guerra, y a aquellas de las cuales quiere el erudito sacar su prestigio. Este

33 Ibidem, p. 174.

34 Gutiérrez de los Ríos se extiende mucho en su demostración de la inferioridad de los escritores frente a los pintores. Así, evoca al jurista Cayo, según el cual el escritor depende constantemente del dueño del papel, que se puede comparar con el dueño del suelo, al que le pertenece lo que se siembra o se construye en él. Frente a éste, el pintor alcanza con su obra una independencia tal que le enajena al antiguo poseedor el material y le hace convertirse a él en el nuevo dueño. Cfr. ibidem, pp. 175 y sigs. Esto refleja, sobre todo, un nuevo individualismo del artista plástico, ya acuñado en Italia. Naturalmente desde la perspectiva del escritor o del secretario escribiente se plantean otras escalas de valores. Sólo me referiré a A. de Torquemada, autor de un *Manual de escribientes* (1552), que en su prólogo ve el «oficio de secretario» basado esencialmente en la «ciencia y arte de la Retórica», pero que, debido a numerosas particularidades, es de la opinión de que se trata de «otra ciencia por sí». En su libro se propone establecer sus reglas: A. de Torquemada, *Manual de escribientes*, p. 60.

descrédito también es el responsable de la falta de armonía en la convivencia estatal, que se hace imposible si las disciplinas a las que normalmente les corresponde el honor y la fama están por los suelos y el ocio y las artes del diablo gozan del más alto prestigio. La armonía social, sin embargo, presupone que cada cual obtenga mediante su actividad profesional el prestigio social que le corresponde por el lugar que ocupa su disciplina en la jerarquía: «Para la harmonia y conseruacion de vn Reyno, y Republica, conuiene que cada vno, segun su calidad e ingenio de la profession se le de su grado, lugar, y asiento.»³⁵

La sociedad estructurada de tal forma aparece como estática, pero no se jerarquiza mediante fronteras estamentales, sino, primeramente, mediante la delimitación entre las disciplinas del saber. En esta jerarquía, no es la teología la que merece la plaza universalmente dominante, sino son más bien las artes liberales. Al tomar en su canon ámbitos tan diferentes como la agricultura, el arte de la guerra y la pintura, estas exigen el reconocimiento de su orden de valores. Este orden les da a las artes liberales el lugar de honor y desplaza al más bajo rango a los ociosos y, la mayoría de las veces, poco formados nobles con sus oficios, que en la época eran injustamente honrados. El modelo y criterio para la ordenación jerárquica era la importancia del trabajo intelectual en cada uno de los ámbitos del saber. Cuanto más alta es la parte intelectual de una actividad, tanto más alto aparece su rango. Esto no sólo se corresponde con la tradición aristotélica, sino también con las perspectivas y las pretensiones de los eruditos cuyos intereses representa Gutiérrez de los Ríos.

c) Definiciones y delimitaciones

La expresión «artes liberales» comprende, según lo entendían los romanos, las disciplinas que le convienen a un hombre libre. Juan de Pineda va aún más lejos: para él, se trata de mate-

35 Gutiérrez de los Ríos, *Noticia general*, 112.

rias que deben aprender los hijos de los hombres libres. Lo que está haciendo es derivar el adjetivo «liberales» al mismo tiempo de «liber, a, um», libre, y de «liberi, liberorum», niños. Los intentos de derivación de otros autores se deciden casi siempre por una de las dos posibilidades.³⁶ Pineda piensa precisamente en los niños de los nobles porque, debido a su libertad, se diferencian de todas aquellas personas que viven como sirvientes.³⁷ Para que no tengan que quedarse mudos y sordos en las conversaciones eruditas, debe instruirse a los niños en especial en las materias del Trivio. De forma similar a Gutiérrez de los Ríos, Pineda discute por separado cada una de las materias. Para ello, las define; nombra las partes de que se componen, sus representantes destacados y sus creadores. La forma dialogada elegida por él aligera el tema y permite sopesar y comparar las diferentes opiniones.

Al contrario que Gutiérrez de los Ríos, Pineda no eleva las artes mecánicas al nivel de las liberales, sino que las separa de ellas. La primera y la más baja es, para él, la agricultura; a ella le sigue la caza, que, según Jenofonte, es una invención de los dioses, seguramente una de las primeras del mundo. Se corres-

36 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, p. 176; según el místico A. de Venegas, las artes liberales no parecen derivarse de la expresión latina que significa libre, sino del sustantivo latino que significa niños, «porque estas siete son dignas de ser aprendidas en la edad filial, que es edad de estudiante, porque en la edad de razón tenga el juicio abierto para penetrar las esencias más altas». A. de Venegas, *Agonía del transito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca della son prouechosos*, p. 290; A. de Venegas (Venegas del Busto) vivió de 1493 hasta alrededor de 1572. Dejó sus estudios de teología para casarse, enseñó gramática y literatura en Toledo y se dedicó a estudios eruditos; cfr. también E. R. Curtius, éste dice, citando a Sócrates, que las materias de la enseñanza general sirven de preparación para la filosofía y, citando la carta número 88 de Séneca, dice que las artes liberales no sirven a la finalidad de ganar dinero y que son dignas de un hombre libre: E. R. Curtius, *Europäische Literatur*, p. 47.

37 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, p. 259-280.

ponde con el deseo de recreo y con la obligación de matar para conseguir alimento. El arte de la guerra de los soldados se sitúa en el sexto puesto de la jerarquía de las artes mecánicas. Proporciona gloria terrenal y conduce fácilmente a comportamientos pecaminosos y poco buenos. La pregunta de si la invención de las armas se puede remontar a los «gigantes, que pinta la Escritura, desaforadores de todos y atrevidos pecadores, cual sabemos haber sido Nembroth»³⁸ abre una larga discusión de los dialogantes sobre etimología y la posible concepción cristiana de los gigantes. Aunque con él se pueda conseguir libertad, el arte de la guerra no pertenece, sin embargo, a las artes liberales.

La discusión sobre las disciplinas del saber de Juan de Pineda se sitúa once años antes de la de Gutiérrez de los Ríos y está vinculada a la delimitación tradicional entre artes mecánicas y artes liberales. Sin embargo, las reflexiones de Pineda van más lejos, al menos allí donde tratan cuestiones referentes a la sicología del saber y sobre la problemática de la acumulación de los cargos, la especialización y el universalismo. Puesto que las diferentes disciplinas del saber exigen capacidades intelectuales específicas, cada uno debe dedicarse en especial a la que se corresponda con sus capacidades más destacadas.³⁹ Pineda diferencia las capacidades de memoria, entendimiento e imaginación. Esta última la clasifica dentro del arte poético, del de la prédica, de la medicina curativa, del de la guerra, de la pintura, de la lectura y de la escritura. La invención de las diferentes lenguas del mundo también es obra de la imaginación. Sin embargo, la apropiación y conservación de las lenguas le corresponde a la memoria, mientras que la lógica, la metafísica, la filosofía moral y natural, la teología y la medicina teórica son disciplinas del entendimiento. En los debates que vienen a con-

38 Ibidem, p. 262.

39 Para esto y para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 224 y sig.; cfr. también: Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*.

tinuación se pone de manifiesto, sin embargo, que no es tan fácil emparejar las diferentes disciplinas del saber con las profesiones a ellas unidas. Así, Pineda le exige al predicador que tenga al mismo tiempo imaginación y memoria. En la práctica, pues, el ejercicio de un cargo presupone más de una capacidad intelectual y, con ello, también el dominio de más de una disciplina. A Pineda le resulta difícil conciliar la enseñanza galénica con la compleja realidad de su época.⁴⁰

La adjudicación de capacidades personales a ámbitos específicos del saber hace suponer la exigencia de una vasta especialización, exigencia que, de hecho, plantea Pineda. Sería bueno para cada uno en particular que se dedicase a una única tarea en la que sea especialmente ducho. La diferenciación de las tareas entre el mayor número posible de titulares especializados de los cargos conduce, en las tareas limitadas en el tiempo, a la exigencia de un nuevo funcionario para cada tarea. Así, el pueblo romano era reprendido si elegía dos veces a la misma persona como censor, puesto que cuantas más veces asuma un cargo la misma persona, tantos menos candidatos capaces y dignos parecerán estar a disposición del estado. Es cierto que en el diálogo de Pineda esa opinión de Filabetes es rebatida haciendo referencia al hecho de que la práctica en Roma era distinta y Cayo Mario, por ejemplo, fue cónsul en siete ocasiones. Pero Filabetes conserva los mejores argumentos, pues se apoya en San Pablo y pone el ejemplo de las partes del cuerpo humano cuyas tareas, como ver y oír, han sido distribuidas por Dios y la naturaleza en diferentes órganos, como los ojos y los oídos.⁴¹ En el estado y en la Iglesia, los cargos deberían distri-

40 Él se refiere explícitamente a Galeno. Para ello, también debate qué paisajes condicionan a su vez cualidades intelectuales específicas.

41 Ibidem, p. 216; Filabetes, cuando introduce los miembros del cuerpo, «entre los cuales Dios y naturaleza repartieron los oficios, el ver para el ojo y no el andar, y el oír para el oído y no el oler, y el gustar para la lengua y no el pensar, etc.», hace referencia a la decimosegunda carta a los roma-

buirse de acuerdo con esto: «Como la diversidad de personas en el cuerpo místico, político y eclesiástico requiere diversidad de oficios, así los muchos oficios, muchos oficiales, para ser bien administrados.»⁴² La imagen del cuerpo místico que justifica la distribución del trabajo era en el Siglo de Oro una alegoría usual para representar la armonía de las partes en el conjunto del estado.⁴³

Sin embargo, sería falso tomar al humanista Pineda por un defensor de la mera especialización. Lo contrario es más acertado. Con la misma fuerza con la que aboga por la competencia especializada en una materia y la distribución de los cargos públicos relacionados con ella, también lucha por los intereses universales en el ámbito privado. Para ello, se remite a Plutarco. Según este, el que se dedica a una tarea contemplativa también debe contribuir de manera activa al bienestar del estado, así como el político debe dedicarse contemplativamente a la filosofía para no cometer demasiadas faltas en su actividad. Al igual que nadie debe volcarse exclusivamente en el estilo de vida activo o contemplativo, así, nadie debe limitarse tampoco a

nos, la decimosegunda a los corintios y a los efesios). Ibidem, p. 217; J. A. Maravall les dedica una extensa explicación a las cuestiones del reparto del trabajo en el estado. Cfr. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, t. 2; Maravall ha encontrado la comparación entre el estado y el cuerpo humano ya en el siglo XIV: la lengua y la boca son los abogados; las manos, los caballeros; y los pies, los trabajadores. En una de sus cartas, Antonio de Guevara todavía dice que en la buena república el sacerdote ora, el trabajador ara y el caballero lucha. (pp. 13 y sigs.). Vives y Fajardo, junto al interés por la renovación, también defienden el régimen social tradicional. (p. 412) Pero junto a esto, Maravall ve ya nuevas perspectivas, como el antagonismo entre el orden estamental y las aspiraciones individuales (p. 43), un nuevo prestigio social de la riqueza (p. 116) y el aumento de los altos cargos de la administración, que adquirirían funciones que antes les estaban reservadas al rey y a los nobles. (pp. 452-457, 496)

42 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, p. 72.

43 Cfr. J. L. Abellán, *Historia crítica*, pp. 67 y sigs.

su campo del saber o a su profesión. Ni los médicos ni los juristas deben contentarse con sus profesiones, afirma Pineda, sino que deben intentar aprender también algo de las demás.⁴⁴ La aspiración de universalidad de los humanistas prohíbe claramente una especialización y una limitación profesionales demasiado fuertes. A pesar de la cuidadosa delimitación de las diferentes disciplinas, capacidades espirituales y cargos en el ámbito profesional, Pineda, al postular una dedicación privada a otras disciplinas, consigue que las artes liberales también alcancen una legitimación general.

Así, la especialización profesional parece favorecer precisamente el interés privado por un saber lo más universal posible, pues, al igual que el todo depende de la parte, la parte depende del todo. Según lo documenta Pineda apelando a Aristóteles, esto sirve tanto para las relaciones de las disciplinas del saber entre sí, como para su significado en relación con el estado y sus ciudadanos. Es cierto que, por una parte, el estado tiene prioridad sobre la ciudad, la ciudad sobre el barrio y este sobre la persona particular. Por otra parte, es lo particular lo que forma el origen del todo. Así, los hombres también crean las artes en primer lugar para su propia utilidad, pero con ello sirven al mismo tiempo al estado del que forman parte, el cual representa el conjunto hacia el que ellos se orientan. Por su parte, los cristianos relativizan este conjunto mediante el amor a Dios.⁴⁵ Esa relación dialéctica entre el elemento y la totalidad es precisamente la que también determina en Pineda la relación entre el saber especial de la profesión y la cultura general privada, ya que esta cultura general también debe ser provechosa

44 «Y lo mismo digo del médico y del jurista y de todos los demás, que sabiendo bien la ciencia que profesan, procuren saber algo de las otras.» J. de Pineda, *Diálogos familiares*, p. 226.

45 Los hombres sirven al estado «cuyas partes son, y ella es último fin político y natural para el cual se ordena el bien de las partes, a lo cual añade el cristiano hacerlo por amor de Dios.» *ibidem*, p. 226.

para el saber profesional.

d) Sátira sobre el saber

El hecho de que los mismos eruditos escriban invectivas satíricas sobre sus propias disciplinas da testimonio de que las ciencias y las letras tenían asegurado un puesto fijo en la conciencia de sus representantes y de un amplio grupo de lectores y de que, a pesar de las críticas particulares, gozaban de un reconocimiento general.⁴⁶ No sólo se trata de juegos retóricos, sino también de testimonios elocuentes de la sólida autoconciencia de un cuerpo de eruditos consolidado, que ni siquiera se conmueve ante la reiterada autocrítica. Esto lo demuestra el siguiente testimonio de la primera mitad del siglo XVII en el que un representante universitario de las letras denigra su propia disciplina y actividad. Su presentación detallada de las glorias y miserias de las letras permite suponer un estrecho conocimiento de la materia, pero también una avanzada consolidación de los campos del saber cuya excesiva valoración también ha puesto al descubierto sus partes negativas. Para ello, el autor puede recurrir, sobre todo, a la sátira de los pedantes y a la satirización de otros grupos sociales que ya existían en el teatro.⁴⁷

Se trata de una de las *Cartas filológicas*. *Es a saber, de Letras humanas, Varia erudición, Explicaciones de lugares, Lecciones curiosas, Documentos poéticos, Observaciones, ritos, i costumbres, i muchas sentencias exquisitas* (1634). El autor es Francisco Cascales, «professor humanioris litteraturae», que quiere escribir su carta en contra del saber, la educación y la ciencia y como prueba ingeniosa de su agudeza.⁴⁸

46 Con respecto a esto cfr. también: F. Rico, «*Laudes litterarum*» pp. 41-44.

47 K. R. Scholberg, *Algunos aspectos de la sátira en el siglo XVI*; con respecto al médico cfr.: Y. David-Peyre, *Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature iberique au XVI^e et XVII^e siècle*.

48 Una «prueba de ingenio» «contra las letras y todo género de artes y ciencias», F. Cascales, *Cartas filológicas* 1, p. 35; para lo que sigue ver ibidem, 36-44.

El redactor de la carta se disculpa en primer lugar ante los destinatarios por haber faltado a su cita. Como disculpa por ese plantón dice que estaba sumergido en la lectura de algunos humanistas y que, falto de cualquier recuerdo y de cualquier tipo de capacidad de discernimiento, había perdido su sano entendimiento humano. Esto se convierte para él en disculpa enojosa para la insultante disertación que viene a continuación. El autor se pregunta por el sentido que tienen sus noches en vela, sus cincuenta años de estudios sobre la gramática, la retórica, la poética y el amplio espectro enciclopédico de todas las artes y ciencias. Maldice a los causantes de todos sus males, los inventores de las letras, sin importarle si fueron los egipcios, los pelagos, los etruscos o cadmos, palamedes o trismegistos, o todos juntos. Desesperado, pregunta si las letras son necesarias o útiles para los hombres. Dice que no hay nada que atente más contra la naturaleza humana: su estudio debilita los espíritus, nubla los ojos, dobla la espalda, hace relajarse al estómago y obliga a soportar frío y calor, hambre y sed. Evita la realización de hechos piadosos y virtuosos y roba la libertad. Los que se vuelcan en esos estudios se desfiguran de tal forma que ya casi no se les puede tomar por ciudadanos, sino que hay que considerarlos más bien cíclopes, sátiros o seres del bosque. Algunas de esas figuras están tan afectadas por su saber que creen que el mundo ya hace tiempo que se hubiera venido abajo si no estuviera sustentado por las columnas de las letras.

Contra las letras habla el hecho de que precisamente antes de todos los inventores de las letras hubiera habido innumerables personas que llevaron una vida piadosa y ejemplar. Los romanos se volvieron tanto más inmorales cuanto mejor dominaban la lengua griega. También ha habido numerosos hombres que, sin las letras, fueron extraordinariamente competentes y buenos. Sólo hay que pensar en los druidas de los antiguos franceses que, sin haber tenido nunca el más mínimo contacto con las letras, disponían de un notable saber y en su país se les consideraba incluso como oráculos. Puesto que las «letras»

incluyen la totalidad de la cultura escrita, Cascales también discute los peligros de la transmisión por escrito. Así, le parece una osadía arriesgada fijar enseñanzas por escrito, pues el que escribe sus pareceres ya no los podrá defender: uno los entiende así, el otro así; los unos los corrigen, los otros los deforman; y otros hasta los maldicen. Todo esto lo tiene que soportar el autor sin poder defenderse. Para escapar a esto, Platón no le quiso dar a Dionisio ninguna enseñanza por escrito, que, por lo demás, estarían mejor conservadas en la memoria que por escrito. El gran monje Antonio no sentía ninguna admiración por los letrados y no aprendió nunca las letras, pues el que tiene una buena alma, decía, no las necesita. Y si esto es así para la transmisión por escrito, otro tanto sucede con los saberes que se transmiten. Cascales afirma que los romanos desterraron dos veces la retórica de su ciudad por medio de ordenanzas públicas. Babilonios, egipcios, espartanos y romanos se negaban a aceptar la medicina y los franceses, la jurisprudencia. La filosofía fue criticada por San Pablo por ser engañosa y Tácito calificaba las matemáticas de indignas de confianza. Según Orígenes, la dialéctica sólo tiene las cualidades de los mosquitos a los que, ciertamente, no se les ve volar, pero se sienten sus picotazos. Finalmente, y apelando a autoridades de la Antigüedad, también rechaza la poesía, la aritmética, la cosmografía, la magia, y la totalidad de la artes liberales, porque no conducen a la virtud, sino a la avaricia.⁴⁹

No sólo los campos del saber, sino también las profesiones que les corresponden se convierten en objeto de la sátira de Cascales. Las críticas más virulentas tienen que soportarlas los médicos y los abogados. El médico tiene que aguantar que se le pregunte cómo puede él juzgar desde fuera los complicados procesos que tienen lugar en el cuerpo sin ligereza. El abogado

49 «No nos preparan para la virtud, su interés buscan, jornaleros son, al estipendio anhelan [...] mientras la esperanza de dinero luce, nos entretienen.» Ibidem, p. 44; para lo que sigue cfr. pp. 45-49.

tiene que aguantar que se le acuse de conocer la justicia y, a pesar de ello, defender la injusticia a cambio de dinero. El médico y el representante del derecho son los únicos en el estado a los que les está permitido matar sin ser castigados. Los teólogos son los únicos con los que Cascales se muestra prudentemente reservado. También es benigno con el gramático, al que sólo sabe decirle que primero enseña la lengua, luego se aventura en la historia y, con los versos de la poesía, llega a los límites de su disciplina, que en ningún caso puede mostrar el camino hacia la virtud. Cascales asegura al final de su carta que no quiere ser tomado muy en serio ni apartar a nadie del «gusto sabrosísimo de las letras».⁵⁰

Por lo demás, sus argumentos y ejemplos son, en parte, tan exagerados que convencen al lector de lo contrario. Pero cuando convencen, son al mismo tiempo una prueba del rango y del valor de las letras y de las artes: puesto que exigen mucho trabajo, aparecen como tanto más valiosas. Y las enseñanzas de Platón aparecen tanto más significativas cuando no se las quiere confiar por escrito a Dionisio. Cuando personalidades destacadas o pueblos enteros rechazan las letras, o ámbitos concretos del saber, esto aparece como tanto menos creíble si son conocidos por asignar en otros contextos un gran significado a la educación. Sin embargo, no se trata simplemente de una mala sátira, sino de una ironía. Se entiende que el blanco de la sátira no es adecuado como objeto de la sátira. Se trata pues de una alabanza encubierta de las artes y las letras, pero, en cualquier caso, con una crítica a sus exageraciones que tiene como trasfondo el postulado de la utilidad y que debe ser tomada en serio. El tratamiento lúdico que Cascales hace de los valores de la educación y del saber no sólo es un signo de la autoironía humanista, sino que también es al mismo tiempo una prueba del prestigio de los campos del saber cuya significación social se eleva por encima de toda duda. Pero por otra parte, la sátira de

50 Ibidem, p. 53.

Cascales es un contrapeso positivo a esos numerosos escritos que, públicamente y en un tono serio y argumentativo, hacen propaganda en público de la educación y el saber.

A ese tipo de argumentos pertenecen, como ya se ha visto, la excesiva elevación mítica de los orígenes de las disciplinas del saber; el poner en relación capacidades físicas e intelectuales con materias particulares; la preferencia del trabajo intelectual sobre el manual y, unido a esto, la jerarquización de disciplinas y de las profesiones a ellas unidas; la extensión del ámbito de las artes liberales desde el punto de vista científico-sistemático en Gutiérrez de los Ríos; así como su significación para la complementación del saber especializado en Pineda. Las artes liberales, debido a sus reglas teóricas y leyes, cuyo aprendizaje exige trabajo, aparecen como superiores a los oficios puramente prácticos y a las aún más prácticas artes mecánicas. Incluso pueden transmitir sus baremos a otras disciplinas, como el arte de la guerra, la agricultura y las artes figurativas, incluyéndolas en su ámbito.

2. El sabio

El saber les proporcionaba a sus poseedores prestigio social. El sabio era considerado como la figura ideal y más prestigiosa de los sapientes y es definido de forma característica ante el trasfondo de la concepción clásica, en la cual se compara al sabio con el amigo de la sabiduría, el filósofo. Ahora bien, el concepto de filósofo tiene una dimensión profana que debe conciliarse con la religiosa del teólogo, puesto que, desde el punto de vista cristiano del Siglo de Oro, Dios es el Señor de la verdadera sabiduría. Así, el entendimiento también aparece, por ser lo que el hombre tiene en común con Dios, como sede de la sabiduría humana. El entendimiento aparece en el sabio tan marcado como las pasiones en los muchos ignorantes. Por eso, es posible que aquel que tome a la masa de no sabios por sabia sea en realidad un loco y que el aparentemente loco sea en realidad el sabio. Al fin y al cabo, es comprensible que siempre se intente calificar de loco al otro que es distinto. Pero la sospecha de la locura también puede aplicarse a los eruditos con sus caprichos. Sin embargo, en su representación idealizada, es el erudito el que más se acerca al ideal de sabio.

Puesto que el sabio está caracterizado por su saber, su figura depende de la concepción dominante del saber. Si el saber se entiende como algo dinámico, algo que hay que arrancarle una y otra vez al mundo desconocido, entonces se ve al sabio más como investigador. Frente a ello, la concepción del sabio que tiene como posesión personal una parte del conjunto de los conocimientos se corresponde con un saber estático que no aumenta ni se hace, sino que se aprende y se toma del lugar en donde se encuentra permanentemente. En este caso, según J. A. Maravall, no cambia el conjunto del saber, sino el individuo que se apropia del saber de forma meramente receptiva.¹ Dado que una totalidad del saber entendida de forma estática no se au-

1 Para esto y para lo que sigue cfr.: J. A. Maravall, *La concepción del saber en una sociedad tradicional*, pp. 201-259.

menta, sino que se recopila, copia, transmite y aprende, la investigación no aparece en primer plano: la formalización y la comunicación se convierten en el punto central. Así, el sabio que ha recibido el don del saber, debe transmitírselo al rey, por ejemplo, como consejero y maestro. La retórica, que tiene como tema los medios de comunicación y la transmisión del saber, gana, por tanto, un peso considerable. Las alegorías y los ejemplos en clave también se fundamentan en una pedagogía de la transmisión del saber que entiende éste como el desciframiento de un canon cerrado y según la cual los obstáculos actúan en el aprendizaje de forma estimulante.

El ser sabio también significa tener acceso al libro en el que está escrito el canon del saber ya cerrado. Así pues, la concepción estática del saber tenía que llevar consigo una cultura del libro. La glorificación del libro de los libros, la Biblia, se transmite al resto de los libros, al igual que el prestigio de los teólogos se transmite a los escribanos y a los gramáticos. Puesto que el canon cerrado del saber contiene la totalidad del saber y este sirve, en primer lugar, para guiar el comportamiento de los hombres como seres morales, todo saber es en el fondo sabiduría y el que posee un saber extenso es un sabio. La concepción de un saber estático y cerrado se extiende precisamente en la Edad Media aunque J. A. Maravall hace notar, con razón, que el significado de esta concepción estática todavía se mantendría durante mucho tiempo y dejaría numerosas huellas. Así, por ejemplo, el prestigio del poseedor de la sabiduría no desciende con el comienzo del Siglo de Oro. J. A. Maravall designa el siglo XVI como la época del dominio social de los sabios.²

También desde otro punto de vista totalmente distinto, el erudito humanista y sabio parece seguir trabajando todavía con un concepto estático del saber: a menudo, lo único que hace es complementar el canon del saber teológico escolástico con el de la literatura clásica. Cuanto más intensamente se dedica al

2 J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, p. 605.

estudio de los autores de la Antigüedad, tanto más sustituye él en su autoconcepción la tradición clásica por la religiosa. Es decir, sólo se sustituye o se complementa un canon con el otro. La tradición clásica tampoco se puede aumentar, sino sólo recopilar, copiar, transmitir y aprender.³ Las disciplinas de la comunicación y de la transmisión del saber, como son la pedagogía, la retórica y la gramática, también forman el punto central del interés de un humanista que deriva su prestigio de su trato con los textos y los libros de la Antigüedad. Trabaja con textos que contienen el saber de la Antigüedad para, gracias al nuevo invento de la imprenta, recopilarlos de nuevo y hacerlos asequibles a un público más amplio. El prestigio del libro como reserva del saber clásico se traspassa a él, su poseedor y transmisor.

El sabio se convierte en la copia profana y secularizada del erudito teológico que dominaba en la Edad Media. Como tal, Juan de Pineda también lo separa de los clérigos. Pineda diferencia en principio tres grupos de oficios: el letrado, que debe entregarse con toda tranquilidad al estudio de los libros, el soldado y el representante de las artes mecánicas. Dentro de los tres grupos de oficios nombrados, se diferencian otros seis que van desde un nuevo grupo mundano de la inteligencia contemplativa hasta los representantes del clero. En concreto, Juan de Pineda diferencia entre: «labradores, oficiales mecánicos, la gente de guerra, los letrados seculares, la gente de palacio y los eclesiásticos.»⁴ La aparición de un erudito mundano que saca su sabiduría en primera línea del canon profano, debería ser tomado por el teólogo erudito como una competencia. A continuación, debatiré esta situación de competencia, con atención a la historia de la palabra sabio, que diferencia al sabio del amigo de la sabiduría, el filósofo, que, por su parte, está enfrentado al teólogo.

3 Cfr. A. Buck, *Rezeption der Antike*, pp. 30, 89.

4 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, p. 253.

a) El sabio, el filósofo y el teólogo

Se considera sabio al que encarna en sí de manera sobresaliente la sabiduría. Ahora bien, según Juan de Pineda, el filósofo es el amante de la sabiduría y la disciplina filosófica es la madre de todo el saber en todas las ciencias.⁵ Hay que distinguir, por tanto, entre el que, como poseedor de la sabiduría, es designado en Grecia como «sofos» y en España como «sabio» y el que prefiere el más prudente y humilde nombre de «filósofos», amigo de la sabiduría. Juan de Pineda cuenta que cuando el tirano León le preguntó a Pitágoras por su oficio, éste le respondió que él no quería llamarse fanfarronamente sabio, sino filósofo, lo que significaba que estaba buscando la sabiduría. Así pues, si la filosofía no es más que el anhelo de sabiduría y, según San Agustín, Dios es la misma sabiduría, Pineda saca la conclusión de que el «verdadero filósofo» busca la sabiduría en Dios.⁶

Cristóbal de Villalón da incluso un paso más y presenta a los pensadores de la Antigüedad como falsos filósofos que habían usurpado injustamente la fama de ser sabios: puesto que no podían ni conocer ni temer al verdadero Dios, habría que llamarlos más bien ignorantes, pues el verdadero saber lo forma la doctrina divina de la gracia.⁷ En Villalón, por lo tanto, al igual que en Pineda, el filósofo de la tradición clásica pagana es superado por un «verdadero» filósofo que, al igual que el teólogo, está dentro la tradición cristiana. Con ello, la sabiduría cristiana aparece como superior a la de la Antigüedad.

Esto debe ser tenido en cuenta especialmente por el erudito que se dedica a la sabiduría clásica y al mismo tiempo es teó-

5 Para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 295 y sig.

6 Cfr. *ibidem*, p. 296; con respecto a la concepción agustiniana de «sapientia» y «ciencia» cfr. F. Schalk, «*Spaience*» und «*sagesse*», p. 244; para el significado de la «sabiduría de Dios» en numerosos autores del Siglo de Oro cfr. F. Schalk, *Zur Geschichte von «sapientia» im Romanischen*, pp. 190-192.

7 C. de Villalón, *El scholástico*, p. 88.

logo. Se trata de una prioridad que Ginés de Sepúlveda reconoce muy explícitamente en su correspondencia. No sólo el estudio filosófico de los textos de la Antigüedad, sino también la confrontación con la sabiduría clásica son para él de menor significación que su trabajo teológico. Así, no quiere reclamar para sí mismo el título del filósofo profano y responde muy cuidadosamente a Martín de Oliva. Éste le había escrito que algunos eruditos veían en él - en Sepúlveda - el primer filósofo que había tenido España.⁸ Sepúlveda le da a entender en su respuesta que su saber sólo es limitado y hace referencia a los numerosos talentos filosóficos que la humanidad le debe a España. Asimismo afirma que no quiere tener nada que ver con un cierto tipo de quehacer filosófico. La falsa forma de filosofar se dispersa y pierde el tiempo con juguetes infantiles sin penetrar en el fondo de las cosas. Se refiere sin duda a la disputa escolástica sobre sutilezas insignificantes. La otra forma de filosofar, la correcta, hay que tomarla en serio. Para ser filósofo en el verdadero sentido de la palabra, hay que seguir las huellas de los verdaderos sabios que estudian a Aristóteles e investigan la esencia de las cosas y los principios de la ética. Sin embargo, Sepúlveda se defiende de forma persistente contra el hecho de que se vea en él a un filósofo sólo porque ha comentado a Aristóteles y lo ha traducido al latín. Sólo sus enemigos podrían hacer tales afirmaciones con el fin general de, con tales alabanzas, desacreditarle como teólogo. Por lo demás, dice, el no ver que puede haber personas que se dediquen al mismo tiempo a la filosofía y a la teología es signo de que se posee poco entendimiento. Aduce como argumento contrario que, si se observa a los sabios de la Antigüedad, no se encuentra ni uno que se haya distinguido en un campo concreto sin haber utilizado la valiosa ayuda de las letras y de las demás ciencias, pues todas las disciplinas tienen entre sí una estrecha relación. De esa forma, él

8 Para esto y para lo que sigue cfr.: J. G. de Sepúlveda, *Epistolario*, pp. 161 y sigs.

también ve sus conocimientos en el ámbito de las letras como un mero instrumento para su traducción y comentario de Aristóteles y como medio para profundizar en sus investigaciones y presentar sus resultados de forma perfecta.

Al igual que toda la sabiduría y la literatura clásicas, la filosofía logra en Sepúlveda, ciertamente, un rango importante, pero secundario. Está dispuesto a reconocer que la verdadera filosofía proviene de Dios y que él, como amigo de la sabiduría, tiene que ser, sobre todo, un teólogo; pero, al mismo tiempo, también reclama el derecho a contarse entre los verdaderos filósofos que se confrontan con la problemática de los pensadores clásicos. Así, armoniza sus intereses humanistas y filosóficos con sus aspiraciones teológicas coincidiendo, al mismo tiempo, con la concepción de Pineda del amigo de la filosofía y del verdadero amigo de la filosofía.⁹

9 Haré unas breves observaciones sobre los ámbitos que se le asignan al filósofo en el Siglo de Oro. Según J. Pérez de Montalbán, a su campo pertenecen: «Física Natural, Moral, Económica, Política, y Metafísica», J. Pérez de Montalbán, *Para todos*, p. 30 v. Mientras la física tiene que ver con la naturaleza y sus principios, la filosofía moral trata de las costumbres y de las virtudes y los «Económicos», del comportamiento en la casa y en la familia, p. ej., el del marido frente a la mujer y viceversa; el del señor frente al criado y el de los padres frente a los hijos. La «económica adquisitiua» trata de la consecución y conservación de posesiones con el fin de llevar una vida honrada y autosuficiente. La filosofía política tiene como tema el dominio sobre la ciudad, el estado y el reino, mientras que la metafísica busca el conocimiento de las formas puras y de la esencia de Dios. Cfr. *ibidem*, p. 31 v. Es cierto que los humanistas evitan a menudo la física y encuentran los modelos metafísicos en la religión cristiana. En su lugar, sus escritos discuten con mucha más frecuencia temas de moral, economía y política. Así, con la palabra «filósofo» se designa no pocas veces a un erudito humanista; con respecto a Juan Pérez de Montalbán cfr.: T. Heydenreich, *Gaspar Buessos poetischer Nachruf auf Juan Pérez de Montalbán (1638-1639)*; en lo referente a la polémica que siguió a la publicación de *Para todos* cfr. A. González de Amezúa, *Las polémicas literarias sobre el "Para todos" del dr. Juan Pérez de Montalbán*, pp. 418 y sigs.; J. Pérez de

La diferenciación entre sabiduría profana y religiosa también forma el trasfondo de la contraposición que Pedro Mejía hace entre el «filósofo» como amigo de la sabiduría y el sabio. Al igual que Sócrates, defiende la opinión de que, en el fondo, sólo Dios puede llamarse sabio. Si un hombre se llama a sí mismo «sabio», es que es demasiado presuntuoso. Los hombres sabios, conocedores humildes de sus limitaciones, se designarán a sí mismos como amigos de la sabiduría, es decir, como filósofos, y no como «sofistas o sofos, que quiere dezir sabios»¹⁰ De todas formas, él ve una excepción en la utilización de la lengua en esos sabios griegos que por su extraordinaria sabiduría siguen siendo conocidos como los Siete Sabios. Sin embargo, no critica esa desviación de la utilización general de la lengua que designa a seres humanos como sabios, pues quiere difundir sus enseñanzas y sentencias en lengua castellana para que también el público poco instruido se entere de quién eran esos sabios.

b) Sabiduría y entendimiento

No sólo se encuentran confrontados «el verdadero amigo de la sabiduría cristiana» y «el amigo de la sabiduría clásica profana», sino también diversas escuelas filosóficas, ya destacadas en la Antigüedad, que se pueden hacer compatibles, en mayor o menor medida, con el ideal de sabiduría cristiano.

En Villalón, se diferencia al verdadero filósofo, el estoico, del falso y sólo en apariencia filósofo, el epicúreo. Mientras el último se dedica a las alegrías del cuerpo, el primero le entrega al entendimiento sus preferencias. La verdadera y la falsa sabiduría aparecen, por tanto, en la oposición entre espíritu y cuerpo. La meta de la verdadera sabiduría, que buscan Sócrates,

Montalbán (1602-1638) fue un poeta, dramaturgo y escritor español. Su padre era librero real en Madrid. Pérez de Montalbán trabó allí amistad con Lope de Vega, cuyas obras editó. Estudió filosofía y literatura en Alcalá.

10 P. Mejía, *Silva de varia lección*, p. 789.

Diógenes y Platón, afirma Villalón, es contemplar las obras del espíritu independientemente del cuerpo. Frente a ellos, los epicúreos sólo se interesan por los órganos de su cuerpo, que no pueden reconocer nada; se entregan a los placeres del comer, del beber o de la riqueza que el auténtico filósofo evita en favor de sus conocimientos, ya que, cuanto menos se preocupe el espíritu del cuerpo, tanto mayor será su capacidad de conocimiento.¹¹ Vistas las cosas de esta forma, a Villalón le parece que precisamente la vejez se adecúa para los estudios intelectuales, pues a las incomodidades de este período de la vida también pertenece el que el cuerpo es enfermizo y enemigo de un placer excesivo, justo lo que hay que fomentar en especial para los estudios del espíritu, que, de esa manera, puede especular sobre lo divino y lo humano con mayor tranquilidad y en pacífica contemplación. Los famosos escritos de ancianidad de autores sabios dan precisamente testimonio de la sabiduría de la vejez.

Por tanto, mediante su entendimiento el hombre es grande, incluso cuando el entendimiento sólo le permite poder ver sus debilidades y faltas. Francisco Cervantes de Salazar, en su continuación del diálogo de Pérez de Oliva sobre la dignidad del hombre, reproduce con este propósito un pasaje que contiene la tesis de que se es más sabio y mejor cuanto más exactamente se conocen las propias faltas. Así, el dialogante Dinarco puede hacerle un cumplido al orador que le precede diciendo que ha presentado de manera tan extraordinaria las debilidades y las miserias de los hombres que con su grandioso discurso no ha hecho, en realidad, más que probar la grandiosidad del hombre.¹² A pesar de todo, el entendimiento, que se observa a sí mismo de forma crítica, reconocerá sus propias debilidades y se sentirá corresponsable de las miserias del hombre. La inestabilidad de su propio juicio se expresa, por ejemplo, en el hecho de que en ocasiones lamenta sus acciones al día siguiente. Y tam-

11 C. de Villalón, *El scholástico*, p. 39; para lo que sigue cfr. pp. 42, 49-52.

12 F. Cervantes, ed., *Obras*, p. 51; para lo que sigue cfr. pp. 94 y sig., 98.

bién el que se tiene por sabio está descontento y desea precisamente lo que más daño le hace. Lo que más claramente manifiesta que, en esos casos, el entendimiento está desorientado es la comparación con los animales que, a pesar de no tener entendimiento, en su trato los unos con los otros superan en todas las virtudes a los hombres. Debido a esto, Francisco de Cervantes concluye de que hay que designar como el más feliz de todos al que tenga menos entendimiento para comprender su mísera situación y sus debilidades. A los hombres se les plantea el dilema de que su miseria permanece tanto si saben como si no saben.

Pérez de Oliva en su *Diálogo de la dignidad del hombre*, continuado por Francisco Cervantes de Salazar, ya había planteado la inferioridad del entendimiento humano frente a los animales: mientras el hombre debe buscar la pauta de su vida con un entendimiento inseguro y expuesto al error, los animales saben desde el mismo momento de su nacimiento lo que necesitan.¹³ Por otra parte, en la réplica se presenta el entendimiento como algo digno de admiración. En la enumeración de sus capacidades, se observa una buena parte de optimismo racional: da la vuelta a la tierra, mide los mares y se eleva al cielo, cuyos movimientos calculamos y cuya grandeza vemos. No hay nada tan escondido, remoto o en oscuridad que permanezca cerrado para el entendimiento humano. Mediante la transmisión por escrito se extienden aún más sus capacidades, pues mantienen despierto el recuerdo, preservan las ciencias y amplían el horizonte a lo largo de siglos.

Bajo esta perspectiva, los errores no aparecen como indicio de la imperfección del entendimiento. Sólo son achacables a los vicios, que nublan la clara visión de un entendimiento infalible. Por eso, el que ve con los claros ojos del entendimiento está cercano a esa sabiduría que se destaca y alaba tan extensamente

13 F. Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, p. 425; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 441-444.

como el propio entendimiento. La sabiduría explora el mundo hasta en sus más profundos secretos, conduce a la comprensión de Dios e indica el camino correcto en la vida; actúa de forma moderadora, alumbrando el entendimiento, guía la voluntad, rige el mundo y le señala a cada uno en particular las tareas de su estamento; domina sobre todas las virtudes, enseña la justicia y modera la fuerza. Por eso, los reyes y los príncipes gobiernan con ella. Y no sólo ellos, sino que todos los hombres se rigen por sus reglas y leyes. Una tan extensa alabanza que resalta en primer lugar la grandeza del entendimiento y después, de forma consecuente, el valor de su saber, defiende convincentemente a los seguidores de la sabiduría de todos los ataques: «Con esto me parece, Aurelio, que los sabios están en salvo, fuera del peligro de ser por tus razones su estado condenado.»¹⁴

c) El sabio y los ignorantes

¡Oh hombres mortales! ¿Y para dónde vais tan de tropel borrachos con el vino puro de la ignorancia? Vomítadle, vomítadle, pues no le puede sufrir vuestro estómago.¹⁵

Juan de Pineda condena claramente la ignorancia de la gran masa. La dureza con la que rechaza a los ignorantes se corresponde con la exaltada alabanza con la que, por otra parte, por ejemplo, en Pérez de Oliva, se cubre a los sabios. La masa de los ignorantes se designa con el concepto de vulgo, que para los eruditos humanistas se opone al concepto de sabio.¹⁶

14 Ibidem, p. 445.

15 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 2, p. 147.

16 Con respecto al vulgo cfr.: O. H. Green, *On the Attitude toward the Vulgo in the Spanish Siglo de Oro*, pp. 190-200; W. Bahner, *Die Bezeichnung «vulgo» und der Ehrbegriff des spanischen Theaters im Siglo de Oro*, pp. 59-68; A. Porqueras Mayo destaca en *Sobre el concepto «vulgo» en la edad de oro*, pp. 114-127, las dimensiones positivas del concepto de «vulgo»; hay que señalar el

Puesto que la gran masa, al igual que los animales, se deja guiar por instintos y necesidades corporales, no puede participar de la sabiduría del entendimiento. Así, a Pineda le parece seguro que la masa se deja llevar sin voluntad por los sentidos y, debido a eso, casi no encuentra acceso a lo intelectual.¹⁷ Por eso, hay que distanciarse de ella, pues su saber se limita a groserías y vilezas y no puede presentar ni cultura ni educación.¹⁸ También desde el punto de vista moral, la ignorancia parece reprochable: aunque no es ningún pecado, sí que provoca el pecado y está expuesta a él sin ayuda.¹⁹ La pregunta de si se puede considerar la ignorancia como pecado ya la discutió Tomás de Aquino en su «Quaestio de stultitia». Él ve la ignorancia como consecuencia del pecado original y la caracteriza como desconocimiento en lo referente a la causa suprema. Puesto que depende de la voluntad, tiene un dimensión moral y aparece como pecado del que se es culpable. Al igual que el comienzo de la sabiduría es el temor a Dios - aquí recurre Santo Tomás a Job 28,28 - así, la ignorancia comienza, como todo pecado, con orgullosa arrogancia.²⁰ Cuando Pineda rechaza la ignorancia precisamente en el ámbito religioso, por inmoral, está en consonancia, por lo tanto, con una tradición de pensamiento cristiano que se plantea también como tarea convertir a los ignorantes y redimir a los pecadores.

significado central que tiene en la obra de B. Gracián la oposición entre sabio y vulgo.

17 «Que la gente vulgar se guía por los sentidos, y que alcanza muy poco de lo intelectual.» J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 2, p. 387; como ejemplo aclarativo sacado del ámbito bíblico, Pineda cita a Adán que frente a Eva, entendida como ente sensual y corporal, encarna la fuerza del entendimiento racional. *Ibidem*, p. 387.

18 «gente común, que no sabe más de groserías y vilezas, bien tal como criada sin inteligencia de erudición ni policía intelectual.» *Ibidem*, p. 387.

19 *Ibidem*, p. 147.

20 A. Kraus, *Vom Wesen und Ursprung der Dummheit*, pp.13 y sigs., 16 y sig., 31, 60 y sig.

De ello se deriva para los sabios de Pineda la obligación de instruir a los ignorantes y librarles de los vicios de su ignorancia. Pese a todo el distanciamiento elitista, la instrucción de los ignorantes se convierte en una tarea. Para el sabio que quiere instruir y hacer comprensible su sabiduría, la desviación lingüística de la norma general se convierte en un obstáculo. Por eso, Pineda aconseja elegir la lengua de uso general y la más extendida, que es la más comprensible.²¹ Los ignorantes también pueden encargarle su instrucción a un sabio. En Pineda, Hércules se convierte en la figura alegórica de aquellas personas a quien los ignorantes buscan, toman a su servicio y pagan para que limpie el establo de su entendimiento, semejante al animal, del estiércol de la ignorancia.²² La tarea de Hércules, que aparece como el «varón sabio», es, en primer lugar, preocuparse de los príncipes, pues sus faltas se traspasan a los demás y son peligrosas para muchos. En general, Pineda defiende este argumento: cuanto más importante es el cargo que se ostenta, tanto más importante se vuelve la elección de consejeros sabios que, al igual que Hércules, intenten dejar correr el agua de los sabios consejos sobre el estiércol de la ignorancia. La interpretación alegórica de Hércules demuestra, además, que el saber de los sabios tiene un valor más alto y un mayor poder que la posesión de riquezas.²³

21 «El lenguaje que más corre es el más inteligible.», J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 2, p. 387.

22 «Los hombres busquen, alquilen y compren un Hércules que les saque del establo de su entendimiento brutal el estiércol de la ignorancia.» Ibidem, p. 147.

23 «Que la riqueza es vencida de la sabiduría.» Ibidem, p. 113. Hércules con su astucia puede apoderarse de la cierva, «por más que ella gozase de sus aspas de oro», ibidem, p. 113; también en Boccaccio el hombre sólo pasa del estado de «homo naturalis» al de «homo civilis» a través de la educación. Así, Boccaccio interpreta la figura de Prometeo como «homo doctus» que crea de nuevo a los hombres: A. Buck, *Der Wissenschaftsbegriff des Renaissance-Humanismus*, p. 193.

El hecho de que precisamente los príncipes tengan una influencia especial en el comportamiento de la masa de sus súbditos también es ilustrado gráficamente por Antonio de Guevara en su libro sobre Marco Aurelio: si el rey es cazador, cazan todos; si se interesa por juegos, juegan todos; si le gusta el arte de la guerra, estarán de moda los torneos; no importa que sea adúltero, virtuoso, discreto, atrevido, piadoso o sabio, todos le imitan. Guevara parece seguir la pista de un fenómeno de psicología de masas. Pero ahora no sólo se trata de que la masa del pueblo se identifique con el gobernante y le imite por esa razón. Al sano entendimiento del pueblo le interesa simplemente el favor que el gobernante otorga con especial abundancia allí donde están sus aficiones, repartiendo tareas y apoyo financiero. Así, según Guevara, entre los gobernantes romanos hubo algunos que, de acuerdo con sus intereses, favorecían a los picapedreros, a los sacerdotes o a los marineros y otros que, por el contrario, protegían a los cazadores, joyeros, maleantes, pintores o músicos. El interés de Marco Aurelio, sin embargo, se centró en la sabiduría. Por eso respetaba a los sabios.²⁴ Así, desde el punto de vista humanista de Guevara, encarna el caso ideal del gobernante que, en una posición delicada, se convierte en modelo y promotor de la sabiduría.

El sabio domina, pues, sobre la masa ignorante. Guiado por el entendimiento, se diferencia de esa masa de ignorantes movida por los meros instintos. Sin embargo él, al igual que Hércules, se siente obligado a esclarecerlos y a liberarlos de su conducta entregada a los sentidos y los vicios. Como punto de partida más importante para el trabajo de esclarecimiento que realiza el sabio, aparece en Pineda el gobernante, que, junto con sus consejeros, carga con una especial responsabilidad para con el pueblo. Si es sabio, como el Marco Aurelio de Guevara, entonces en su estado se cultivará la sabiduría y a los sabios les irá bien.

24 A. de Guevara, *Libro áureo de Marco Aurelio*, p. 42.

d) Sabiduría y locura

El opuesto de la sabiduría es, por una parte, la ignorancia, estupidez que se caracteriza por la mera falta de saber y sabiduría. Pero por otra parte, frente a la sabiduría también está la locura que, al contrario de la ignorancia, está caracterizada precisamente por la conciencia subjetiva de un saber que a los sabios les parece falso y extraviado. Así pues, el saber quién es para quién un loco o un sabio depende de las respectivas situación y perspectiva. En este punto, es, sobre todo, una exagerada convicción subjetiva de la certeza de la propia opinión lo que hace ver a los locos en los otros o ser visto como un loco por los otros.

Pero por otra parte, la cuidadosa confesión de la posible limitación del propio saber podía llevar a que la encarnación institucionalizada de la demencia en los bufones de la corte gozara de un especial prestigio social.²⁵ El bufón de la corte restablece los derechos de la razón autónoma en medio de una sociedad autoritaria y guiada por los dogmas. Su especial vestimenta señala su situación excepcional y su «libertad de bufón» que prohíbe pedirle responsabilidades. Sin embargo, se convierte en una figura de grandes valores morales cuando, por ejemplo, es caracterizada por el bufón de la corte de Carlos V, Francesillo de Zúñiga, en su *Crónica* de los años 1517 a 1526. En ella, Zúñiga enumera un catálogo completo de los talentos del buen bufón de la corte. Por lo demás, la *Crónica* expone cómo eran las conversaciones privadas entre el monarca y el bufón de la corte.

Francesillo de Zúñiga conocía a su colega el médico y bufón de corte Francisco López de Villalobos (1470-1549), que no sólo tradujo a Plinio y Plauto, sino que también se hizo conocido por su sintomatología de la sífilis. Más famoso aún fue, sin embargo, como bufón y autor de un *Diálogo que pasó entre un*

25 Para lo que sigue cfr. F. Márquez Villanueva, *Un aspect de la littérature du «fou» en Espagne*, pp. 233-250.

grande deste reino de Castilla y el doctor de Villalobos, en el que aparece él mismo como el «mayor burlador de Castilla».²⁶ Así, el loco, cubierto por el manto de su demencia, se convierte en interlocutor de gobernantes y reyes, situándose con ello a la altura de sus sabios consejeros y educadores. De hecho, no era extraño que se le pidiera consejo para importantes decisiones políticas, puesto que era imparcial y se hallaba por encima de los intereses de la corte.²⁷ Así pues, el bufón de la época del humanismo no tiene nada en común con las inquietantes ilustraciones de la demencia de la Edad Media, sino que se corresponde con los propósitos de la sabiduría humanista que quiere desenmascarar lo absurdo y la obcecación en la vida cotidiana.²⁸ En lo exterior, el loco también se parece al erudito humanista. Es representado a menudo con gafas como las que utilizan los eruditos librescos. Con ello, las gafas se convierten en el símbolo de la mejor visión del espíritu, que ve más allá de la realidad inmediata.²⁹

Teniendo en cuenta las numerosas posibilidades de estructuración que ofrece la figura del loco, no debe asombrarnos que en el Siglo de Oro el tema de la locura fuera apreciado de manera especial. A ello contribuyó, en gran medida, la resonancia que encontró en el ámbito español el *Encomium moriae* (1510) de Erasmo. Entre los primeros testimonios de la reelabo-

26 Cfr. *ibidem*, p. 238; cfr. también «*Diálogo que pasó entre un grande deste reino de Castilla y el doctor de Villalobos*»; según Márquez Villanueva, ambos autores, Francesillo y Villalobos, redactan bajo su gorro de bufones reportajes periodísticos en forma de cartas sobre la vida en la corte, las llamadas «nuevas de corte». Este género encuentra su continuación en las *Epistolas familiares* (1539-1541) de A. de Guevara, a quien la posición de predicador le otorga una independencia comparable a la del bufón de corte.

27 R. Klein, *Un aspect de l'herméneutique à l'âge de l'humanisme classique*, p. 19.

28 *Ibidem*, p. 15; cfr. también J.-C. Margolin, *L'avènement des temps modernes*, p. 662.

29 *Ibidem*, pp. 664 y sig.; con respecto a la figura literaria del loco cfr.: M. Bigeard, *La folie et les fous littéraires en Espagne*.

ración española de los temas erasmistas, se encuentran los *Triumphos de locura* (1521) de Hernán López de Yanguas, que disfrazan las ideas erasmistas con los ropajes de un debate poético medieval.³⁰ También existen relaciones e influencias entre la obra de Erasmo y *Don Quijote*.³¹ Una imitación especialmente celosa del *Elogio de la locura* de Erasmo es la *Censura de la locura humana y excelencias della* (1598) de Jerónimo de Mondragón, la cual reproduce la traducción de páginas enteras del original y da con ello una prueba de la influencia inmediata de Erasmo sobre la literatura de la Contrarreforma que se desarrolla independientemente del Erasmismo como movimiento religioso.³²

Mondragón confronta dos tipos de locuras: de unas se ríe y se burla la masa declarándolas dementes. Estas, sin embargo, son para él dignas de elogio, puesto que le parecen especialmente sabias e inteligentes. Frente a ellas, están las otras, las que la inculta y simple masa popular considera inteligentes y razonables a pesar de que, en realidad, son dementes. Si tenemos en cuenta la oposición que vimos entre el sabio y los ignorantes, la contraposición de Mondragón nos parecerá una continuación consecuente, ya que la masa ignorante no puede, por definición, saber quién es sabio y tenderá, pues, a considerar como sabio al que no lo es. Ya que el autor, en este contexto, se siente más bien perteneciente al grupo de los sabios, con ayuda de su entendimiento, le es posible poner de relieve a los verdaderos sabios, los cuales la masa ignorante, con sus criterios irracionales, siente como extraños y menosprecia burlándose de ellos como de dementes.

30 Cfr. P. Pérez Gómez, (ed.), *Cuatro obras del bachiller Hernán López de Yanguas*; cfr. también E. Asensio, *Heterodoxos españoles en el XVI. Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon*, pp. 302-319.

31 M. Bataillon, *Un problème d'influence d'Erasmisme en Espagne: L'Eloge de la folie*, pp. 136-147; con respecto a la relación de delirio, melancolía y sabiduría de Don Quijote cfr. H. Weinrich, *Das Ingenium Don Quijotes*.

32 J. de Mondragón, *Censura de la locura humana y excelencias della*, pp. 18, 25 y sig. (introducción del editor), para lo que sigue cfr. *ibidem*, p. 49.

Como ejemplo de sabio al que la masa ignorante tiene por demente, cuenta Mondragón una famosa historia sobre Hipócrates. Los habitantes de Abdera le pidieron una vez que curara de su locura a su conciudadano Demócrito, quien sufría de risa convulsiva. Cuando le preguntó a Demócrito por la razón de sus sufrimientos, este le respondió al famoso médico que, puesto que los veía tan llenos de locura, tenía que reírse constantemente de los hombres. Entonces Hipócrates tuvo que darle la razón y comunicarles a los asombrados abderitas algo importante: ciertamente, dijo, le habían llamado para que curara a Demócrito, pero le parecía que los que necesitaban ser curados de demencia eran ellos mismos. Les dejó algunas hierbas que en realidad había recogido para Demócrito y se fue de allí riéndose.³³ Por otra parte, Mondragón ilustra con una referencia a la Biblia que aquellos a los que la masa considera sabios son en realidad los locos, pues, según afirma él, el mundo tiene por inteligentes y sabios a los que pecan y son moralmente corruptos. Pero estos, por muy numerosos que sean, son designados por la Biblia como locos. La masa irracional sólo puede, pues, destacar al irracional, al falso sabio, a quien también le son desconocidos los conceptos morales. Al parecer, en Mondragón aparece como trasfondo la idea platónica que contempla la actuación moral como consecuencia natural del conocimiento correcto.³⁴

Junto a esta confrontación sistemática de sabiduría y locura, Mondragón aporta otros numerosos ejemplos que ilustran, de forma lúdica, erasmica y que no tiene porque ser

33 Ibidem, pp. 50 y sig.; con respecto a la variada recepción de esta historia, también en Huarte cfr. H. Mehnert, *Der Begriff «ingenio» en Juan Huarte y Baltasar Gracián*, pp. 272 y sig., en especial nota 15.

34 J. de Mondragón, *Censura de la locura humana y excelencias della*, p. 53; Mondragón se refiere aquí a las «Cuatro cosas postrimeras» de Dionysios Cartusianus; cfr. también, M. Kruse, *Sagesse et folie dans l'oeuvre des moralistes*, pp. 121-137.

tomada en serio, las ventajas de la locura, aparente o verdadera, frente a la sabiduría. Así, aquellos que a la masa le parecen locos son especialmente sabios porque no se preocupan constantemente por la comida, la bebida, el vestido, el honor, la gloria y la opulencia. Sin embargo, esta es la ocupación de aquellos que la masa del pueblo considera sabios. Con ello viven en tal intranquilidad que hay que considerarlos como los verdaderos locos.³⁵ También en otros aspectos les va mejor a los locos que a los sabios: así, en una discusión, incluso con los más sabios y los más formados, siempre prevalecen y tienen la última palabra. No se les puede vencer con argumentos. Y también los príncipes prefieren hablar con ellos a con los sabios.

Finalmente, están más contentos y son más felices que los llamados sabios, quienes, como eruditos, sacan a la luz con esfuerzo y sudor y a lo largo de días y noches de trabajo invenciones, artes y ciencias para la posteridad y con ello, se dejan consumir por su insaciable ansia de gloria, una verdadera locura. Quizás, filósofa Mondragón, es precisamente una pequeña dosis de locura la llave de la felicidad. Así, cita el ejemplo de un hombre que consideraba como suyos todos los barcos que atracaban en el puerto de su ciudad. Su tratamiento les fue encomendado a buenos médicos. Después de que éstos tuvieran éxito, el paciente aseguró que nunca había sido tan feliz como antes de su «curación». Al fin y al cabo, aquí se expresa el maravilloso poder de la locura, que consigue hacer ascender a un hombre de baja condición desde la masa ignorante del pueblo a la riqueza y al poder. Incluso en estos ejemplos en que se contraponen las figuras del sabio y del loco, juega un papel importante la variación de criterios a la hora de juzgar, es decir el cambio de perspectivas entre el ser y la apariencia, así como las distintas posiciones de los individuos y del vulgo. Con ello, se abre camino a una interpretación sociológica de la conjetura de

35 J. de Mondragón, *Censura de la locura humana y excelencias della*, p. 153; para lo que sigue cfr. pp. 167, 177, 180, 184.

Mondragón. Es casi seguro que quiere, por una parte, criticar la exagerada búsqueda de la fama y la falsa presunción de aquellos que son vistos como sabios. Entre ellos, también se encuentran muchos de sus colegas humanistas. Pero por otra parte, también intenta demostrar que no se califica como sabio al que lo es, sino al que la gran masa ve como tal. La falsa evaluación de la masa ignorante es la que le posibilita al erudito lector humanista, que no es considerado como sabio, sentirse como un sabio despreciado en una masa ignorante. Pero puesto que el que es despreciado como sabio y tildado de loco es en realidad muy virtuoso, feliz y, de hecho, superior a los otros, al sabio despreciado puede tenerle sin cuidado que la masa ignorante vea en él a un loco. Con seguridad, no es exagerado ver en este esquema de pensamiento una respuesta sublimada del erudito humanista, idealizado en la figura del sabio, al hecho de que todavía no se le hubiera otorgado en todas partes el reconocimiento que él reclamaba para sí.

Frente a esta posición, en la *República literaria* (1655) de Saavedra Fajardo, publicada mucho más tarde, la locura no aparece como opuesta a la sabiduría, sino como atributo de un estamento erudito saturado y, sobre todo, universitario, cuyos caprichos y manías se pintan de forma cariñosa. Seguramente, con ello se enderezan numerosas extravagancias de los eruditos y se hieren a propósito las exageradas vanidades de los representantes especializados. Sin embargo, falta el ímpetu luchador con el que Mondragón, en algunos pasajes, quiere elevar la sabiduría y desenmascarar la ignorancia.

Saavedra Fajardo lleva a su lector ante un magnífico edificio. Resulta tratarse de la «casa de los locos», cuya tarea, sin embargo, es más la distinción que la curación de sus ocupantes.³⁶ En esta casa no se le impide a nadie que realice de sus cabriolas. En la entrada, uno de los dos porteros intenta resolver en una pizarra la cuadratura del círculo. En una de las grandes salas, se

36 Para lo que sigue cfr. Saavedra Fajardo, *República literaria*, pp. 77-80.

encuentran los alumnos de Raimundo Lulio dibujando algunos círculos con los que piensan que podrán recopilar en poco tiempo los principios de todas las ciencias. Otros dirigen toda su atención y sus preocupaciones a leer en piedras y medallas que el tiempo ya desgastó o a visitar ruinas de edificios. Otros, en cambio, hacen listas, traducen, comentan y reconstruyen versos con lo que, pese al intensivo trabajo, la obra siempre permanece como algo ajeno, siendo propio sólo el esfuerzo. Algunos estudian en profundidad florilegios y recopilaciones de sentencias de los más diferentes autores, hechas para aquellos que son demasiado perezosos para leer por sí mismos, pero, junto con el contexto, también les quitan la brillantez a las sentencias. Algunos aprenden aforismos a toda prisa para poder parecer eruditos si se presenta la ocasión. También persiguen esa meta los que sólo se aprenden el título de los libros y le echan una mirada al contenido. Después exhiben vanidosamente en todas las conversaciones sus capacidades científicas.

En otra sala, se encuentran gran número de filósofos cuyos constantes estudios les han dejado totalmente indefensos. En la búsqueda de la felicidad, les fue a ellos peor que a todos los demás, pues, para poder apreciar mejor la especulación, algunos se habían sacado los ojos, otros se habían cortado la lengua; muchos habían renunciado al vino y a otros placeres. Sus doctrinas son desde todos los puntos de vista totalmente contrapuestas. Así, algunos consideran que la sustancia del alma es el fuego; otros, el aire, la armonía, el número, la luz, el aliento o el espíritu. El narrador, aturdido por las notables locuras, entra en la siguiente sala, donde encuentra a Galeno, quien se dedica a la anatomía y se dispone precisamente a seccionar las cabezas de príncipes en cuyos cerebros, a diferencia de en las del resto de los hombres, faltan la capacidad de juicio y la memoria. Se somete a la más seria crítica el ansia de gloria de aquellos que, si bien son celebrados como eruditos, sacrifican el conocimiento de su propio yo al de su disciplina. Es cierto que

van por la ciudad honrados como sabios y expertos en sus disciplinas, pero no saben nada sobre sí mismos.³⁷

Con esto, se pone de manifiesto que Saavedra Fajardo escribe en una fase tardía del humanismo en la que el uso subjetivo del saber tiene preferencia sobre la reelaboración de materiales externos. No debe considerarse como sabio al que no sabe nada de sí mismo. Incongruencias en el mundo de los eruditos, falsas vanidades, excentricidades, tal como las presenta Fajardo en esa casa de locos que se asemeja a la universidad, son vistas desde la perspectiva cómica y ridícula. Con ello, muchas actividades de las disciplinas concretas aparecen privadas de sus altas aspiraciones y reducidas a sus principios básicos, que a veces, en su trivialidad, son ridículos. Esta crítica, que se sirve en parte de la tradicional sátira de eruditos, no sólo es una sana reacción a la sobrevaloración humanista del saber, sino que también sirve para restarle aliento a un cuerpo de eruditos demasiado engreído.

Para terminar, hay que dejar claro que de la misma manera que Saavedra Fajardo designa como loco a ese engreído y falso cuerpo de eruditos, Mondragón lo hace con la sabiduría de los que son erróneamente reconocidos como sabios por la masa. Mientras que para Saavedra Fajardo la responsable del malentendido es la falsa comprensión de la erudición que tienen los mismos eruditos, para Mondragón, el responsable no es el sabio, sino la masa ignorante. La crítica sirve en ambos casos para defender las justificadas aspiraciones de la sabiduría y de la erudición.

e) El sabio como erudito

La difícil posición del sabio, entre la teología cristiana y la filosofía clásica, su preferencia del entendimiento sobre las pasiones, su aislamiento frente a la masa ignorante, que él con-

37 «Mui preciados de sabios i entendidos en las materias externas, sin saber nada de sí mismos», *ibidem*, p. 94.

sidera tan loca como ella a él, todo esto caracteriza al sabio, pero también al erudito humanista tal y como lo presenta Vives, quien no ve al humanista encarnado en el orador o el poeta, sino en la figura del erudito. Por eso, le da mayor valor a la adquisición de saber que a la formación lingüística formal, la cual, sin embargo, también considera importante. Vives pone su atención sobre todo en un proceso de aprendizaje del erudito humanista que no acaba nunca.³⁸

Puesto que A. Buck extrae convincentemente la concepción que tenía Vives del erudito humanista de la reflexión final que éste hace sobre los *Libri de disciplinis*, acabados en 1531,³⁹ nos referiremos en primer lugar a ese texto de Vives para después, como complemento, tratar con detalle otros dos textos. En cualquier caso, y a pesar de que existen numerosos paralelismos, esos textos se refieren más al sabio y a aquel que, como erudito, busca el camino hacia la sabiduría que el texto analizado por A. Buck: «De vita et moribus eruditi», sacado de *De disciplinis*.

El erudito de Vives es designado con la palabra latina «eruditus», que se utilizaba desde Cicerón para calificar al intelectual culto.⁴⁰ La palabra se utiliza para la figura abstracta de un erudito cuyos compromisos institucionales concretos que-

38 Cfr. A. Buck, *Juan Luis Vives' Konzeption des humanistischen Gelehrten*, p. 12; con respecto al hecho de que Vives se oriente más por las cosas que por las palabras, cfr. C. G. Noreña, *Juan Luis Vives*, p. 146; Juan Luis Vives (1492-1540) era de procedencia judía; en 1511, fue a París; en 1512, se trasladó a Brujas, donde permaneció, salvo algunas interrupciones, el resto de su vida. Enseñó como preceptor, una actividad que también le llevó a Inglaterra, y como profesor en la Universidad de Lovaina, donde trabó amistad con Erasmo.

39 J. L. Vives, «De vita et moribus eruditi», en: *Opera omnia*, t. 6, pp. 416-437.

40 En Cicerón, los adjetivos de orientación estética tienen un significado parecido: «politus», «urbanus» y «humanus», p. ej., están en contraposición con el incompleto y poco culto «rudis». Frente a esto, la palabra «literatus» designa al conocedor de los libros. Cfr.: H. Altevogt, *Der Bildungsbegriff im Wortschatz Ciceros*, pp. 79 y sigs.

dan en Vives abiertos.⁴¹ Uno se lo imagina estudiando, rodeado de libros en un estudio.⁴² En él, sin ser molestado por influencias exteriores, redacta sus escritos con calma estoica y con ese equilibrio que no puede ser turbado por ninguna pasión.⁴³ La actitud estoica también es en Vives la base de la integridad moral del erudito, que se pone en peligro siempre que este aspira al dinero o a la fama. Su moral y su honradez científica deben formar la base de una república ideal de eruditos, es decir, una unión de humanistas en ideales y actividades comunes cuya representación ya había surgido en Italia como «Politia literaria», «urbana conversatio» y que, en los *Antibarbari* de Erasmo, lleva el nombre de «Res publica literaria».⁴⁴ La moral del erudito

-
- 41 Con respecto a la variedad de los oficios que desempeñaban, por ejemplo, los eruditos alemanes en el siglo XVI cfr. E. Reicke, *Der Gelehrte in der deutschen Vergangenheit*. Iban de ciudad en ciudad como «poetas», eran maestros, párrocos, juristas, médicos, profesores, bibliotecarios, archiveros, educadores de príncipes, alcaides de castillos, matemáticos de la corte, etc., o, también, correctores en imprentas. *Ibidem*, pp. 66 y sigs.
- 42 El erudito en su estudio es un motivo de las artes figurativas que sirve al enseñoramiento del hombre intelectual y su entorno de vida. Aparece, por ejemplo, en las letras adornadas del frontispicio de los libros a partir del siglo XV en Italia. La imagen primitiva del «studiolo» humanista es San Jerónimo en su habitáculo. Cfr. A. Chastel, *Der Mythos der Renaissance*. 1420-1520, pp. 167 y sigs.
- 43 Con respecto a los rasgos estoicos del erudito cfr. A. Buck, *Juan Luis Vives' Konzeption des humanistischen Gelehrten*, pp. 18 y sig.
- 44 Vives utiliza las expresiones: «consensus», «conuentus doctorum» y «literaria ciuitas». Según F. Schalk, la idea de una comunidad de humanistas encontró un amplio eco y se puede ver también en el tratado *El scholástico en el cual se forma una academia República o Escolástica Universidad de Villalón*. Cfr. F. Schalk, *Von Erasmus' Res publica literaria zur Gelehrtenrepublik der Aufklärung*, p. 155; A. Buck ve en la idea de Vives de una unión de eruditos en afecto mutuo una respuesta al carácter pendenciero de los humanistas y sus polémicos enfrentamientos, pero también una declaración de lucha contra los pseudodialécticos de la empresa científica medieval, que no era libre y necesitaba una reforma. Cfr. A. Buck, *Juan Luis Vi-*

también es una condición necesaria para la meta moral de sus estudios. Su concepto de sabiduría tiene un carácter socrático, puesto que el conocimiento debe ser útil para el propio yo y servir a la educación.⁴⁵ De esa forma, el sabio no debe despreciar al ignorante, sino ayudarlo.⁴⁶

Vives, en el 9º capítulo del 4º libro de su *De concordia et discordia*, que lleva el título «De dignitate et officio sapientis», intenta establecer una mediación entre la serenidad estoica del sabio y su tarea moral de educar al ignorante.⁴⁷ Al comienzo del capítulo, destaca la dignidad y el rango del sabio: cuando, tras muchas equivocaciones, se ha liberado del dominio de sus pasiones y ha avanzado mucho en la ascensión a la cumbre de la sabiduría, ofrece la expresiva imagen de una divinidad que mora entre los hombres. Desde la alta fortaleza de la razón, mira hacia abajo, hacia los que vagan errando, hacia los que deben luchar en la terrible tormenta como entre ásperas rocas. Vuelto hacia sí mismo, está muy por encima de los demás, con sus penas y preocupaciones. Él se diferencia de ellos como el que ve se distingue de los ciegos o el sano, de los enfermos. Se siente como alguien que ha salido de la tormenta y ha llegado a un puerto seguro y va a ayudar, tanto como pueda, a los otros que todavía nadan en el oleaje. Como un náufrago que ya ha llegado a la playa salvadora, volverá al agua para tender su mano y traer a los otros a tierra; pues a los sabios les son extra-

ves' Konzeption des humanistischen Gelehrten, pp. 16 y sig.; no en último término, se pone aquí de manifiesto el pensamiento utópico de que el saber no remite a tratados pedagógicos, sino que también utiliza comunidades y estados para bosquejos ideales. Con respecto a esto cfr.: A. Buck, *Die Funktion des Wissens in drei Utopien der Renaissance (Morus, Rabelais, Campanella)*, pp. 361-371.

45 En cuanto al pensamiento socrático de Vives cfr.: B. Gómez Monsegú, *Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*, pp. 57 y sig., 60, 104.

46 *Ibidem*, pp. 105 y sig.; aquí, B. Gómez Monsegú se refiere al escrito de Vives *De concordia et discordia*.

47 J. L. Vives, *De concordia et discordia*, en: *Opera omnia*, t. 5, pp. 367-373.

ñas la rivalidad y la envidia. Él se dignará con gusto a conducir también a los otros allí donde él mismo ya ha llegado. De todas formas, al hacerlo, tendrá especial cuidado de no volver a caer él mismo en las revueltas olas del océano.

Así, de forma muy expresiva y pródiga, Vives expresa tres cosas al comienzo de su capítulo: en primer lugar, el alto rango del sabio; en segundo lugar, su elevación, guiada por la razón, sobre la masa de los otros, ignorantes y llevados por las pasiones; y, en tercer lugar, su tarea, que consiste en ayudar a esos otros. Su colorida pintura de la situación de los sabios recuerda al mito platónico de la caverna, en el cual el sabio asciende desde las profundidades subterráneas hacia la luz del sol, para después transmitir el conocimiento racional adquirido a los habitantes de la caverna. La alta estimación platónica de los conocimientos del sabio guiados por la razón se complementa en Vives con la eliminación de las influencias perturbadoras de las pasiones que postulaba la escuela estoica.

Vives amplía su modelo de pensamiento enriqueciéndolo con nuevas perspectivas e ilustrándolo con ejemplos. Así, es un mérito de la razón elevar a los sabios, como una feliz divinidad terrenal, por encima de la agitación de la gran masa.⁴⁸ En la elevación espiritual del sabio, reinan la paz y la tranquilidad, puesto que, cuanto más alto está algo, tanto más difícil es que lo alcance la intranquilidad de la tierra. Por eso y porque lleva todas sus posesiones consigo mismo, no se le puede dañar o molestar. No se enfada cuando es atropellado y empujado. Las enemistades le dejan indiferente. Vives toma aquí una comparación de Tertuliano, según la cual, una lanza arrojada hacia un hombre valiente vuelve hacia quien la ha arrojado. Y se remite a

48 «Et sapientis hominis mens, tamquam terrestre quoddam numen felicissimum, altior est motibus atque agitationibus, quibus expositi sunt atque obnoxii sensus hominum rudiorum, effictorque divinae illius naturae ac aemulus, non aliter injuriam sibi posse fieri arbitratur, quam Deo, cui nihil potest suum adimi.» Ibidem, p. 369.

Sócrates quien, sí admite que sus enemigos le puedan matar, pero no que le puedan ofender. El sabio, según Vives, está protegido por la tranquilidad estoica como por un escudo que le otorga serenidad e inmutabilidad. Nada le hace dejarse llevar por los afectos en sus acciones ni bajar de su alta cima, ni siquiera la ira. Este alto significado quiere ver Vives en la sentencia que pronuncia César ante un tribuno de la plebe: «¡Nunca conseguirás ganarte la ira de César!»⁴⁹ Naturalmente, según Vives, hubiera sido mejor que César, como sabio, les hubiera dicho a sus conciudadanos que no merecían su ira porque es indigno que el sano se enoje con el enfermo o que el sabio lo haga con el loco.

Así pues, el sabio no sólo se caracteriza por su saber o su entendimiento, sino también por su ética: según Vives, esto se manifiesta cuando, con serenidad estoica, no se deja perturbar por la adversidad de la vida cotidiana, manteniendo siempre la tranquilidad que necesita para sus estudios. Señal de ello es también el reconocimiento de su obligación moral de instruir a los ignorantes. La instrucción, por su parte, presenta una dimensión moral, pues no sólo tiene el objetivo de transmitir saber a la masa ignorante, sino además la obligación de mejorarla moralmente.

En otro escrito, traducido al español por Francisco Cervantes de Salazar, el concepto del sabio de Vives aparece unido de forma más concreta a la vida práctica del erudito: *Introducion i camino para la sabiduria, donde se declara que cosa sea, i se ponen grandes avisos para la vida humana* (1554).⁵⁰ Puesto que Vives

49 Vives hace notar que la frase fue pronunciada en un contexto bastante menos elevado. César, tras la expulsión de Pompeyo de Italia, se sentía tan poderoso que consideraba a los menos poderosos indignos de su ira. «Nunquam efficies, inquit, ut iram Caesaris mereare.» Ibidem, p. 372.

50 A continuación, citaremos la traducción al español de *Ad veram sapientiam introductio*. F. Cervantes de Salazar la compuso en 1554 con algunas observaciones y adiciones: *Introducion i camino para la sabiduria compuesta en la-*

quiere con este escrito señalar el camino hacia la sabiduría, debate numerosos temas que ya nos hemos tratado en este capítulo en relación con la figura del sabio. Así, pregunta por la relación entre el sabio y la masa ignorante, por la relación entre entendimiento y pasión, entre locura humana y sabiduría divina, así como entre religión cristiana y saber pagano clásico. Este catálogo de temas se complementa con recomendaciones para el estudio y la lectura. Puesto que resume los más importantes aspectos para la caracterización de la figura del erudito y de su correlato ideal, el sabio, será presentado brevemente a continuación.

El sabio debe mantener la distancia con la masa ignorante, debe mantenerse alejado del «parecer popular»⁵¹ y contemplar con escepticismo lo que la masa ignorante aprueba con gran entusiasmo, pues ésta no es más que un gran maestro de errores, ya que habla sin reflexionar al buen tuntún como si estuviera loca. Así, la verdadera sabiduría permanece cerrada para ella. El primer paso hacia la verdadera sabiduría, afirma Vives, es el conocimiento del propio yo. Este se articula en el cuerpo y en el alma inmortal, la cual se compone a su vez de una parte racional y semejante a Dios y de un ámbito animal, el de los afectos, que deben ser vencidos por el sabio. Así, a los sabios se les reconoce precisamente porque evitan pasiones como la ira. Por el contrario, lo que debe buscarse es la sabiduría de la parte del alma guiada por la razón a la que deben llevar la erudición y el saber. Para ello, es importante elegir las disciplinas correctas. La sabiduría es inalcanzable para aquellos que se dedican a las artes prohibidas, como, por ejemplo, «chirromancia, pyromancia, necromancia, i la astrologia judiciaria».⁵²

tin, como va ahora por Juan Luis Vives, vuelta en castellano con muchas adiciones por el mismo Cervantes.

51 *Ibidem*, p. 1.

52 *Ibidem*, pp. 22 y sig.; cfr. también, pp. 3, 21, 44.

Las opiniones de los filósofos clásicos y de los herejes que se oponen a la fe cristiana tampoco son provechosas para la sabiduría y deben ser rechazadas. No aportan nada a una sabiduría entendida de forma cristiana que ve su contrario en la «ignorancia» y que se entiende a sí misma como «verdadera ciencia, una divina sabiduría, dada por Dios, en la qual están escondidos, todos los thesoros de la ciencia i sabiduria.»⁵³ El saber religioso de la teología tiene, por tanto, una clara prioridad sobre los terrenales. Medida con el modelo de la divina, la sabiduría humana parece hasta locura: «La humana sabiduria, que es lo que hombres saben, si se coteja con la religion, que es la sabiduria para servir a Dios, es cieno i pura locura.»⁵⁴

Vives, al igual que otros autores y de forma consecuente, hace tanto hincapié en su tesis de la superioridad del saber cristiano frente al profano que finalmente éste no sólo aparece como inferior, sino que incluso acaba siendo descalificado por loco.⁵⁵ Así se ve cómo Vives quiere que se reparta el peso. Al defender con tanto ahínco el rango de la teología, hiere, sin embargo, aunque seguramente de forma involuntaria, el prestigio del saber profano cuyo valor destaca en otros pasajes de la misma obra. En ellos aclara, por ejemplo, la definición de las «buenas artes» como «humanidad» diciendo que hacen más humano, cortés y tratable al que dispone de ellas. Francisco Cervantes de Salazar, en una observación explicativa, añade que también se las llama «artes humanas» porque ayudan en el trato con los hombres al que las utiliza correctamente.⁵⁶

Independientemente del contenido religioso o profano del saber, Vives debate los métodos para su adquisición. Diferencia

53 Ibidem, p. 25.

54 Ibidem, p. 49.

55 Con respecto a la superioridad del saber cristiano en Vives y el significado que con ello se deriva del buen actuar cfr. E. F. Rice Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, p. 161.

56 J. L. Vives, *Introducion y camino para la sabiduria*, p. 79.

tres clases: la comprensión intelectual, el almacenamiento en la memoria y, finalmente, el aprendizaje cuidadoso,⁵⁷ al que Vives le otorga una significación muy especial, pues nunca está terminado: comienza con la vida y acaba con ella. Vives no quiere reconocer una existencia en la que no se aprende nada.⁵⁸ Con ello el aprendizaje puede referirse a materias del saber, a hablar y a actuar correctamente. El estudio de los diferentes y lo más numerosos posibles campos del saber y la lectura de los consejos de hombres sabios que guían hacia la correcta actuación aparecen en un primer plano.⁵⁹ Vives da para este estudio instrucciones detalladas. Presenta en particular cómo deben reorientarse las necesidades corporales del comer, del beber y del descanso de acuerdo con las exigencias del estudio: así, antes de irse a dormir, debe leerse, o hacerse leer algo entretenido. Ha de evitarse el vino, ya que debilita las fuerzas y destruye la memoria. Si se quiere aprender algo de memoria, hay que leerlo tres o cuatro veces antes de irse a dormir e intentar recordarlo nada más levantarse.

La lectura y la actividad literaria no pueden faltar ningún día, pues aumentan el saber, la capacidad de juicio y la virtud. Hay que escribir constantemente, traducir o anotar algo. Hay que escribir al menos cada tres días una carta a alguien que, a su vez, responda. Así, se puede practicar el propio estilo de escritura que enseña a hablar bien. También la lectura puede contribuir a mejorar el propio estilo al escribir y al hablar. En cualquier caso, cuando se escucha a alguien hay que atender más al sentido que a las palabras. Al escuchar y al leer, si no se quiere perder tiempo y trabajo, siempre es obligada la atención.

57 Ibidem, p. 26; los humanistas italianos también recomendaron a menudo reglas para el estudio erudito, cfr., p. ej., *De triplici vita* (1501) de Ficino.

58 «Al estudio no se ha de poner termino; con la vida se ha de comenzar, i con la vida se ha de acabar, porque lo demas que se vive sin estudio, no es vida.» J. L. Vives, *Introducion i camino para la sabiduria*, pp. 33 y sig.

59 Para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 30-33.

Un buen ejercicio de memoria es, por ejemplo, si se cuenta a los amigos lo oído y leído en latín y después en la lengua nativa. Para la lectura, hay que elegir sólo los buenos autores. Entre ellos también se cuentan los textos de autores clásicos que presentan con muchos ejemplos las virtudes de los paganos que tiene que imitar un cristiano. En cuanto a la cuestión de la elección de las lecturas, Francisco Cervantes hace dos largas observaciones que, en lo que respecta al enjuiciamiento de la literatura ficticia, concuerdan ampliamente con las opiniones de Vives. Su crítica se dirige a las novelas de caballerías que aminoran el interés por libros piadosos y contemplativos. La lectura del *Amadís* corrompe a las muchachas jóvenes y les hace desear cosas peores de las que se les hubieran podido ocurrir en su vida en el trato con otros. Creen ser una segunda Oriana y quieren que un Amadís les haga la corte y olvidan con ello su oración y sus obligaciones. A los lectores masculinos, los libros de caballerías también les conducen únicamente a malos pensamientos. El autor lamenta que sean tan populares entre la gran masa del pueblo, tanto más porque también hay otros libros a su disposición.

En la actualidad, dice, hay un número más grande de libros interesantes en castellano que nunca, escritos recientemente o traducidos del latín o del griego. Francisco de Cervantes recomienda claramente esos libros que él y sus amigos humanistas escriben. No sólo tienen un valor moral, sino que incluso preparan el terreno para intereses teológicos: «I lo que mas es, que de aqui vendrian luego como mas sabiamente enseñados, a leer los sagrados, que particularmente tratan de nuestra salvacion.»⁶⁰ Francisco de Cervantes justifica, pues, los libros de los humanistas como preparadores del camino para la literatura religiosa. Así, puede hacer propaganda sin caer con ello en la sospecha de querer colocar la sabiduría clásica en el lugar de la cristiana.

60 Ibidem, p. 26.

Así pues, los debates de Vives sobre el erudito que se encuentra en el camino hacia la sabiduría unidos a las observaciones de Francisco Cervantes sobre los consejos para el estudio y para la adquisición del saber, llevan de manera consecuente a las recomendaciones para la lectura. En esa medida, el final de este capítulo sobre el saber, su significado, su estudio, y sus representantes conduce al tema del siguiente, que afronta la cuestión del libro, sus autores y sus lectores.

3. Resumen

Los representantes eruditos del saber se esfuerzan, pues, según se ha mostrado, por hacer propaganda de la erudición, que es el objeto y la meta de sus estudios. Esto lo consiguen destacando el significado del saber, en especial del saber en las artes liberales y en la formación literaria. Precisamente porque la realidad no se corresponde en absoluto con las representaciones ideales, es por lo que son tan frecuentes y necesarias las propuestas de reforma y los modelos utópicos de una «res publica» literaria. Las idealizaciones culminan en la figura del sabio que, guiado por la razón y orientado hacia la erudición, mira desde su alta atalaya hacia los muchos ignorantes que, debido a su incultura, no pueden más que desconfiar de él y tenerle por loco. Él se plantea como tarea el instruirlos. Se ve sin dificultad que esta figura es con la que se pueden identificar los eruditos, ya que el prestigio de una disciplina del saber se transmite a sus representantes y la valoración de las artes liberales y de las letras también es un indicio para la valoración del erudito humanista. Su objeto son los «estudia humanitatis», gramática y retórica, es decir, materias de las artes liberales, que él amplía con las disciplinas de la poesía, historia y filosofía moral.

Para dejar claro el significado de las artes, Vives y Gutiérrez de los Ríos resaltan los esfuerzos que costó su invención. Se partió de los experimentos, se formularon reglas y se reunieron las reglas en artes. Los esfuerzos se dirigieron al principio a satisfacer las necesidades vitales del cuerpo y sólo después se llegó a las más altas disciplinas que se refieren al espíritu. En este contexto, la escritura y el habla le parecen a Vives de especial importancia, puesto que forman la base para la transmisión de la Antigüedad Clásica. Gutiérrez de los Ríos llama la atención sobre el hecho de que las disciplinas se desarrollaban en la medida en que sus representantes eran favorecidos por el rey. El hecho de que una «ars» presuponga unas reglas es lo que la diferencia del simple oficio, una función que, por ejemplo, de-

sempeñan normalmente los cortesanos. Con ello, se plantea una jerarquización de las artes a la que se traspasará la preponderancia del espíritu sobre el cuerpo. De ahí se deriva la inferioridad de las artes mecánicas, en las que tiene mayor peso el trabajo manual, frente a las artes liberales, en las que predomina el trabajo intelectual. El erudito o gramático humanista no puede más que encontrar su autoafirmación en tal valoración de las artes, pues esta valoración ya no jerarquiza la sociedad utilizando las fronteras estamentales, sino según las fronteras de las disciplinas del saber y sus correspondientes oficios.

Si en esta jerarquía las artes liberales ocupan el puesto más alto, es comprensible que se dispute sobre la clasificación de algunas actividades que tradicionalmente se ordenaban dentro de las artes mecánicas, pero que eran practicadas a menudo por personas de alto rango, como son el arte de la guerra, la caza y las artes figurativas. Se plantean dos soluciones: se mantiene la clasificación tradicional, o se amplían las artes liberales para abarcar esas disciplinas cargadas de prestigio afirmando, como lo hace Pineda, que se corresponden con los criterios de las artes liberales. Independientemente de ello, y Pineda le da a esto un valor esencial, se deben repartir bien los cargos y evitar su acumulación. Puesto que el todo depende de la parte lo mismo que la parte depende del todo, frente al saber especializado de cada uno deben aparecer en el ámbito privado los intereses culturales universales. La formación literaria se presenta, pues, al menos en el ámbito privado, como necesaria.

La erudición de las artes liberales y de las letras, ordenada en la jerarquía del saber por encima de las artes mecánicas y por debajo de la teología, parece haberse ganado un puesto seguro en la conciencia de un amplio grupo de lectores. Así, en el siglo XVII eruditos como Cascales pueden permitirse la redacción de escritos satíricos sobre el estudio, la erudición y su objeto: los argumentos en favor de la erudición están entretanto tan anclados en la conciencia de los lectores que ya no corren el peligro de ser malentendidos.

La figura ideal con más prestigio entre los que poseen saber, independientemente de si enseña en la corte o en la universidad o si realiza cualquier otra actividad, es el sabio. Su representación depende de cómo se entienda el saber: mientras el saber entendido de forma dinámica se corresponde con el investigador, el erudito que tiene como posesión personal una parte de la totalidad de los conocimientos pertenece al saber concebido de forma estática. Estos conocimientos no aumentan, sino que sólo se recopilan, copian, transmiten y aprenden en los libros. En esencia, también hay que entender así la erudición humanista referida al saber de la Antigüedad, incluso si se intenta reelaborar ese saber para el presente y colocarlo en contextos actuales. Sin embargo, el que se califica a sí mismo como sabio, se expone, según Mejía, a que se le reproche arrogancia, puesto que en el fondo, sólo Dios, y no el hombre, puede ser el poseedor de la sabiduría. Al hombre debe bastarle con ser considerado como amigo de la sabiduría, filósofo. Pero también entre los filósofos hay que hacer diferencias: Villalón confronta al verdadero filósofo, el estoico, con el falso, el epicúreo. Mientras el último quiere satisfacer sus necesidades corporales, para el primero lo que importa es el entendimiento. Pero en la búsqueda de la sabiduría sólo hace progresos el que ve con los claros ojos del entendimiento y no se deja llevar por los instintos corporales, como hace, de acuerdo con la enseñanza epicúrea, la gran mayoría de los ignorantes.

Puesto que una ignorancia entendida de tal forma puede llevar incluso a actuar inmoralmemente, el sabio tiene la obligación moral de instruir a los ignorantes. Ya que el juicio del sabio está guiado por el entendimiento y el de los ignorantes por los instintos, el sabio les parece a los ignorantes un loco, y los ignorantes a él también. La misma estructuración argumentativa aparece cuando el que está alumbrado por la sabiduría cristiana contempla al que sólo dispone de sabiduría profana: el pensamiento y la actuación del otro aparecen como disparatados. Mondragón pone ejemplos de ello. Pero la locura también es un

tema de la sátira. Así, Fajardo describe sin maldad los caprichos de un saturado cuerpo universitario de eruditos cuyas extravagancias intenta excusar. En Vives, que concibe al sabio como un erudito, se vuelven a encontrar resumidos numerosos aspectos de este capítulo: a su erudito lo caracteriza una actitud estoica que forma la base para la integridad moral y es el presupuesto para sentar las metas instructivas de su estudio. El sabio flota muy por encima de la masa ignorante, como una divinidad entre los hombres. Pese a esto, la sabiduría humana, comparada con la divina, aparece como locura. Vives también da instrucciones concretas de cómo debe proceder el alumno en el estudio: el primer paso para la verdadera sabiduría es, según él, el conocimiento del propio yo.

Así, Vives es la prueba de que un autor en el exilio que escribe en latín defiende posiciones muy parecidas a las de muchos de sus colegas eruditos que escriben en España y en castellano. Todos ellos intentaban hacer evidente la importancia del saber y de la erudición literaria y aumentar con ello de manera especial el prestigio de sus disciplinas del saber a las cuales, al fin y al cabo, estaba unido el suyo propio.

C. El libro y sus oficios

1. El libro

a) Transmisión por medio de la escritura y el libro

Las ciencias se conservan y se transmiten mediante libros. Los libros hacían accesible en el Siglo de Oro la sabiduría antigua y la enseñanza de la fe cristiana. Sabio era el que tenía acceso a los libros, se había apropiado de la mayor cantidad posible de saber libresco y lo encarnaba en su propia persona. Por tanto, la comprensión del sabio y del erudito se relacionaba directamente con la función del libro como portador de saber y sabiduría.

La impresión generalizada de libros y la propagación del libro impreso tuvieron como consecuencia que, en vista de las posibilidades de las técnicas de impresión, la cuestión del erudito y el sabio se formulara en un nuevo contexto y que se hiciera referencia al lector y al redactor del nuevo testimonio impreso: el sabio o erudito aparece como escritor que instruye a los ignorantes utilizando como medio el libro. Con la mayor expansión del libro impreso, aumenta el número de lectores y, con ello, el significado de la lectura que se convierte en objeto de numerosos debates. Las cuestiones que se plantean son: cómo se lee correctamente, qué posibilidades de entendimiento se ofrecen y qué libros son recomendables. La lectura se convirtió en un problema, sobre todo, porque el público lector que entró en contacto con el libro impreso no era un público que hubiera sido introducido en la lectura mediante estudios científicos y no siempre cumplía los requisitos del que había asistido a la facultad de artistas.

Ese público inexperto y lego obliga a los escritores a una presentación de sí mismos que debía eliminar los falsos prejuicios y a dar consejos sobre la lectura correcta y el canon adecuado de libros. Mientras el monje culto de la Edad Media sabía

qué libros tenía que leer, o el erudito humanista del siglo XVI conocía sus autores clásicos y sabía elegir entre ellos, el lector ignorante está expuesto, indefenso, a testimonios impresos sin valor y perjudiciales y el humanista cree que debe protegerle. A él van dirigidos, por tanto, sus consejos. La transmisión por escrito mediante el libro impreso provoca, pues, una nueva relación entre escritor y lector en la que el lector inculto es llevado hacia la lectura correcta leyendo y el autor se ve obligado a presentarse a sí mismo al escribir. Con ello, se pierde la antigua presuposición de la comunicación entre iguales y, a partir de ahora, la homogeneidad de una «res publica literaria» se convierte en objeto de un anhelo utópico.

La ampliación del público lector se puede entender como consecuencia directa de la industrialización de la producción de libros por medio de la imprenta.¹ Para la impresión y edición de libros, era necesario un capital considerable que tenía que producir beneficios. En el esfuerzo por vender y la búsqueda de nuevos mercados, se observa cómo las lenguas de cada país desplazan al latín. El público lector de literatura en lengua popular se amplió con aquellos legos y mujeres de clase media que no conocían la lengua latina y que representaban un mercado mayor al que jamás hubiera podido ofrecer la élite clerical internacional de lectores en latín. A estos nuevos lectores también se les ofrecieron devocionarios y libros de horas en formato de bolsillo que, debido a su producción en grandes cantidades, ya no eran tan caros como para que sólo pudieran conservarse en bibliotecas. Se podían llevar encima para consultarlos cuándo y dónde se quisiera. Así pues, de la misma forma que el valor material del libro parece reducirse gracias a la producción en masa, su significación también aumenta en la misma medida, debido a su mayor expansión.

1 Para esto y para lo que sigue cfr. L. Febvre y H. Martin, *L'apparition du livre*, pp. 162, 479, 26.

Ya E. R. Curtius percibió el rango que había tenido el libro en las diferentes culturas y llama la atención sobre el hecho de que en la antigua Hellas no había en absoluto una idea de la santidad del libro, de igual manera que tampoco había un estamento sacerdotal privilegiado que se dedicara a escribir.² Sin embargo, la herramienta de la escritura es utilizada para la ejemplificación alegórica: el tablero de cera representa en Platón el alma en la que se graban las cosas como con el sello de un anillo y, según Aristóteles, uno se comporta con el espíritu como con una pizarra en la que al principio no hay nada escrito. El conocimiento de estas dos alegorías no debe llevarnos a una conclusión errónea, ya que, en la época de apogeo griega y en la Roma de Cicerón, Virgilio y Horacio, el libro gozaba de poco prestigio. Esta situación no cambió hasta más adelante: en Grecia, en la época Helenística, en la cual la cultura vive de su transmisión en libros, o en Roma desde Marcial.

En la tradición judeo-cristiana, sin embargo, el libro siempre gozó de la más alta veneración. En su centro está la Biblia como libro sagrado. En la cristiandad, las tablas de la ley escritas por el mismo Dios, los evangelios y las cartas de los apóstoles se complementan una y otra vez con nuevos textos sagrados como las actas de los mártires, vidas sagradas y libros litúrgicos. Junto al libro, a la escritura también se le otorga la más alta sacralidad: según Rabano Mauro, ya es sagrada sólo por el hecho de que Dios se sirviera de ella cuando escribió las tablas de la ley. Para Alcuino de York, Dios aparece como «Dictator», en sentido literal, dicta lo que copian los hombres santos y, finalmente, San Prudencio compara las heridas de los mártires con la escritura purpúrea. En correspondencia con esto, en los manuscritos de la Alta Edad Media, la escritura en rojo, que les estaba reservada a escribientes especiales para marcar títulos,

2 Para esto y para lo que sigue cfr. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 308-314.

aparece como metáfora de la sangre derramada de los mártires.³ Se muestra, por tanto, que la veneración de los libros y de la transmisión escrita, tal y como la presentan los humanistas de la Antigüedad, tiene uno de sus orígenes en la tradición judeo-cristiana.

Los autores eruditos españoles que escribían para el nuevo medio del libro impreso estaban, en general, comprometidos al mismo tiempo con la tradición cristiana y con la clásica y traspasaron la veneración cristiana del libro a los textos clásicos. Al honrar el libro, también honraban, y no en último término, un nuevo medio que, con ayuda de la imprenta, comenzaba a revolucionar la propagación del saber, la erudición y su propia autoconcepción. Marshall McLuhan ya presentó de forma expresiva las revolucionarias influencias que tuvo la imprenta. Para él, el libro impreso no sólo es el primer producto de masas, sino también el primer artículo de consumo uniforme y que podía ser repetido. Al contrario que la copia a mano de un manuscrito, la impresión automatizada no corre el peligro de ser alterada o cambiada al repetirse la producción. La uniformidad de sus caracteres tipográficos permite, además, una elevada velocidad de lectura. Con ello, se homogeniza de forma visual para el lector toda la percepción sensorial; las percepciones con cualquier otro sentido pasan a un segundo plano.⁴

La reproducción de los libros impresos tuvo como consecuencia que el comercio, que ya no dependía de valiosos escritos, se expandiera. Esta reproductibilidad también posibilitó una ampliación del alcance personal del autor en espacio y tiempo hasta entonces desconocido y contribuyó a que cobrara

3 Ibidem, pp. 314-323; con respecto a la valoración del libro en la cristiandad y en la Antigüedad cfr.: M. García Pelayo, *Las culturas del libro*, pp. 45-70.

4 M. McLuhan, *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, pp. 173 y sig., 281, 63.

importancia la cuestión de la autoría de una obra.⁵ Para el humanista, al igual que para el escribiente medieval, son borrosas las fronteras que separan al copista del redactor-autor: ¿Cuánto saber adquirido había que aportar antes de poder reclamar para sí el derecho a llamarse autor?⁶

En cualquier caso, se extendió el deseo de escribir nuevos libros. Incluso aunque se recomendara, como lo hace Vives, el estudio de los autores latinos clásicos, se sabía que al Renacimiento de la Antigüedad le seguiría el de la Modernidad. En cuanto a esto, Vives tiene claro que se encuentra al principio de la Modernidad.⁷ La búsqueda de lo nuevo es la raíz del extendido gusto por los viajes así como por la lectura de los clásicos.

5 Ibidem, pp. 282, 180-185; mientras McLuhan escribe conscientemente su libro de forma asistemática para corresponderse con ello con la estructura de pensamiento no-lineal de la época actual del cine y la televisión, E. L. Eisenstein intenta presentar de forma sistemática las innovaciones que trae consigo el libro impreso. Ella destaca especialmente que el nuevo medio posibilita una mayor difusión, mediante la estandarización garantiza la identidad de las copias y, puesto que la ordenación alfabética de las letras es rutina en las imprentas, facilita la codificación, cataloguización y la ordenación en índices. Mientras los copistas cambian constantemente de forma insignificante sus textos, el texto que se imprime varias veces permanece idéntico. Se intenta, pues, sacar nuevas ediciones mejoradas de las copias corrompidas. Finalmente, nuevas élites, que se ocupan de la producción y distribución de materiales impresos y que se ven a sí mismas en una «Republic of letters», se esfuerzan por ganar un nuevo público lector: Cfr. E. L. Eisenstein, *The printing Press as an Agent of Change*, t. 1, pp. 71-159; con respecto al entendimiento en la correspondencia de Erasmo de la «res publica literaria» como proyecto contrario a todos los que refutan la «humanitas» y como concepto social de una forma de vida erudita cfr.: F. Schalk, *Erasmus und die «res publica literaria»*, pp. 15 y sig.

6 M. McLuhan, *Die Gutenberg-Galaxis*, p. 185.

7 J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, pp. 79, 302 y sig.; en Vives está indicada una utilización cuidadosa de la palabra «moderni» que él relaciona con los representantes escolásticos de la Universidad de París, a los cuales rechaza.

Ambos gustos entran en competencia: según Núñez Alba, leyendo se aprenden más cosas nuevas en un día que en un año de viajes. También se tomó la costumbre de separar los libros de los autores más nuevos y modernos de aquellos de autores antiguos y guardarlos por separado: así, Juan Bautista de Cardona, en sus principios para la organización de la Biblioteca del Escorial, le aconseja al rey que se coloquen los libros de los autores modernos y que todavía viven en una sala separada.⁸

Ya los Reyes Católicos españoles se habían dado cuenta de que el libro impreso era un instrumento para el desarrollo y la expansión del poder. Mientras que en 1480, en las Cortes de Toledo, todavía se permitió mediante ley la difusión libre de impuestos de libros extranjeros, regulación que se reafirmó en 1491, a partir de 1502, se exigió una licencia real y censura para los libros extranjeros. Más tarde, la censura se extendió en España a todos los libros y Carlos V se la encomendó a la Inquisición. Mientras tanto, en Flandes era la Universidad de Lovaina la que se encargaba de realizarla.⁹ El creciente aumento de los controles estatales de los documentos impresos sólo prueba la mucha importancia que el estado le asignaba al nuevo medio, que ya no sólo le servía para la centralización de la vida jurídica o la difusión de regulaciones financieras y administrativas, sino que también permitía el control en el ámbito de la educación y de la transmisión del saber.¹⁰ Estos controles y limitaciones estatales disminuyeron el expansionismo del documento impreso y de sus productores. A esto se sumó en España la falta de un estamento burgués asentado, lo cual entorpeció de

8 Ibidem, pp. 81, 368 y sig.; respecto al significado de una nueva escritura redonda que es utilizada en Italia antes de la imprenta para los autores antiguos y para los padres de la Iglesia y al de una letra gótica tradicional que se utiliza para todos los demás campos como, p. ej., jurisprudencia, Biblia y literatura edificante cfr. A. Chastel, *Der Mythos der Renaissance. 1420-1520*, pp. 162 y sigs.

9 J. A. Maravall, *Estado moderno*, t. 2, p. 255.

10 Ibidem, p. 255 y t. 1, p. 54.

tal forma la producción y la venta de libros impresos que la costumbre de copiar a mano los manuscritos todavía conservó su significado durante mucho tiempo. Sin embargo, se tradujeron y se publicaron en español numerosas obras de la Antigüedad, aunque estos libros sólo fueron en parte editados y producidos en España. El extranjero copaba una parte importante de la producción.¹¹

A pesar de los altos precios, hay que tener en cuenta que los costes de producción de los libros se redujeron en torno a 1470 a más de la mitad: ahora se podía imprimir más en un día de lo que se podía lograr copiando en un año. Si el humanismo es, esencialmente, la puesta en contacto de una personalidad con la del autor clásico, entonces, es un mérito de la impresión tipográfica haber facilitado, mediante la producción en masa y los bajos precios, el encuentro con la herencia literaria de la Antigüedad y haberla difundido en general.¹² Esto también es una razón para la reflexión del humanista sobre la historia del libro y de la escritura, pues reflejan el medio al que le deben la difusión de su ideario y, con ello, su posición social. Para ello han valorado en su justa medida el alcance de la impresión tipográfica y de sus consecuencias y han anticipado ya numerosas opiniones de la investigación moderna sobre el nuevo medio, el libro.

Así, el humanista Pedro Mejía, en su *Silva de Varia lección* (1540), pinta una imagen tan exacta sobre la historia y la prehis-

11 Con respecto a las limitaciones de la impresión en España cfr. M. Chevalier, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*; con respecto a la impresión de los clásicos en España y en el extranjero cfr. T. S. Beardsley, *Spanish printers and the Classics: 1482-1599*, pp. 25-35 y T. S. Beardsley, *La traduction des auteurs classiques en Espagne de 1488 à 1586 dans le domaine des belles lettres*, pp. 51-64.

12 H. Widmann, *Die Wirkung des Buchdrucks auf die humanistischen Zeitgenossen und Nachfahren des Erfinders*, pp. 63 y sig., 69; con respecto al culto humanista al libro cfr. también: A. Buck, *Vom humanistischen Umgang mit Büchern*, p. 163.

toria del libro que se la presentaré a continuación detalladamente. Traza un amplio arco desde la invención de la escritura, su significado en general y para España en particular, pasando por los variados instrumentos de escritura y materiales sobre los que se ha plasmado la escritura, hasta la invención de la imprenta tipográfica que contribuye a la difusión de numerosos libros nuevos. El tema del libro le conduce a un repaso de la historia de las bibliotecas, que eran las encargadas de conservar los libros, y a una mirada hacia las traducciones, que debían transmitir los contenidos de los libros. Mejía comienza con una alabanza a la escritura: al eternizar su recuerdo, afirma, hace a los hombres casi inmortales; consigue hacer presentes hechos que ocurrieron hace mil años; puede salvar las más grandes distancias espaciales. Gracias a ella, se puede aprender el saber de cada una de las disciplinas científicas; transmite lo que ya sabían los antepasados y conserva para el futuro lo que no se ha inventado hasta el presente. Sin la escritura, ya no existirían ni Aristóteles, ni Platón, ni muchos otros hombres sabios. Todos estos argumentos confirman para que la escritura es la más extraordinaria invención humana.¹³

Con respecto a la cuestión de quién inventó la escritura, reina el desacuerdo. Según él, los infieles son de distinta opinión que los católicos, quienes a su vez no se ponen de acuerdo entre sí. Mejía expone algunas teorías que recopiló Plinio. Según esas teorías, las letras debieron ser inventadas por los asirios o por Mercurio (es decir, Hermes Trismegistos) en Egipto. Como posibles inventores, también se nombra a los pelasgos, los fenicios y al caudillo Cadmo.¹⁴ De tales desacuerdos, Plinio sólo

13 Para lo que sigue cfr. P. Mejía, *Silva de varia lección*, pp. 500 y sigs.

14 Con respecto a Cadmo cfr. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, p. 308; Curtius aclara que los griegos veían con cierta razón en el fenicio Cadmo a la persona que trajo la escritura, puesto que habían tomado el nombre de las letras y la escritura del antiguo oriente; con

puede llegar a la conclusión de que las letras son eternas y surgieron al mismo tiempo que el mundo.

Frente a esto, Mejía nombra autores cristianos y judíos que afirman unánimemente que fue Moisés el primero que tuvo contacto con la escritura cuando recibió las tablas de la ley. Esta opinión la defendieron autores paganos como Eupólemo y Artapano afirmando que los egipcios habían recibido la escritura de Moisés y la habían transmitido a los fenicios; desde allí, finalmente, Cadmo se la había llevado a los griegos. Artapano le da todavía más fuerza a esta teoría cuando afirma que el Mercurio del cual se afirma que les había mostrado las letras a los egipcios no era otro que Moisés, a quien estos le habían dado el nombre de Mercurio. Sin embargo, a Mejía esta datación para el origen de las letras no le parece lo suficientemente antigua. Apelando a San Agustín, quiere fijarla en una época todavía más temprana y considera indudable que Adán y sus descendientes fueron los inventores de las letras y que el culto e instruido Noé las había salvado en el Arca. Mejía puede comprender y aclarar el error de aquellos que creen que Moisés está tras el origen de las letras: afirma que han sido confundidos por el hecho reconocido de que los libros de Moisés son los más viejos del mundo y anteceden a la sabiduría de los griegos. Con esta toma de posición, los debates de Mejía sobre el origen de la escritura llegan a su primer resultado. Todavía añade que le parece trabajoso e innecesario buscar un principio o un origen para la forma y figura de las letras, por la razón de que son arbitrarias.

No deja pasar la oportunidad para mostrar patrióticamente a España como el país de origen de la escritura. Así, a la retrospectiva sobre la historia universal de la escritura se añade la cuestión del significado de la escritura para España. Mejía se remite a Estrabón que, en su tercer libro, asegura que en la pro-

respecto al mito de Cadmo cfr. también M. McLuhan, *Die Gutenberg-Galaxis*, pp. 201 y sig.

vincia del Guadalquivir existen ejercicios de escritura, estudios eruditos y poesías que ya tenían 6000 años de Antigüedad. Si se hace el cálculo, se llega al resultado de que la escritura ya existía en España en tiempos de los nietos e incluso de los hijos de Noé, que son los que la debieron de llevar allí. Según Mejía, se puede concluir que en España existía la escritura incluso antes de que hubiera podido llegar a otro país.¹⁵ Así pues, en las conclusiones finales, la cuestión del país de origen posdiluvial de la escritura se resuelve a favor de España y desemboca con ello en una alabanza que se adecuaba para la adulación del sentimiento nacional del lector español. Los detallados debates de Mejía sobre el inventor y el país de origen de la escritura dan una idea del rango que le atribuye a esa parte indispensable del libro y a toda transmisión por escrito.

Pero la condición previa para la transmisión por escrito no son sólo las letras, sino también los materiales sobre los que se escribe. Por eso, Mejía les dedica otro capítulo a los precursores del papel, en el cual la impresión tipográfica halló un material útil. En cualquier caso, cómo y sobre qué se escribió antes del diluvio es una cuestión sobre la cual Mejía piensa que no puede atreverse a hacer ninguna declaración. El material primitivo sobre el que se escribió después lo formaban hojas de palmera. Por eso se había conservado la designación de «hojas» para las páginas de un libro. Después, se buscaron cortezas de árboles, en especial aquellas que se podían separar fácilmente del tronco, como las del álamo blanco, el olmo y el fresno. Librando las capas que hay entre el tronco del árbol y la corteza externa, cortándolas adecuadamente y uniéndolas unas a otras surgieron los primeros «libros», palabra que se sigue utilizando

15 «Que vudiesse letras en nuestra España en tiempo de los nietos y aun hijos de Noe, que las vinieron a poblar. Por lo parece que se podría afirmar, que vudiesse auido en España letras, antes que en alguna otra prouincia.» P. Mejía, *Silva de varia lección*, p. 505.

en España a pesar de que más tarde ya no se elaboraron "liberando" la corteza de los árboles.¹⁶

También otras expresiones modernas para materiales de escritura tienen su raíz, según Mejía, en viejos utensilios de escritura utilizados antiguamente. Así, dice él, también se escribía sobre las hojas de papiro, un árbol que crece en los pantanos del Nilo. El árbol del papiro constituye el origen de la posterior expresión para «papel» que entre tanto se fabrica con piezas de tela. Mejía también recuerda la costumbre de escribir sobre pieles de oveja que introdujeron los habitantes de Pérgamo, por eso ese material lleva el nombre de «pergamino». Otra palabra, el estilo, se debe al utensilio de escritura llamado «estilo», con el cual se grababan letras en un tablero liso de cera. Escribir con él sobre el pergamino no es fácil. Pero cuando por fin se inventó el papel que se utiliza actualmente, se volvió mucho más fácil escribir y componer libros. Mejía termina diciendo que sólo con ese material de escritura fue posible la impresión tipográfica que permite fabricar miles de libros a gran velocidad y que es el mejor invento del mundo.

Por tanto, el perfeccionamiento del material de escritura facilitó el escribir y fue condición previa para la invención de la imprenta, que Mejía le atribuye a Gutenberg de Maguncia. Esta invención fue llevada a Italia en el año 1458 por otro alemán, Conrado. Poco después, hubo en Alemania, Italia y Francia excelentes hombres en el arte de la impresión que, no sólo entendían bien su oficio de impresores, sino que además también eran muy eruditos y extremadamente cultos. Entre ellos, se

16 Ibidem, p. 506; en lo referente a los materiales para la escritura cfr. también G. Beutler, *Enigmas y adivinanzas sobre el libro, la pluma y otros utensilios para escribir. Estudio sobre su origen, sus metáforas, su estructura*; con respecto al significado del material y la forma del libro para la estructuración de su contenido cfr.: C. Nepaulsingh, *The Concept «Book» and the Early Spanish Literature*, pp. 133 y sigs.; para lo que sigue cfr. P. Mejía, *Silva de varia lección*, pp. 508 y sig.

cuenta a Aldo Manucio, Badio y Frobenius. Mejía le atribuye con razón la invención de la imprenta tipográfica a Gutenberg. Sobre esta cuestión no existía en su época ni la más mínima unanimidad, tal y como muestra el libro de González Mendoza *De la historia del gran reyno de la China* (1585). González prueba que los chinos ya imprimían libros más de quinientos años antes de Gutenberg y que ejemplares de libros chinos habían sido traídos por mercaderes en largos viajes a través de continentes desde China hacia Europa y que estos fueron los que le inspiraron la idea de una imprenta al maguntino.¹⁷ Hoy está de hecho confirmado que en Asia Oriental ya existían técnicas de impresión antes de la invención de Gutenberg que, sin embargo, trabajaban con sílabas; pero no existe ninguna prueba de la influencia del oriente sobre Gutenberg.¹⁸

Las posibilidades técnicas de la imprenta aumentaron el número de libros y tuvieron como consecuencia un impulso cultural. Mejía ya formuló ese reconocimiento que ha sido estudiado detalladamente por la moderna investigación. Él le atribuye a la imprenta el hecho de que en su época se sacaran a la luz numerosos textos que antes, o se habían perdido, o permanecían ocultos. Dice que hay que agradecerle a la imprenta que en la actualidad haya tantos hombres eruditos en todas partes.¹⁹ Incluso la generalidad se permite esos estudios que antes estaban reservados a una minoría que podía conseguir, sólo con esfuerzos y dificultades, los más importantes escritos:

17 El autor se basa en Pater Herrada y sus acompañantes que a su vuelta de China llevaron a las Filipinas más de cien libros impresos sobre diferentes campos que habían comprado en Aucho. Habían sido impresos en las diferentes provincias del reino. También forman la base para el propio libro de: J. González de Mendoza, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres*, pp. 113 y sig., 118.

18 H. Widmann, *Die Wirkung des Buchdrucks*, p. 64 y sig.

19 «Con la qual ayuda y aparejo salen y se hazen tantos varones doctos, quantos oy ay en todas partes de la Christiandad.» P. Mejía, *Silva de varia lección*, p. 509.

«No se sabían o no se podían a ver los autores grandes y antiguos, y así no eran tan universales los estudios.»²⁰ Ciertamente, Mejía no quiere negar que alguno, al imprimir libros sin utilidad e historias falaces, ya se ha permitido algunas libertades que van demasiado lejos. Esto ha sido un abuso que le provoca hastío y perjuicios al lector. Sin embargo, ese abuso puntual no refuta las repercusiones positivas de la actividad impresora en general.

Según Mejía, la imprenta posibilita una mayor difusión de escritos y estudios. Le permite a la persona privada, a la Iglesia y al estado coleccionar y reunir libros en bibliotecas en mayor medida que hasta entonces. Este nuevo fenómeno debió despertar el interés de Mejía por la historia de las bibliotecas en el mundo, a la cual dedica detalladas observaciones. Mejía les atribuye a los judíos el haber tenido las primeras bibliotecas y los primeros libros. Ellos fueron los primeros que utilizaron la escritura y los primeros que quisieron conservar aquello que escribían. Ciertamente, la biblioteca hebraica fue destruida y quemada por los caldeos, sin embargo, el profeta Esdras, iluminado por el Espíritu Santo, escribió de nuevo los Libros de la Ley y de los Profetas. El hecho de que, desde Moisés, se conservaran los libros en bibliotecas es la razón por la que hoy todavía se conservan el Viejo Testamento y otros libros de similar antigüedad.²¹

Las bibliotecas paganas no surgieron hasta bastante después. Mejía cuenta la historia de algunas bibliotecas de fama mundial. En Grecia, la primera fue construida por el tirano Pisístrato, ampliada por los atenienses, robada por Jerjes y llevada a Persia, pero más tarde vuelta a llevar a Atenas por el rey Seleuco. Mejía se remite para esta descripción a Aulo Gelio y a San Isidoro. Menciona también la en su tiempo tan a menudo citada biblioteca de Alejandría en Egipto en la que se conserva-

20 Ibidem, p. 510.

21 Ibidem, pp. 511 y sig.; para lo que sigue cfr. pp. 513-515.

ban las Sagradas escrituras y que acogía en total el increíble número de 700.000 libros. Mejía no considera tal cifra como improbable, ya que los egipcios también habían realizado cosas extraordinarias en sus pirámides y obeliscos. El hecho de que esta biblioteca hubiera podido crecer tanto y de que hubiera podido conseguir los libros más raros y más buscados de aquella época, se lo debía a sus numerosos y especialmente eruditos colaboradores que se esforzaban por la compra y conservación de los libros. Tanto más deplorable fue su disolución de la cual Mejía hace responsable a César.

Entre las bibliotecas romanas, Mejía nombra la «biblioteca pública» de Asinio Polión y la de Emilius Paulus. Dignifica los méritos de César en el fomento de bibliotecas cuyos fondos habían disminuido como consecuencia de frecuentes fuegos. Un símbolo de la gran veneración que les otorgaban los romanos a los escritores eran los cuadros y estatuas de los más famosos representantes de las letras que hacían erigir en sus bibliotecas. Finalmente, la primera biblioteca cristiana fue edificada, como ya cuenta San Isidoro, por el mártir San Pánfilo de Cesarea con 30.000 volúmenes. Las ya nombradas y otras bibliotecas posteriores de los romanos fueron saqueadas por los godos, alanos, vándalos y otros bárbaros hasta que, en la actualidad y en un pasado cercano, sus fondos fueron buscados y en parte encontrados por eruditos. Sin embargo, no se han vuelto a descubrir más que una décima parte de los escritos que nos dejaron los autores clásicos. Y además, la parte conservada tiene tantas faltas y está tan mal escrita que es necesario el más esforzado trabajo filológico para volver a reelaborarla en su forma original:

Destos que se han hallado, todos o los mas estauan falsos y mentirosos, y mal escritos, que con quantas diligencias y trabajos han tomado muchos, y muy grandes

hombres, en los emendar, a penas han podido reduzir a verdad lo escrito, quanto mas cumplir lo que faltava.²²

El trabajo filológico de los humanistas aparece, por tanto, como la consecuencia directa de la historia del libro: había que atribuirlo por una parte a que la imprenta posibilitaba una difusión más fácil y amplia de escritos y la reedición de copias manuscritas discrepantes entre sí. Por otra parte, Mejía hace responsable a la historia de las bibliotecas de que se hayan podido recuperar textos desaparecidos y de que haya que restaurar y corregir otros que, debido al falso modo de conservación y al manejo inexperto, se han dañado y echado a perder. Es un fruto de la preocupación y del esfuerzo de grandes espíritus el que en la actualidad se creen y se conserven ricas y notables bibliotecas en las escuelas de gramática y en las universidades, no sólo en Roma, Florencia y Venecia, sino también en Sevilla, donde, por ejemplo, Hernando Colón, un hijo de Cristóbal Colón, ha reunido una biblioteca con libros de todas las facultades.²³

Por lo tanto, hay que agradecerles a eruditos extraordinarios el hecho de que se preparen libros para la imprenta que son recopilados y guardados en las bibliotecas. También a ellos les corresponde el mérito de haber hecho accesibles al propio ámbito lingüístico, traduciéndolos a la propia lengua, importantes libros de un ámbito lingüístico extranjero. En este caso, sin embargo, surge el mismo problema que en las copias manuscritas: el sentido del texto original puede, debido a la imprecisión, ser deformado y alterado. La actividad del traductor, al igual que la del copista, está expuesta constantemente al peligro de cambiar el texto original. En la misma medida en que se alaba su intención, se enjuicia por ello a menudo de forma crítica su realización.

En vista del significado cada vez mayor de la literatura de traducción, es natural que Pedro Mejía se confronte con la pro-

²² Ibidem, p. 516.

²³ Ibidem, p. 516.

blemática de la transmisión por medio de la traducción. Así, retrata la historia de la traducción de la Biblia, un libro que se encontraba en el centro de los nuevos intereses protestantes y heterodoxos. Para ello, le presta una especial atención a la traducción al griego del Viejo Testamento: los cinco libros de Moisés y los otros libros históricos y proféticos del Viejo Testamento fueron redactados primero en lengua hebrea, que era la primera antes de la confusión de las lenguas en Babilonia. Antes del nacimiento de Cristo, la lengua hebrea estaba mucho menos extendida que la griega, la cual debido a las victorias de Alejandro Magno se hablaba en todo el mundo. Así pues, puesto que se acercaba la época del nacimiento de Cristo, era necesaria una traducción y a Dios le plugo que la Biblia, con las profecías sobre su encarnación humana, fuera leída por el mayor número posible de personas en una lengua de uso más habitual.²⁴ Así se aclara que al rey egipcio Tolomeo, que tenía noticia de la Biblia de los judíos, se le ocurriera ordenar una traducción al griego de la Biblia para su biblioteca. Por eso le pidió al alto sacerdote de los judíos, Eleazaro, que enviara a eruditos judíos con el texto original, para que se hicieran cargo de su traducción al griego. Fueron setenta y dos «intérpretes», que trabajaron por separado e independientemente unos de otros. Al final, cuando compararon sus resultados, ninguna traducción se diferenciaba de las demás. Eran idénticas hasta en la última letra y así dieron testimonio de la especial gracia e influencia del Espíritu Santo. Incluso aunque los setenta y dos eruditos hubieran omitido o añadido algo en su redacción guiada por el Espíritu Santo, entonces no se trataría de una falta, sino del deseo del propio Espíritu Santo. Pero el ejemplo de Teopompo

24 «Como ya se acercasse el bienaventurado tiempo de su venida, plugo à el, y assi conuenia à la salud y reparacion del genero humano, que antes que el viniessse, las dichas profecias y escrituras se leyessen en lengua mas general y comun à todos que la Hebrea, y esta fue la de los Griegos.» Ibidem, p. 746.

demuestra que el hombre no tiene derecho a cambiar por propia voluntad la palabra de Dios: fue castigado con la demencia por haber intentado adornar la traducción de la Biblia con ornatos retóricos.²⁵

La presentación que Mejía hace de la traducción de la Biblia al griego es un ejemplo, especialmente importante desde el punto de vista cristiano, del sentido que se le atribuía a la traducción. Como paradigma de la traducción, este retrato también arroja con ello una luz sobre la actividad de los eruditos humanistas que con sus traducciones quieren contribuir a la transmisión de los textos cristianos, pero también a la de los textos profanos clásicos, si bien estos últimos se clasifican de distinta forma y, por tanto, también son tratados de manera diferente. Su trabajo también tiene como meta, especialmente tras la llegada de la imprenta, hacer accesible para un nuevo y más extenso público lector el texto, que se consideraba especialmente valioso, en una traducción lo más fiel al sentido y lo más literal posible.²⁶

Así pues, la imprenta, que hace accesible a un amplio público tantos nuevos libros, no sólo necesita filólogos eruditos que examinen de forma crítica los modelos manuscritos transmitidos para elaborar nuevas ediciones, sino también traductores eruditos que traduzcan los textos cristianos y clásicos a la lengua en la que tengan el mayor número de lectores y la mayor salida. Por eso, en Mejía, la imprenta aparece como el mayor y más significativo eslabón de la cadena de la transmisión escrita que comenzó con la propia invención de la de la escritura, que mejora constantemente los utensilios de escritura y conserva los

25 Ibidem, p. 744 y pp. 752-755.

26 Cfr., p. ej., la dedicatoria de la traducción de los Salmos de J. de Valdés. Asegura haber traducido el texto hebreo «casi palabra por palabra en cuanto lo ha sufrido el hablar Castellano»: J. de Valdés, *El salterio traduzido del hebreo en romance castellano*, p. 165; tal cautela y merecido respeto le parecían imprescindibles para cosas que había escrito el Espíritu Santo.

libros en las bibliotecas. La retrospectiva de Mejía confirma la evolución como progreso continuo que encuentra su apogeo en las bibliotecas españolas de la época y en la masiva difusión contemporánea de testimonios impresos. Puesto que le abren a un mayor público lector el camino hacia el saber, menciona y dignifica el trabajo de los bibliotecarios, de los traductores eruditos, de los filólogos, que critican los textos, y de los editores, que participan directamente en la empresa de la impresión.

Un siglo más tarde, la invención de la imprenta y sus consecuencias ya no se ven de forma tan positiva. Saavedra Fajardo, en su *República literaria* (redactada en torno a 1612), tiene frente a ellas una postura más bien de rechazo, incluso aunque destaque que, como consecuencia de la imprenta, se ha desarrollado todo un ramo económico: el libro se ha convertido ahora en una mercancía y en objeto de comercio. Quien se dedica al estudio sólo lo hace para escribir libros y sólo escribe para ganar dinero con sus escritos.²⁷ Puesto que ahora la redacción de libros se ha degradado a una mera fuente de ganancias, con el siempre creciente número de libros, también aumenta la osadía y desvergüenza de autores irreflexivos. Fajardo, al contrario que Mejía, ya no ve como consecuencia de la imprenta el advenimiento de un esmerado estamento filosófico de eruditos, sino el reinado de los buscadores de fortuna sin escrúpulos y sin interés por el saber erudito.

Naturalmente, tiene que admitir que la difusión de escritos mediante la imprenta les ha prestado a los españoles valiosos servicios en la predicación de la religión cristiana. También él busca los orígenes y se pregunta quién fue el inventor de la imprenta, pero señala, sin tomarlo en serio, un origen mitológico:

27 «Con que se ha hecho trato i mercancía, estudiando los hombres para escribir, i escribiendo para grangear con sus escritos» Saavedra Fajardo, *República literaria*, pp. 9 y sig.; para lo que sigue cfr. pp. 10, 27; la obra fue redactada en torno a 1612; cfr. además L. Gil Fernández, *Panorama social del Humanismo español (1500-1800)*, p. 282.

dice que Mercurio inventó los caracteres, Vulcano los fundió en plomo y otros metales y, finalmente, Plutón mezcló la tinta con la que entran en contacto las letras antes de que, prensadas en la prensa de imprenta, dejen su marca sobre el papel. Este proceso no le parece a Fajardo un bienvenido progreso, sino la causa de que a partir de ahora hasta el ignorante más grande, sin saber ni siquiera escribir, pueda componer un número ilimitado de libros. Al contrario que Mejía, Fajardo no pone en relación con el proceso inmediato de impresión a hombres cultos, sino a ignorantes.

Fajardo tampoco dignifica como Mejía el trabajo de los filólogos: los filólogos afirman que los libros escritos a mano antes de la invención de la imprenta contienen numerosas faltas y que en ellos se introdujeron muchos errores. Al intentar corregirlos, sin embargo, sólo consiguen con sus cambios y añadidos deformar completamente el sentido:

¡Les cortan los dedos, o las manos, diciendo que no son aquellas sus naturales, i les ponen otras! [...] se adelantan a adivinar los conceptos no imaginados, i, mudando las palabras, mudan los sentidos, i tarazan los libros.²⁸

Por eso, Fajardo compara a los filólogos con los cirujanos, ya que convierten en su oficio el andar cortando en el cuerpo de los autores para completarlos y mejorarlos.

Finalmente, la masa de testimonios impresos que la imprenta lanza al mercado ya no se saluda, como lo hacía Mejía, como un progreso, sino que se valora como una desventaja: con las facilidades que proporciona la imprenta también se imprimen escritos que no merecen ser difundidos. Todos intentan ahora publicar lo que sería mejor que permaneciera oculto. En este contexto, la Antigüedad, que no disponía de la imprenta, aparece como ejemplar: así, según Fajardo, un autor clásico

28 Saavedra Fajardo, *República literaria*, p. 91.

nunca se hubiera atrevido a escribir 4000 libros sobre materias inútiles.²⁹

El que más compasión merece es en realidad el que todavía lee y no utiliza de inmediato su tiempo para escribir o para la reflexión autónoma. Esto le da a entender Fajardo al lector en el prólogo de su libro.³⁰ Por otra parte, el lector de libros impresos lo tiene más fácil que el que tenía que abrirse paso a través de manuscritos difíciles de descifrar. La clara y confortable forma de la imprenta invita hasta a leer. La más fácil legibilidad del libro impreso, esto se puede deducir de las observaciones de Fajardo, eleva, por tanto, el consumo de productos literarios y, con ello, su demanda. Mientras Mejía veía en primer lugar las posibilidades y las ventajas del nuevo medio, en Saavedra Fajardo aparece en primer término, sobre todo, la desilusión, pero quizás también, como en todo su libro, una buena parte de ironía y autoironía.

El masivo aumento de los testimonios impresos debido a la imprenta no sólo trajo consigo el peligro de publicar escritos de poco valor. Desde el punto de vista cristiano, también puso en circulación demasiados libros profanos que, por fuerza, debían apartar de la lectura de la Biblia, el libro más importante. Esto ya es constatado muy pronto por Medina en su religioso *Libro de la verdad* (1555). En él, hace que la figura alegórica de la Verdad dé informaciones detalladas sobre el sentido de los numerosos libros que se guardan en las bibliotecas. En primer lugar la Verdad hace notar de forma crítica que los libros deben servir como adorno del espíritu, y no como adorno de las paredes, como si fueran tapices o cuadros.³¹ Una gran cantidad de libros esconde en sí tantos peligros como ventajas, pues a unos les hace sabios y otros pierden la razón por su causa.

29 *Ibidem*, p. 6.

30 «I tú, sin reparar en ello, consumes vanamente el tiempo en leer, que se empleara mejor en escribir i meditar.» *Ibidem*, prólogo.

31 P. de Medina, *Obras*, p. 286; para lo que sigue cfr. p. 287.

Pedro de Medina toma como comparación el estómago humano, al cual el exagerado disfrute de comida le hace más daño que bien. De ello se deduce que el sabio no busca lo superficial, sino lo necesario. Por muy grande y significativa que fuera la biblioteca de Alejandría, sin embargo, no tenía por qué ser ventajoso poseer muchos libros, pues, si habían sido redactados por autores ignorantes, podían contener muchos errores. Al igual que el lector lleva cuidado de que nada dañe su cuerpo, así, también debe llevar cuidado de que los malos libros no dañen su alma. Él debería renunciar por completo a la posesión de libros que sólo le sirvan para pasar el tiempo. Si lee los libros de Salomón, debe pensar en su propio provecho y buscar en ellos la sabiduría que le sirva para su propio modo de vida. Finalmente, Pedro de Medina critica un prejuicio de coleccionistas bibliófilos que creen que la posesión de numerosos libros ya basta para conocer su contenido. Para acabar, a aquél que posee muchos libros y puede elegir entre ellos, se le da el consejo de que sólo lea aquellos en los que pueda encontrar algo bueno para sí mismo.

Para Pedro de Medina, la reproductibilidad masiva de los libros impresos no tiene ningún valor en sí misma. No es sustancial el número de libros que se poseen o que se pueden leer, pues lo importante es su valor para el modo de vivir personal al cual sirven en primera línea la Biblia y otros libros religiosos. Naturalmente, con este trasfondo, la significación de la imprenta aparece fuertemente relativizada. Al igual que Saavedra Fajardo, este autor enjuicia de forma escéptica un fenómeno de su tiempo: la producción y colección entusiasmada de libros. Mejía es un ejemplo claro de ese entusiasmo cuando le da tanta significación a la imprenta que relata todas las manifestaciones de su prehistoria y valora su invención como la razón de un impulso cultural. El hecho de que Mejía, Saavedra Fajardo y Pedro de Medina tengan que confrontarse con el significado que tiene para el público lector la gran masa de libros sólo demuestra lo viva que está la conciencia del hecho de que la re-

producción masiva de libros mediante la imprenta tiene consecuencias decisivas para la transmisión por escrito.

b) El escritor

Los escritores se encuentran enfrentados con el hecho de que la imprenta facilita, acelera y mejora la producción de sus libros. Debido a que ahora no sólo se puede producir una cantidad sustancialmente mayor de ejemplares de un solo libro, sino que también aumenta el número de títulos editados, los autores deben esforzarse por primera vez por hacer propaganda de su propia producción ante un extenso público lector. Puesto que el tradicional público lector erudito es muy pequeño, los escritores hacen publicidad en sus prólogos para ganarse el favor de un público lego más numeroso. El mayor número de libros en oferta les obliga, pues, a aumentar la demanda.

Para ello, los escritores no sólo hacen publicidad dirigiéndose directamente a los legos e intentando ganárselos para su obra; también apelan al sentimiento nacional de sus lectores alabando sus obras como producciones autónomas nacionales. Además, tienen que convencer al público del valor de sus libros presentando el esfuerzo y trabajo que les ha costado su conclusión, ya que el producto aparece como más valioso cuanto más trabajo se ha invertido en él. En la misma medida en que el valor del libro se deriva, por una parte, de su composición por el autor, también se deriva, por otra, de su utilidad para el lector. Por eso, los escritores le indican a menudo al lector que sus libros pueden servirle de mucho.

Está claro que no se puede suponer que los escritores, conociendo las hoy bien investigadas leyes de la oferta y la demanda, valor útil y valor de canje, o calibrando correctamente su situación, quisieran de forma consciente ampliar y mantener con sus prólogos el mercado para su producto. Naturalmente, su argumentación también contiene elementos tradicionales, y esto se debe, sobre todo, a que los autores han hecho desde siempre propaganda de sus libros.

En los prólogos, se pueden dirigir al lector más directamente que en los libros mismos. Junto a esto, el texto-tipo del prólogo desarrolla tópicos y elementos a menudo repetitivos y populares como, por ejemplo, la acentuación de la utilidad de la obra, la aseveración de la insuficiencia del autor frente a la difícil materia, las particulares capacidades del lector visto de forma positiva, o la crueldad de un lector, la pretendida indiferencia del autor frente a su lector, el dirigirse, ya en el título del prólogo, a un grupo específico de lectores y el calificar al lector de amigo, cristiano, curioso, sincero, etc.³²

El hecho de que precisamente Antonio de Guevara se presente en las observaciones previas a su obra *Una década de Césares* (1539) como un autor concienzudo y trabajador, es sorprendente en la medida en que, como hoy se sabe³³, era más bien descuidado con las citas y las anécdotas de autores clásicos e impreciso a la hora de citar sus fuentes. A pesar de ello, o quizás precisamente por ello, le da un valor especial al hecho de que se le tenga por un autor serio. Con este fin, quiere convencer a su lector de las fatigas y los esfuerzos que, según él, van unidos a la redacción de un libro. Dice que tras la traducción, recopilación y mejora de su obra sobre Marco Aurelio quedó tan física y síquicamente agotado - al fin y al cabo había trabajado en él durante doce años - que tomó la decisión de no

32 Con respecto a la tónica exordial y a la humildad afectada cfr. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 93 y sigs.; con respecto al tratamiento del lector en los prólogos españoles cfr. A. Porqueras Mayo, *El lector español en el Siglo de Oro*; el autor también presenta los resultados de este trabajo en un capítulo de: A. Porqueras Mayo, *El prólogo como género literario. Su estudio en el Siglo de Oro español*; la acentuación de la utilidad de la obra que se comenta ya caracterizaba los prólogos-comentarios del siglo XII: B. Sandkühler, *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition*, p. 29; con respecto a la tónica en las dedicatorias francesas cfr.: W. Leiner, *Der Widmungsbrief in der französischen Literatur 1580-1715*.

33 Cfr. J. A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, p. 186.

volver a escribir nunca otro libro parecido: «Porque si al lector es sabroso, al auctor es costoso.»³⁴ Según Guevara, dejar contento al lector es tan difícil como fácil parece la elaboración de un libro: mientras que sus ojos se dan por contentos con la legibilidad de las letras, su entendimiento quiere además un estilo elegante, una retórica flexible, un juicio exhaustivo y enseñanzas útiles.

Después de haber subrayado el esfuerzo que pone en sus libros, se puede erigir en portavoz de aquellos que condenan a los escritores que no son serios. Al igual que ellos, se queja de que hay muchos contemporáneos que tienen el atrevimiento de escribir tan mal como hablan. Escriben por la mañana lo que han soñado la noche anterior y lo que escriben por la mañana lo publican al día siguiente. Mientras el hecho de decir una idiotez denota falta de atención, el ponerla por escrito es signo de gran locura; para la publicación de un libro es necesario cierto tiempo. Para demostrarlo, Guevara recurre a ejemplos de la Antigüedad: dice que Plutarco da noticia de que Platón, Anaxágoras, Antipo y Aischines no publicaban sus libros hasta que estos no habían sido examinados detenidamente por sus colegas. E incluso después de esta inspección, todavía dejaban pasar tres años antes de su publicación. Este comportamiento se corresponde completamente con la posición de Guevara, pues él no se puede imaginar un manuscrito que esté de principio tan bien escrito que cuando el autor lo examine de nuevo, no tenga que pulirlo, mejorarlo y añadir o quitar algo.

Probablemente para hacerse comprensible a su público cortesano, poco ducho en la lectura, compara el libro con las más habituales formas de la comunicación oral y al autor de libros, con el predicador, con el que están más familiarizados sus lectores. Las palabras del que escribe libros, afirma, no deben estar menos elaboradas, examinadas y pulidas que las del pre-

34 A. de Guevara, *Una década de Césares*, p.71, para lo que sigue cfr. pp.71 y sig.

dicador, pues, en el peor de los casos, una prédica desabrida aburre a una comunidad, pero un libro torpe aburre a cualquiera. Y si en la conversación oral, a veces, bastan un par de frases para provocar cansancio en el que escucha, el lector de un libro completo que no ha sido pulido tiene mucho más de que quejarse. Así pues, si la comunicación oral exige preocupación y esfuerzo, esto se puede aplicar todavía con más razón a la escrita.

Guevara no sólo se erige hábilmente en portavoz de aquellos que condenan a los escritores que no son serios. Con pesar y sin mucha humildad, Guevara, que, claro está, se cuenta entre los buenos autores, tiene que constatar que los buenos libros provocan envidia. Así, aquellos que escriben para el bien del estado no sólo tienen que soportar frío, fatiga, soledad, hambre y noches en vela, sino también mucho más las venenosas charlas de los murmuradores que, tras impaciente lectura, están dispuestos a expresar juicios excesivamente rápidos.

En la segunda parte de su prólogo, Guevara concreta aún más. Dice que sus preparativos han sido especialmente forzosos, puesto que, no sólo tuvo que traducir un solo autor, sino numerosos autores griegos y latinos. Para ello y para la correspondiente corrección, tuvo que encontrar tiempo pese a las obligaciones de sus cargos eclesiásticos y estatales.³⁵ Al co-

35 Con respecto al hecho de que la actividad literaria como oficio único fuera en España en los siglos XVI y XVII impensable cfr. A. Rallo Grauss, *Antonio de Guevara en su contexto renacentista*, p. 207; Rallo Grauss piensa que el hecho de que Guevara se caracterice personalmente como autor y quiera presentarse a su público se debe a que los escritores comenzaban a entenderse a sí mismos como creadores con responsabilidad personal sobre sus obras. *Ibidem*, p. 204; ella cree que el público al que aspira Guevara es el noble. *Ibidem*, pp. 202 y sig.; con ello se diferencia de A. Redondo, el cual supone una divulgación limitada de los escritos de Guevara entre guerreros y ciudadanos. A. Redondo, *Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps*, pp. 478 y sigs., 511; con respecto al escritor como «homme de lettres» o «philosophe» en la Francia del siglo XVIII, cuyo sentimiento de autovalo-

mienzo de su trabajo, se vio frente a una formidable abundancia de material. De ahí, se originó para él la inmensa tarea de aclarar cuestiones confusas, deshacer contradicciones, ordenar el desorden, excluir lo accesorio, escoger lo bueno y darle una forma elegante.³⁶ No sin razón, resalta Guevara la amplitud de su recopilación de material, de la cual sólo una pequeña parte tuvo cabida en la obra acabada. Ella era, según él, la que le inmunizaba contra las críticas, ya que, si él, como autor competente y erudito, se enfrentaba a un crítico más bien ignorante y, precisamente por eso, lego, el crítico potencial sólo podía presentar una prueba donde Guevara disponía de más de doce. Sin embargo, cuando se destaca la cantidad de trabajo invertido se hace no tanto en honor a la verdad, sino más bien con fines propagandísticos. Como «*captatio benevolentiae*» también puede, ya en las primeras páginas del libro, mover de forma positiva el ánimo del lector que, en principio y debido a los numerosos testimonios impresos, es más bien negativo.

Juan de Pineda, en el detallado prólogo de sus *Diálogos familiares* (1589), también intenta conseguir el favor del lector. Ahora bien, no se refiere para ello a sus propios esfuerzos. Se dirige al lector, a quien quiere convencer de que su obra es útil y de que también es adecuada para un gran público de legos sin previa formación científica. Mientras Pineda, al indicar la utilidad de su obra, consigue despertar el interés, con la referencia a la fácil inteligibilidad puede elevar el número de sus lectores potenciales. Antes de destacar la utilidad de su obra, divaga un poco con aclaraciones sobre las buenas obras: el deseo natural del ser humano es hacer el bien, dice. El hombre quiere servir a

ración también era sustentado por la situación del mercado y la opinión pública, cfr.: S. Jüttner, *Aufklärer zwischen Salon und Nation. Zur Einschätzung von Buch und Lektüre im 18. Jahrhundert*, pp. 156, 158.

36 «Aclarar lo obscuro, concordar lo diverso, ordenar lo sin orden, adobar lo insípido, desechar lo superfluo, elegir lo bueno y ponerlo todo en estilo.» A. de Guevara, *Una década de Césares*, p. 73.

Dios y al prójimo. De ahí, deriva él para su propia persona la necesidad que tiene de ser útil con su libro al mayor número de gente posible. Ahora bien, para poder ser de utilidad a los más posibles se propone adecuarse a los distintos gustos de los hombres.³⁷ Da incluso un paso más. Al abordar temas totalmente distintos, no sólo quiere dirigirse a muchos, sino a todos: «Me determiné tomar la pluma para escrever cosas de provecho, procuré trazarlas de manera que no solamente pudiesen aprovechar a muchos, sino a todos, quien por un respecto, quien por otro.»³⁸

Ahora, ciertamente, ya nadie puede sentirse excluido de su grupo de lectores. Sin embargo, considera necesario dirigirse a aquellos legos sin los que la demanda de documentos impresos en el mercado sería demasiado pequeña. Es precisamente allí donde aborda la cuestión de la forma relajada y de fácil lectura de su presentación donde satisface las necesidades del público lego. La situación de una conversación entre amigos, que es la que caracteriza a su libro, no sólo le permite prescindir de los molestos testimonios de cortesía y presuponer un mutuo sentimiento de afecto entre los interlocutores, sino también pasar de temas serios a otros más ligeros y entremezclar la broma con la polémica o con fases de conversación reposada. Estas últimas tienen que ayudar a evitar que el lector se canse siguiendo las refinadas argumentaciones, pues él piensa que una de las ventajas del diálogo es precisamente que la materia no se trata toda seguida como se hacía en los tratados que se escribían antes y que cansaban al lector.

Dice que allí donde se tratan importantes enseñanzas cristianas se ha recurrido con gusto a las letras humanas cuya agudeza podría servir muy bien para dar ligereza. Pero junto a esto, se ha cuidado mucho de que todas las narraciones incluidas contengan una enseñanza útil. Pineda quiere, pues, acomodarse

37 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 1, p. 4.

38 *Ibidem*, p. 6. Para lo que sigue p. 5.

en género y estilo a los legos, que no están especialmente ejercitados en la lectura. Precisamente por eso, para ganarse su favor, incluso se designa a sí mismo como lego. Para variar el tema tan a menudo como fuera posible y atender así al fin de la mejor legibilidad, tuvo que sacar materiales de «tantas facultades literarias»³⁹ de las que él ni siquiera conocía las nociones elementales. Debido a esto, tiene que pedirles nuevamente indulgencia a los eruditos especializados que hay entre sus lectores. Pineda, de forma muy consciente, intenta ganar para sí a amplias capas de lectores, incluso corriendo el peligro de ser incluido por sus colegas eruditos dentro del grupo de los legos. Interpreta su propósito de forma idealista, como servicio al prójimo, y piensa que hace algo bueno cuando él, como erudito, hace accesible su sabiduría y su saber a la gran masa de los que saben menos.⁴⁰

Juan Castro de Salinas, en su temprana traducción de Plutarco, *Las vidas de los ilustres y excellentes varones griegos y romanos* (1562), también subraya que su obra es adecuada para un amplio público, que es de utilidad y que a él le ha supuesto muchos esfuerzos. Su traducción tiene como objeto que el texto de Plutarco sea entendido por el más amplio público posible, incluso por aquellos que no lo pueden leer ni en el idioma

39 Ibidem, p. 6.

40 Un testimonio temprano para la diferenciación del público lector es un corto tratado de Alonso de Cartagena de la segunda mitad del siglo XV que diferencia tres grupos: el de aquellos que no leen, el de los «scholastici viri» y un tercero, situado entre los dos anteriores, que es él de aquellos que unen la «vita activa» y la «vita passiva». Ciertamente, los libros con falsas enseñanzas pueden ser leídos por los profesionales «scholastici», pero son demasiado peligrosos para los «militares viri». Por eso, el autor recomienda libros que se adecúen a la capacidad intelectual del lector. Cfr. J. N. H. Lawrance, *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, pp. 12 y sig.

griego original ni en latín.⁴¹ Acentúa el esmero y el esfuerzo de su trabajo con el cual quiere servir a la utilidad común. Así, ni se ha ahorrado noches en vela, ni ha retrocedido ante esfuerzos físicos o materiales para serles útil a sus contemporáneos y a sus descendientes. De hecho, el que busca gloria en las letras, en el servicio a las armas o en el estado, puede sacar una gran utilidad de las figuras ejemplares que presenta su libro. En este sentido, interpreta la valoración que se les otorgaba en la Antigüedad a las figuras extraordinarias y a sus hechos, como exhortación al presente y para que se glorifiquen como corresponde los propios hechos actuales. De esta manera, su propia traducción aparece como una empresa que quiere que se entienda, sobre todo, como una aportación nacional y que realiza para servir a la nación española.

El recurso al sentimiento nacional todavía aparece en, primer término de la argumentación con la que Melchor de Santa Cruz de Dueñas promociona más de cien años después su *Floresta española* (1605). Ya la referencia a la gran cantidad de libros que se imprimen a diario y que persiguen muy distintos fines le sirve a él como prueba de la productividad e inteligencia de los españoles.⁴² Sin embargo, afirma que hasta entonces se había olvidado algo que tenía que parecerle importante al que llevaba al propio país en el corazón: la recopilación de sentencias y dichos memorables de los españoles. Afirma que estos no son de ningún modo inferiores a los antiguos y no muestran menor agudeza de ingenio, gracia, significado o seriedad. Puesto que, en parte, hasta son mejores, le parece sorprendente que

41 «Que no pueden leerlas en su lengua natural, ni en la Latina tampoco.» J. Castro de Salinas, *Las vidas de los ilustres y excellentes Varones Griegos y Romanos, escritas primero en lengua Griega, por el graue Philosopho y verdadero historiador Plutarcho*, al beneuolo lector.

42 «Fertilidad de los buenos juyzios de nuestra nacion.» Melchor de Santa Cruz, *Floresta española de Apotegmas o Sententias sabia y graciosamente dichas, de algunos Españoles*, dedicatoria.

nadie se hubiera ocupado hasta entonces de ellos. Así, dice poder reclamar para sí el estar comenzando una empresa totalmente nueva y el estar abriendo un camino en una nueva dirección que podrán seguir más tarde otros más listos que él. La novedad de su obra es la que debe poder disculpar sus deficiencias personales, pues él, tal y como reconoce con una «humildad afectada», no tiene más que poco ingenio y ninguna formación en las letras.⁴³ Melchor de Santa Cruz hace propaganda con el carácter nacional de su recopilación, que es lo que le da su originalidad frente a los ampliamente difundidos florilegios tradicionales de sentencias antiguas.

Francisco de Cascales confiesa con la misma humildad afectada la falta de perfección de sus *Cartas filológicas* (1634). Aduciendo la misma conciencia nacional que Melchor de Santa Cruz, dice que con ellas quiere incitar a otros que posean más sabiduría que él mismo a enriquecer España con el tesoro de sus letras humanas. Afirma que, al fin y al cabo, en España hay tan numerosos y talentosos «profesores» de las letras humanas que ya no hay que mirar con envidia a los humanistas extranjeros como Jacques Lefèvre d'Estaples, Ecalígero y Lipsio.⁴⁴ Para darles a sus cartas el peso necesario, retrocede en la honorable historia de las cartas hasta el tiempo en el que se escribía sobre tablillas de madera pulidas y enceradas, marfil o pieles de animales. Clasifica sus cartas en una complicada sistemática de la literatura epistolar en la que diferencia entre las cartas familiares, con contenido personal, las serias, con temas políticos de interés general y las eruditas, que tratan cuestiones de educación y ciencia. A este último grupo pertenecen las filosóficas, teológicas y filológicas. Las suyas las incluye dentro de las filológicas, como son también, por ejemplo, las *Questiones epistolicas*

43 «hombre de ningunas letras y de poco ingenio.», Ibidem, dedicatoria; con respecto a la humildad afectada cfr. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 93 y sig.

44 F. de Cascales, *Cartas filológicas*, t. 1, p. 11.

de Varrón o las cartas humanistas de Justo Lipsio sobre «cosas de humanidad, curiosas y llenas de erudición».⁴⁵

Así pues, Cascales no hace publicidad con la novedad general de su obra. Su argumentación nacional le sirve como pretexto para una clasificación histórica y sistemática de su empresa. La mirada a la historia de la literatura epistolar le otorga además el respeto de los humanistas que, en España, se une a una tradición que hasta entonces estaba reservada al extranjero y a la Antigüedad Clásica. Por otra parte, con la clasificación sistemática, quiere distanciarse de los tipos más corrientes de literatura epistolar y despertar el interés por la forma menos conocida de sus cartas filológicas.

Queda claro, pues, que todos los prólogos presentados hasta ahora no pretenden solamente informar e introducir, sino que, como en un texto publicitario, hacen propaganda ante el lector del libro en cuestión. Para ello, se pueden servir de los más variados argumentos de la publicidad: ya sea diciendo que la obra se diferencia de las muchas publicaciones superfluas debido a la gran cantidad de trabajo que su autor ha invertido en ella; ya diciendo que, debido a su estilo fluido y su sencilla forma de presentación, es adecuada para un amplio círculo de público sin formación previa; o bien afirmando que quiere encontrar resonancia por medio de su utilidad, novedad, renovación de la tradición o por medio de su carácter nacional. El autor siempre busca para sí y para su obra el favor del público. Para ello, puede recurrir a menudo a locuciones tópicas de la «captatio benevolentiae» como, por ejemplo, la humildad afectada. También se recurre muy a menudo al postulado que ya formuló Horacio para la poesía: que no sólo debe ser agradable, sino también útil. Los siguientes ejemplos parten argumentativamente de Horacio.

El prólogo de Blasco de Garay a sus *Cartas en refranes* (1541) no es más que una aclaración de la cita horaciana: «Omne

45 Ibidem.

tulit punctum qui miscuit utile dulci, lectorem delectando, pariter monendo.»⁴⁶

Este autor aplica la frase a los refranes españoles de su colección que surgieron de la experiencia, se han corroborado en la vida cotidiana y están en boca de todos. Por eso, no sólo enseñan la experiencia de los antepasados, sino que también contienen la sabiduría de muchas ciencias explicada de forma agradable. No quiere dirigirse a los lectores competentes que están acostumbrados a la lectura didáctica. Si ha unido la utilidad con el entretenimiento, es precisamente porque busca un amplio público que normalmente sólo lee la «Celestina» y escritos similares.

Los autores apelan gustosos al corrompido gusto del público para legitimar el componente de entretenimiento de sus escritos. Con este fin, Maximiliano de Céspedes también lo cita en su prefacio a la *Guía y avisos de forasteros* (1620) de Antonio Liñán y Verdugo. Complementando a Horacio, le da tanta importancia a la parte de entretenimiento de una obra porque considera que el gusto de los lectores contemporáneos está totalmente empobrecido y es inadecuado para la lectura de escritos exclusivamente didácticos, útiles y eruditos.⁴⁷ Céspedes culpa de ello a los muchos libros profanos que, si bien es cierto que no se caracterizan ni por la verdad, ni por el espíritu, ni por el método, ni por el arte, gozan, sin embargo, del favor de numerosos lectores. Así, plantea como un propósito importante volver a ganar para la literatura buena y útil a ese público que se ha perdido, expresando de forma renovada la lucha por el gran público de legos interesados.

La unión de enseñanzas útiles y entretenimiento agradable se menciona tan a menudo como se justifica. Jerónimo de Mondragón, en el prólogo al lector cristiano de su *Censura de la*

46 B. de Garay, *Cartas de refranes*, p. 57.

47 «Para leer cosas de doctrina, utilidad y erudición», A. Liñán y Verdugo, *Guía y avisos de forasteros que vienen a la corte*, p. 11.

locura humana (1598), la compara con la tarea de los médicos que para curar recetan medicamentos amargos. Quiere igualarse a ellos que, como se sabe, endulzan las píldoras o los líquidos de mal sabor para quitarles su amargor.⁴⁸ Lucas Gracián Dantisco también recurre en el prólogo de su *Galateo español* (1593) a la imagen de las píldoras amargas de la enseñanza y de la censura. En su libro, las envuelve en historias y observaciones divertidas para hacerlas más agradables.⁴⁹ Esta imagen no es más que una sugestiva ejemplificación del par horaciano «delectare et prodesset» que se pone al servicio del intento de atraerse al lector.

Los autores de escritos religiosos tampoco pueden excluirse de la lucha general por el público lector. A la vista de sus temas cristianos, les es especialmente fácil convencer de la utilidad de sus obras para la vida práctica. Por lo tanto, es natural que el argumento de la utilidad sea el punto central de su argumentación, que no entraremos a tratar ahora de manera especial.⁵⁰ Parece digno de consideración que se dirijan conscientemente a un público lego y hagan propaganda diciendo que sus obras son fáciles de entender y aptas para un gran público lector. Por eso, se plantea al mismo tiempo la queja contra el hecho de que la Iglesia católica quiera limitar la lectura independiente de la Biblia por cada particular y reservar su estudio a los teólogos.

Fray Luis de León se escandaliza de ello en su obra *De los nombres de Cristo* (1583). Llama la atención sobre un pasado mejor en el que la lectura personal de la Biblia se hallaba ampliamente extendida. Esta había sido también la intención de los profetas que, no sin razón, habían escrito la Biblia en la len-

48 J. de Mondragón, *Censura de la locura humana y excelencias della*, p. 45.

49 L. Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 99.

50 Con respecto a esto cfr. aquí, cap. C 2 b y c que tratan del enjuiciamiento de los libros y no de la autopresentación de los autores en sus prólogos en relación con sus obras concretas.

gua que utilizaba el pueblo de su época. Ya pronto hubo traducciones, pues para los creyentes de la Iglesia temprana era una falta grave no dedicarse intensamente a la lectura de las Sagradas Escrituras. Así, no sólo eran los sacerdotes los que leían la Biblia, sino también los creyentes laicos y, entre estos últimos, tanto los eruditos como los incultos. Este interés general de los «vulgares» se tradujo a su vez en un incentivo para los catequistas de la Iglesia. Se esforzaron a diario por aclararle al pueblo las Sagradas Escrituras para que cada uno enfocara correctamente en su casa su lectura privada de la Biblia.⁵¹

También se queja de que todo esto ha cambiado en su tiempo. La Iglesia ha dispuesto que los textos de la Biblia ya no se traduzcan al idioma del pueblo y que no vayan a parar a las manos de la gente inculta. Se le han quitado esos textos al pueblo como si fuera incapaz de manejarlos. Luis de León le hecha la culpa de ello a la arrogancia y la ignorancia de aquellos a los que les corresponde el conocimiento y la interpretación de esos libros y que se arrogan el título de «maestros» sin merecerlo. En vista de esta situación, el pueblo también ha perdido la voluntad de dejarse instruir y, por su parte, ha reclamado para sí mismo el ser «maestro». Pero esto llevó, sin embargo, a numerosos errores. A esta desgraciada situación, continúa, se unía además el hecho de que la masa del pueblo estaba expuesta a numerosos libros nocivos cuyo número había crecido en la misma medida en la que faltaban buenos libros. Fray Luis de León, en sus análisis críticos de la época, hace responsable a esta situación de la corrupción de las costumbres que había en su tiempo. Su acusación es una promoción de la difusión de libros religiosos de comprensión general. Al igual que los humanistas, apela a un pasado que aparece como ejemplar.

51 «Lición particular que cada uno tenía dellas en su casa» Fray L. de León, *De los nombres de Cristo*, t. 1, p. 6; para lo anterior cfr. *ibidem*, pp. 4 y sig.; para lo que sigue pp. 8 y sigs.

Otros autores religiosos también buscan un público más amplio. Luis de Granada convierte la comprensión general en el principal argumento con el cual promociona su *Guía de pecadores* (1556). Allí, destaca expresivamente que no quería otra cosa que reunir ayudas prácticas y enseñanzas en un pequeño tomo que cada uno pudiera llevar fácilmente consigo para, cuando tenga ocasión, poderse informar en dos renglones sobre lo que necesite.⁵² Un propósito similar guió ya al franciscano Alonso de Madrid en la redacción de su *Arte para servir a Dios* (1521). Según dice en el prólogo, ha resumido en un corto compendio, con mucha aportación personal de tiempo, lo más importante de los escritos de las más diversas autoridades eclesiásticas para mostrar cómo hay que seguir las enseñanzas de la Biblia. Puesto que existen artes para tantas otras cosas más insustanciales, a él le pareció importante redactar también un arte para esto. Además, hace reflexionar en seguida a sus lectores sobre el hecho de que es claro que la adquisición de un arte tan importante cuesta tiempo. Dice que, al fin y al cabo, para artes menos importantes, como son la gramática o la lógica, también se invierten de tres a cuatro años.⁵³

En el escrito en sí, efectúa una diferenciación entre tres tipos de los libros piadosos: mientras el primer tipo enumera pautas morales y el segundo explica las razones y los ejemplos de su necesidad, el tercero especifica de qué manera concreta se puede hacer el bien. Es precisamente este último tipo el que a Alonso de Madrid le parece especialmente importante, pues esos libros que contienen, ciertamente, todo tipo de cosas, pero

52 L. de Granada, *Guía de pecadores*, p. 11; Fray Luis de Granada (1504-1588) fue uno de los autores ascéticos más significativos. Creció medio huérfano en la pobreza. A los veinte años, entró en la orden dominicana, fue prior en Córdoba, después en Palma del Río hasta que en 1556, ascendió a provincial en Portugal. Allí permaneció el resto de su vida.

53 A. de Madrid, *Arte para servir a Dios*, para esto y para lo que sigue pp. 95 y sigs.

no aclaran cómo hay que actuar, permanecen oscuros e incomprensibles. Su libro, por el contrario, puede enseñarles a muchos lectores el arte de poner en práctica esos grandes hechos de los que todos los demás libros están llenos. De ello se deduce que aclara todos los demás y ayuda a comprenderlos correctamente.

A partir de Alonso de Madrid, parecen haberse propagado rápidamente tales introducciones a la correcta actuación. Juan de la Cruz se queja de ello y nombra la sobreoferta de enquiridiones en una «muchedumbre de libros» que, por otra parte, ya era enorme: «El mundo esta lleno de Enchiridiones, digo librillos que trahen los hombres en las manos de dia y de noche, de solos loores y encarescimientos del spiritu, y de sus exercicios.»⁵⁴ Afirma que son los responsables del amplio desconocimiento que en su tiempo había de los libros de los «antiguos sanctos y doctores»⁵⁵ que también enseñaban supuestos prácticos, por ejemplo, para la oración, pero acompañaban sus enseñanzas con frases y ejemplos de la Biblia. Para ellos, la práctica de la contemplación había sido un don divino, por eso tampoco querían convertirla en un arte comparable a las ciencias profanas ni limitar su utilización a un número fijo de días. Es evidente que se está haciendo alusión a las severas reglas y a la división del tiempo de la literatura ascética. San Juan de la

54 J. de la Cruz, *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración, y divinos loores vocales, y de las obras virtuosas y sanctas ceremonias, que vsan los Christianos, mayormente los religiosos*, p. 210; San Juan de la Cruz nació en 1542 en Fontiveros. Entró en 1563 en la orden de los Carmelitas, se matriculó en Salamanca, donde probablemente asistió a las clases de Fray Luis de León y se ordenó sacerdote en 1567. Su actividad le llevó en 1572 a Avila. Allí conoció a Santa Teresa. Hasta su muerte en 1591, dirigió y fundó varios monasterios y compuso una obra mística de gran valor poético. Cfr. I. Behn, *Spanische Mystik*, pp. 463-742.

55 Ibidem, p. 210; la unión de la escolástica y la mística es característica en San Juan de la Cruz, cfr. J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, p. 321.

Cruz prefiere los libros de los viejos autores con sus ejemplos.⁵⁶ Existe una competencia entre los autores de las nuevas compilaciones y manuales, como Fray Luis de León y Alonso de Madrid por una parte, y los defensores de una nueva atención a los «libros antiguos» religiosos, entre los cuales parece contarse San Juan de la Cruz, que se enfrentan de forma crítica a la marea de nuevas publicaciones.

Como último ejemplo del grupo de autores religiosos que se dirigen con nuevos escritos religiosos a un amplio público hay que nombrar al jesuita Rivadeneyra. Tradujo la vida de San Ignacio del latín al castellano para hacerla accesible a un mayor público ignorante de la lengua latina⁵⁷ y también quería dirigirse a un amplio público con su *Tratado de la tribulación* (1589). La razón para ello la da él en su dedicatoria: muchos y serios autores se han expresado ya con respecto a ese tema, pero sus pensamientos están desperdigados en tantos libros que a la generalidad le es imposible consultarlos. Por eso, él los ha resumido en un pequeño tomo, para hacérselos accesibles a los que los necesiten.⁵⁸

Así pues, los autores religiosos también se presentan como escritores que se afanan por conseguir lectores y que redactan sus escritos de tal manera que tengan perspectivas de poder alcanzar a un amplio público lego. Por esta razón, no sólo se promocionan haciendo referencia a la utilidad moral, sino también a la utilidad práctica del manual en forma de compendio que, redactado por eruditos para los legos, familiariza con

56 J. de la Cruz, *Diálogo* pp. 210 y sig.

57 P. de Rivadeneyra, *Tratado de la tribulación*, p. 8; el jesuita Pedro de Rivadeneyra (1526-1611) se llamaba en realidad Ortiz de Cisneros, pero adoptó el nombre de su abuela materna. Estudió en Lovaina e Italia y fue ordenado sacerdote en 1553. Sus tareas espirituales le llevaron por toda Europa hasta que se dedicó a sus estudios en España.

58 Los escritos están desperdigados en muchos libros «que no todos lo pueden leer, y será de provecho recogerlo en una breve suma, y ponerlo delante a los que dello tuvieren necesidad.» *Ibidem*, p. 359.

todos los elementos esenciales del saber religioso. En este aspecto, no se diferencian en absoluto de los humanistas, los cuales juran haber reunido los más importantes elementos del saber profano de forma entretenida, útil y comprensible para el gran público lego.

Es significativo el hecho de que, en la España de sello católico, los autores de escritos humanistas profanos, al hacer propaganda de sus libros, consideren necesario aducir una lista más larga de argumentos que sus competidores, cuyas introducciones religiosas completaban sin grandes problemas y de forma evidente la educación religiosa. Frente a ellos, una literatura profana, no ficticia y a menudo de referencia clásica como la que redactaban los humanistas debía primero hacerse un sitio en el mercado editorial. Este es el motivo que mueve a los humanistas a que cuando hacen su autopresentación, también expongan su alta moral de trabajo, el interés nacional de su actividad y la utilidad para la instrucción de la amplia opinión pública.

En los prólogos citados, los escritores se caracterizan en primer lugar por la publicidad que hacen para conseguir lectores y que llevan a cabo con la ayuda de las más diversas argumentaciones. Con ello, la autoconcepción de los escritores aparece marcada por la conciencia de estar escribiendo para un mercado que aún tienen que conquistar. En un capítulo posterior, trataremos las diferencias que existen en las propias obras entre autores religiosos y profanos y entre la literatura útil y la bella.⁵⁹

c) El lector

Los autores no sólo redactan sus prólogos teniendo como objetivo al lector, su propia autoconcepción y las estrategias publicitarias. También intentan ayudar al lector sin experiencia en su nueva actividad y guiarle en la comprensión de textos

59 Cfr. aquí, cap.C 2 b y c.

desconocidos. Al fin y al cabo, cuando comenzaron a redescubrir la literatura clásica, los mismos humanistas también eran lectores novatos. La problemática de la lectura les era conocida por propia experiencia. No sólo hay observaciones particulares y dispersas, sino también libros cuyo propósito es instruir al lector. Quieren ponerle al corriente de las reglas por las que el autor se dejó guiar para la redacción de su texto. Estas reglas aparecen como condiciones previas para la comprensión adecuada y legitiman, por ejemplo, poéticas que quieren introducir al lector en la comprensión de obras literarias. Los comentarios que completan y dirigen la lectura del texto comentado también le sirven de ayuda al lector a la hora de comprender. Finalmente, también las discusiones sobre el entendimiento alegórico de los textos deben hacerle presente al lector qué dimensiones puede tener la comprensión de los mismos.

Se ha afirmado que la más famosa figura literaria del Siglo de Oro, el Don Quijote de Cervantes, no es otra cosa más que la encarnación literaria de la problemática de la lectura. En cualquier caso, Don Quijote es un ejemplo del interés que se le otorgaba en la España del siglo XVI a la repercusión de la lectura sobre los procesos vitales del lector.⁶⁰ La problemática de Don Quijote se puede interpretar de hecho, como lo hacen algunos nuevos estudios, como la de la influencia del libro en el lector; pues, el libro y la cultura de la imprenta están directamente unidos con la soledad personal del lector, que, mediante la lectura, se deja dirigir internamente hacia metas lejanas e intenta hacer que el mundo coincida con los propios planes e ideales.⁶¹ Aunque los libros de caballerías quizás le fueran transmitidos en algunas ocasiones de forma oral a un público campesino o ciudadano,⁶² le servían de lectura, sobre todo, a la nobleza cor-

60 A. Castro, *Incarnation in Don Quixote*, pp 136-178.

61 M. McLuhan, *Die Gutenberg-Galaxis*, pp. 290 y sig.

62 M. Chevalier, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, pp. 91 y sigs.; para lo que sigue cfr. pp. 98 y sigs., 19 y sigs., 29 y sig.

tesana que encontraba en ellos un mundo marcado por los valores caballerescos y satisfacía su nostalgia por una vida aventurera. En un tiempo en el que en España el ochenta por ciento de la población rural era analfabeta y el acceso a los libros estaba limitado por los precios y por la escasez de bibliotecas, que en su mayoría eran privadas, la literatura de entretenimiento sólo encontró su público entre los nobles instruidos, en parte de la capa social inteligente del clero interesado y financieramente pudiente y en parte de la servidumbre con instrucción que podía utilizar las bibliotecas privadas de sus señores. Es sobre todo este círculo el que viene al caso para la lectura independiente de los libros de caballerías que se tematiza en el *Don Quijote* de Cervantes. La lectura de estas obras sólo se convierte en un problema debido a su influencia sobre la vida y no porque el texto sea difícil de entender y necesite una introducción a la lectura.

Por el contrario, los textos que sí se consideraban difíciles de entender eran los de la Biblia y los de la Antigüedad Clásica, ya que a ellos se les dedicaban numerosos comentarios e interpretaciones alegóricas. No entraré a tratar aquí esa poesía alegórica que se origina en la Edad Media a partir de una «progresiva secularización y literarización de la exégesis de la Biblia». ⁶³ En relación con la interpretación de los textos profanos, sólo me referiré brevemente al hecho de que la hermenéutica religiosa, entendida por humanistas como Lefèvre d'Étaples y Erasmo de Rotterdam como la totalidad de los principios de la interpretación cristiana de la Biblia, consiste en la continuación de las interpretaciones alegóricas de la Edad Media. Al igual que los maestros medievales de la Iglesia, Erasmo diferencia entre sentido literal, tropológico, alegórico (en una comprensión más concreta) y anagógico. Los tres últimos sentidos,

63 H. R. Jauss, *Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung*, p. 150.

como espirituales o alegóricos, se contraponían al literal, que no era alegórico.⁶⁴

Los principios de la interpretación alegórico-religiosa se podían transmitir sin más a la interpretación humanista de textos clásicos y, en especial, de la mitología, pues los dioses de los griegos y los romanos no eran más que la «deificación de conceptos abstractos».⁶⁵ Con ello, la naturaleza adjetival de los nombres griegos de los dioses, cuyo poder se mostraba en la actuación o en cualidades particulares, puede indicar que los dioses son anteriores a la abstracción. El mismo proceso pero en sentido inverso se puede aplicar para el culto romano de la época imperial, que convertía conceptos abstractos en dioses. Por tanto, es evidente que tras las narraciones sobre los hechos de los dioses clásicos se buscaban contenidos abstractos o enseñanzas. Ya en época temprana, la obra de Homero fue interpretada como sabiduría cifrada. En el siglo V antes de Cristo, Metrodoro de Lámpsaco vio encarnados en los dioses homéricos los cuatro elementos fundamentales del mundo: aire, tierra, fuego y agua.⁶⁶ Los estoicos y los neoplatónicos elevan el significado de la interpretación alegórica. Es precisamente la doctrina platónica de las ideas la que sugiere suponer un parentesco entre lo percibido y lo originario de una idea.

Antes de que los humanistas del Renacimiento volvieran a hacer útil el alegorismo para la literatura clásica, el cristianismo ya lo había aplicado a la Biblia. Orígenes diferencia entre una interpretación del texto bíblico «somática», es decir, literal, otra «física», es decir, moral y otra «pneumática», es decir, alegórica. La *Eneida* de Virgilio se convierte en el paradigma de la explicación alegórica que, según San Agustín, San Fulgencio, San

64 H. de Lubac, *Les humanistes chrétiens du XV^e-XVI^e siècle et l'herméneutique traditionnelle*, pp. 173, 176.

65 L. Deubner, *Personifikationen abstrakter Begriffe*, p. 2069.

66 Para esto y para lo que sigue cfr. E. Grassi, *Die Macht der Phantasie*, pp. 133-138.

Bernardo, San Silvestre y Landino, presenta la instrucción del hombre y con ello ayuda al lector a conseguir madurez y conocimiento de sí mismo. Frecuentemente, las interpretaciones alegóricas tienen una intención actualizante. Al entender un texto no sólo en su contexto histórico como testimonio de un pasado, sino como mensaje moral o religioso que es igual de actual en el pasado que en el presente, estas interpretaciones tienen un carácter ahistórico.⁶⁷ Los humanistas leen obras antiguas para entrar en contacto con autores de la Antigüedad Clásica, cuyas enseñanzas y sabidurías también se ven como válidas en el Renacimiento. Comentan e interpretan la Biblia como una obra que a lo largo de la historia no ha perdido nada de su importancia y validez.

Naturalmente, la enseñanza tradicional de la interpretación alegórica también les es conocida a los humanistas españoles y se aplica, con variantes cada vez nuevas, a textos religiosos y profanos. Juan de Pineda se remite, por ejemplo, a Lelio Celio para diferenciar tres tipos en la comprensión de textos literarios. Nombra una comprensión natural, una moral y una teológica. La natural se da cuando las figuras poetizadas son interpretadas como cosas naturales. Éste es, por ejemplo, el caso de Homero, que hace luchar a los dioses entre sí, pues, según dice él, en esas luchas, cuando se dan a entender los dioses, no hay que ver más que los enfrentamientos entre los elementos. Así, Neptuno encarna el agua y Apolo el fuego. Una interpretación moral se da cuando la materia literaria remite a la oposición entre virtudes y vicios. Así, la lucha que presenta Homero entre Atenea y Marte se interpreta como la disputa entre la cuidadosa razón, personificada en Atenea, y la sensualidad, encarnada en el airado Marte. Finalmente, la tercera forma de comprensión es teológica e interpreta, por ejemplo, divinidades masculinas como las virtudes divinas activas, y femeninas, como las virtu-

67 M. W. Bloomfield, *Allegory as Interpretation*, p. 301.

des divinas receptoras.⁶⁸ La utilización de la tradicional interpretación alegórica no se limita en Pineda a la literatura clásica con sus divinidades. También se revela como igualmente válida para la exégesis de la Biblia. Indiquemos sólo la interpretación teológica que Pineda hace del sufrimiento de Job como profecía del sufrimiento de Cristo y de la redención de los pecados.⁶⁹ Así pues, según él, para textos difíciles, clásicos y bíblicos sigue teniendo vigencia el proceso explicativo que presupone el múltiple sentido del escrito.

Ahora bien, no todos los autores tienen la misma dificultad ni la misma importancia. Esta reflexión la plantea Vives en el libro tercero de su obra *De tradendis disciplinis*. Vives sostiene que no se puede medir a todos los escritores con el mismo baremo. Hay algunos que para redactar sus escritos siguen un orden y un sistema fácil de comprender. A estos no sólo habría que leerlos una y otra vez, sino incluso aprenderlos de memoria palabra por palabra. Otros autores, ciertamente, debaten a fondo los temas que han indicado, pero, según Vives, son demasiado difusos y desordenados para que puedan ser provechosos para alguien que quiera aprender. Sí, es cierto que habría que leer repetidamente a tales autores, pero no tendría sentido tener sus libros en las manos hasta que estén totalmente desgastados, como habría que hacer con los del primer grupo. Con otros, basta con haberlos leído una vez. También dice que hay libros que no es en absoluto necesario leer. Se guardan en las bibliotecas para poder consultarlos si hace falta.⁷⁰

Vives cuenta los textos de los poetas entre los más difíciles y más necesitados de aclaración. Debido a ello, él mismo redacta una introducción a la lectura de los textos bucólicos de Virgilio: *Interpretatio bucolicorum Vergilii potissimum allegorica*

68 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, p. 224.

69 *Ibidem*, t. 2, pp. 392 y sigs.

70 J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, libro 3º capítulo 5, en: *Opera omnia*, t. 6, p. 320.

(1548). Se trata de su escrito más tardío sobre literatura. En el primero, *Praelectio in Georgica Vergilii* (1518), ya se había estudiado a Virgilio; pero mientras que en ese temprano escrito le alaba por su extraordinaria retórica, su comentario a las églogas de Virgilio dan un testimonio de que él, a la lectura de textos poéticos, les da al menos el valor de reposo del rigor de los estudios eruditos.⁷¹ En el prólogo a su comentario de las églogas, Vives resalta el alto valor que le otorga a la interpretación alegórica. Al hacerlo, no trata de encontrar el sentido exacto que quería darle el autor. Ni siquiera duda de que en algunos casos haya ido más allá de la intención del autor y de que en algunos versos ve alegorías en las que ni el autor había pensado. Sin embargo, según piensa él, esto no es ni mal recibido por el lector ni inútil: «Non dubito quin Allegoriam aliquibus versibus aptauerim, de qua Poeta ne cogitarit quidem, vt alias permultas, ad quas procul dubio respexerit, quum scriberet. Sed id nec ingratum erit Lectori, nec inutile.»⁷²

Al mismo tiempo, se hace consciente de la honorable tradición en la que se encuentra su método de interpretación alegórica. Hace notar que antes que él, ya había habido escritores griegos que se habían servido del mismo método alegórico para interpretar a Homero, como más tarde lo hizo San Donato con Terencio y Virgilio. Entre los griegos especialmente dotados que habían redactado comentarios sobre Homero, destaca a Aristóteles, al cual considera como el mejor comentador de todos. El hecho de que nombre precisamente al filósofo Aristóteles no sólo es una prueba de que quiere legitimar su ocupación con las musas amenas sirviéndose de las más altas instancias, sino también de que para él no sólo se trata de ficciones, sino también de la sabiduría que se esconde tras ellas. Por otro lado, plantea, llamando a la reflexión, que si tras los poemas

71 K. Kohut, *Literaturtheorie und Literaturkritik bei Juan Luis Vives*, pp. 35, 43.

72 J. L. Vives, *In Publii Vergilii Maronis Bucolica, interpretatio, potissimum allegorica, praefatio*.

de Virgilio no se escondiera nada más que lo que dicen las palabras aisladas, entonces, el poeta no hubiera necesitado tres años para retocarlas. A esto se añade el hecho de que dedicó sus églogas a los romanos más destacados, que no se hubieran dejado impresionar en absoluto por insignificantes historias de la vida pastoril, si no hubieran tenido un sentido más profundo. Al fin y al cabo, estaban acostumbrados a las más difíciles materias de autores latinos y griegos. Por eso, según Vives, hay que suponer que Virgilio, en la forma juguetona de la poesía pastoril, escondió un mensaje más profundo, por ejemplo, sobre trabajos y méritos extraordinarios. Vives, enlazando con Platón, compara la ficción de los poemas con la máscara de las Silenas.⁷³ Sus máscaras tienen una cara en su interior que está cubierta por otra cara exterior. Así pues, si se quiere ver la cara interior escondida, hay que quitar la cara externa que la esconde. Según Vives, a través de numerosos pasajes se puede deducir que en Virgilio no hay que tomar en cuenta el sentido simple de las palabras, sino el figurativo. Así, los lectores que aparecen como los más expertos son los que van más allá del sentido simple de la palabra y se elevan hasta las interpretaciones alegóricas.⁷⁴ Así pues, en Vives, el sentido alegórico que hay que interpretar en los textos poéticos es la capa de significado que dificulta la comprensión del texto y que hace necesaria una ayuda a la lectura. Por otra parte, esa capa es la que le da a la poesía valor didáctico y la que le otorga esa dignidad que le faltaría si no fuera más que una mera ficción.

73 «Credibile est pastoralis carminis lusu multa de illorum laudibus, deque rebus cognosci dignis obtexisse, quae deprehensa plurimum adficerent lectores, vt elegantes et artificiosae imagines sub Silenorum specie latentes.», Ibidem, praefatio.

74 «Vt habeant praestantiora ingenia, velut pastum quendam sibi congruentem, altiusque ascendant, quam pro sensis verborum simplicibus.» Ibidem, praefatio.

Pero entre los textos de los poetas que son difíciles y necesitan aclaración no sólo se encuentran los de ficción, sino también los teóricos. El *Ars poetica* de Horacio es, pues, un objeto adecuado para el escrito *De auctoribus interpretandis, sive de exercitatione* (1581) de Francisco Sánchez, El Brocense. En él, se citan y se aclaran detalladamente las frases esenciales de la poética horaciana. Su comentario de la enseñanza horaciana no está hecho para que le sirva al poeta, sino al lector de obras poéticas. Por tanto, está dirigido en primer lugar al lector. Sánchez destaca justo al principio que se necesita tener más cuidado para trabajar sobre escritos de otros autores que para redactar los propios: «Maioris esse semper credidi diligentiae aliena scripta retexere, quam noua proprio Marte componere.»⁷⁵ Al maestro de retórica Sánchez no le parece especialmente difícil, si se tiene talento y conocimiento de las reglas retóricas, escribir libros sin gran esfuerzo y con diestra pluma. Pero si estos autores, normalmente tan diestros, tienen que interpretar la obra de un poeta u orador, tienen que callarse por ignorancia o, cosa que ocurre más a menudo, con un supremo esfuerzo de sus fuerzas intelectuales, no decir más que tonterías.⁷⁶

La opinión de Sánchez es que si alguien no se asusta de redactar un escrito, también se le debe poder exigir que se esfuerce en leer detenidamente los escritos de otros. Para designar la lectura concienzuda de libros ajenos, Sánchez toma la expresi-

75 F. Sánchez de las Brozas, *De auctoribus interpretandis, sive de exercitatione*, p. 3; Sánchez de las Brozas (El Brocense) (1523-1601) estudió en Salamanca. En el Colegio Trilingüe de dicha ciudad, enseñó retórica a partir de 1554 y griego a partir de 1559. El que se le conozca tanto se debe a los muchos envidiosos que también debieron ser responsables de sus enfrentamientos con la Inquisición.

76 «Quos si ad Poetam quempiam vel oratorem explanandum auocaueris: aut obmutescant protinus, suam inscitiam contentes aut, quod frequentius est, magno conatu magnas nugae effutiant.» *Ibidem*, p. 3; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 4 y sig.

sión aristotélica «analysis», que se refiere al análisis de las reglas en las que se basan la obra acabada y sus partes. La tarea de tal análisis es, afirma, repasar toda la obra desde el principio para preguntarse en primer lugar cuál es su tema. Después hay que buscar los argumentos y las pruebas con las cuales se lleva a cabo la discusión sobre el tema y remitirlos a los «loci» retóricos de los cuales se han sacado. El examen de la presentación de pruebas y el modo de proceder deben unirse en el texto analizado con la observación de las leyes de la «dispositio». Finalmente, como lector, hay que prestar atención a si el autor, al redactar su escrito, se ha dejado llevar más por la metódica científica, por ejemplo, retórica, o por su propia inspiración. Estos son los criterios de Sánchez para la lectura de textos ajenos. Llama especialmente la atención el carácter retórico de estos criterios de interpretación, los cuales parecen ser muy aptos para textos expositivos y argumentativos. Sin embargo, también se pueden aplicar a textos líricos, pues Sánchez los utiliza brevemente tomando como ejemplo algunas odas de Horacio que interpretó en 1556 ante espectadores. Además, él se muestra sorprendido por la negligencia de otros intérpretes.

Así pues, Sánchez quiere asumir la tarea de hacer una lectura concienzuda y explicar el *Ars poetica* de Horacio, que hasta entonces había provocado más investigaciones que el *Vellochino de Oro*. Sin embargo, nadie había podido mostrar hasta entonces el oro que realmente escondía este texto. La obra, por su parte, parece estar concebida como ayuda a la lectura y debía proporcionar criterios para el enjuiciamiento de textos poéticos. Según Sánchez, los Pisones ya le pidieron tales normas a Horacio, pues, como guardianes del templo, les correspondía a ellos la tarea de otorgarles las recompensas a los escritores de comedias. Así pues, Horacio describió para ellos al poeta perfecto con pocas y bien ordenadas reglas. Por su parte, lo que Sánchez escribe ahora es una ayuda a la lectura de las reglas horacianas que ya estaban concebidas como ayudas a la lectura y al enjuiciamiento.

Las aclaraciones que Sánchez hace a las reglas horacianas contemplan, sobre todo, la relación entre utilidad y entretenimiento;⁷⁷ el significado del «decorum»; la elección de las palabras; la relación entre «ingenium» y «ars»; la atención al estilo, que debe ser muy escueto, pero no incomprensible; elevado, pero no pomposo y, finalmente, la virtud de la «varietas», cuya aplicación no debe llevar a la absurdidad ni a la falta de constancia en los caracteres de los personajes poéticos.⁷⁸ La propia regla de Sánchez, aclarada al principio del libro, se corresponde con el postulado horaciano de la atención a la «dispositio». Puesto que Horacio la utiliza para referirse a la poesía, le da preferencia a la «prudencia» sobre la doctrina, eso es al menos lo que dice Sánchez en su comentario, pues no tiene por qué contarse primero lo que en la realidad aparece en primer lugar. Puesto que la poesía tiene su propia regularidad, la prudencia debe retener en principio algunas cosas y otras eliminarlas por completo. Sólo cuando algo ha sido vuelto y revuelto, sopesado y reflexionado durante largo tiempo, entonces, no le faltará ni método, ni la correcta ordenación de los materiales, ni talento descriptivo.⁷⁹

Sin embargo, Sánchez le da mucho valor a la correcta unión entre cosas y palabras que postulaba Horacio. El saber es el comienzo y la fuente de la escritura correcta. Los objetos del saber se pueden tomar de la filosofía platónica, pues: «Sine philosophia nullus existit vnquam Poeta.»⁸⁰ A aquél que conoce bien las cosas se le ocurren las palabras. Los versos sin sentido, las palabras alisadas sobre objetos banales no producen poesía.

⁷⁷ Ibidem, p. 25.

⁷⁸ Con respecto al «decorum» cfr. ibidem, pp. 11 y sigs., 17 y sigs., 26; con respecto a la elección de las palabras cfr. ibidem, p. 23; con respecto al ingenio y a la «ars» cfr. ibidem, pp. 22, 27; con respecto al estilo cfr. ibidem, pp. 7 y sig.; con respecto a la «varietas» cfr. ibidem, p. 8.

⁷⁹ Ibidem, p. 9.

⁸⁰ Ibidem, p. 23; para lo que sigue cfr. pp. 24-28.

Esto ya lo mostró Persio Flaco en su primera sátira contra los escritores que se convertían repentinamente en poetas. La poesía, por tanto, no sólo exige talento y el conocimiento de las reglas para poetizar, sino también el saber sobre la realidad misma. Mientras Sánchez había acentuado al principio que el lector que quiera comprender un texto ajeno está obligado a disponer él mismo de las reglas y el saber que utilizó el autor, destaca ahora que también el autor que escribe depende del consejo y de los conocimientos de sus lectores: el poeta debe mejorar una y otra vez lo que ha escrito y dárselo a lectores cultos para que lo corrijan. Es especialmente importante para el poeta encontrar lectores críticos, que no sólo adulen, sino que le enseñen antes de que se convierta en la burla de los niños y en materia de conversación para el pueblo. Una publicación precipitada le quita la posibilidad de buscar consejo y de mejorar su obra.

Así pues, al igual que el buen lector debe hacer suyo el saber del autor, el buen autor también debe hacer suyo el saber del lector instruido. Por tanto, el lector y el autor deben corresponderse con sus saberes. Las reglas que Horacio les dio a los Pisones para que comprendieran de forma adecuada la poesía y las que Sánchez les recomendó a los lectores sirven para disminuir la distancia entre lector y autor. Esto, como se ha visto, es posible de dos formas: haciendo que el lector instruido pueda impartirle consejos al autor y hacerle proposiciones de mejora, o haciendo que autores como Horacio y Sánchez le pongan al lector en la mano las reglas que siguieron otros autores para la elaboración de sus escritos.

La premisa del *Libro de la erudición poética* (1611), de Luis Carrillo y Sotomayor es también que una lectura inteligente presupone en el lector de poesía un saber que se corresponda con el del autor. Debate de forma muy informal cuestiones de poética que a menudo parten de citas clásicas detalladas y que son comparadas y sopesadas entre sí.

El lector de poesía debe cumplir con unos requisitos especiales. Para Carrillo, marcado por el Barroco, eso ya se hace obvio por el hecho de que el estilo literario de la lengua se aparta del usual y, a menudo, se ve como oscuro. Si al guerrero o al cortesano le está permitido hablar de distinta forma que a un hortelano o un campesino, entonces con más razón le debe estar permitido al poeta diferenciarse de lo que es normal en la elección y en la ordenación de las palabras. Si las obras del poeta, al igual que las del historiador y el orador, son sentidas como oscuras por la mayoría del pueblo, entonces es éste el culpable de ello, puesto que en su imperfección, no puede comprender en absoluto la perfección de un texto.⁸¹ El lector del pueblo ignorante tampoco le contrapondrá el correspondiente esfuerzo al intensivo trabajo que va unido a la redacción de una obra literaria, pues los poetas de la Antigüedad disponían incluso del saber de los filósofos. El lector y el intérprete tienen, por tanto, que disponer de una amplitud de conocimientos que se corresponda con los que tiene el autor. Carrillo exige esto apelando al cuarto capítulo de la *Miscellanea* de Angelo Policiano. Así, el que se proponga interpretar a un poeta, no sólo debe tener conocimientos de las diferentes corrientes filosóficas, sino también de derecho, medicina, dialéctica e incluso de todas las disciplinas y disponer de un saber enciclopédico.⁸²

Pero la instrucción enciclopédica no puede ser sólo superficial, sino que tiene que haberse familiarizado a fondo hasta con las más pequeñas cuestiones puntuales, para que el intérprete esté con su saber al mismo nivel que el autor interpretado. Así pues, el saber enciclopédico y la «erudición poética» de los

81 «No le es dado al vulgo juzgar derechamente de la virtud perfecta de vna cosa.» L. Carrillo y Sotomayor, *Libro de la erudición poética*, p. 55; Carrillo y Sotomayor (1584-1610) nació en Córdoba. Se hizo militar y se dedicó a la poesía. Su hermano, Carrillo Lasso de Vega, publicó póstumamente en 1611 sus obras. Para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 11, 16 y sigs.

82 *Ibidem*, pp. 45 y sig.

que trata Carrillo en su obra, no sólo deben caracterizar al poeta, sino también a su público lector. Cuanto más inadecuada parezca la masa popular ignorante para leer al poeta, tanto más se exigirá el saber enciclopédico como condición previa para el lector inteligente. Pero éste no necesita ser ningún compañero poeta o erudito especializado, como demuestran los ejemplos de Carrillo sobre la compatibilidad de armas y letras en la historia y en el presente.⁸³ Así pues, al igual que en Sánchez, las explicaciones de los textos literarios no sólo le son útiles en Carrillo al autor potencial, sino también al lector potencial, quien para una comprensión adecuada necesita el conocimiento de las reglas y del saber del autor al que se le quiere introducir. Se trata, sobre todo, de una poética para lectores.

Son precisamente los textos difíciles los que exigen una guía para el lector. Esto no sólo es válido para textos literarios, sino también para los religiosos. El místico Alejo de Venegas saca de ello las consecuencias para su propio escrito *Libro del tránsito de la muerte* (1537) y redacta él mismo una guía de lectura para sus lectores, la *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan*. Esto le parece necesario porque hasta en la lectura de un libro propio se pierde uno como en un laberinto enigmático cuya salida es más difícil de encontrar que la entrada. Con tanta más razón no se puede, aunque se sea muy listo, osar leer una obra ajena sin una guía de ayuda.⁸⁴

Si en la conversación, no siempre se comprende todo, cuanto menos se podrá alcanzar la comprensibilidad en la comunicación escrita. Tales consideraciones son las que llevan a Venegas a aclarar él mismo su libro antes de que sea enjuiciado por otros. A su aclaración, él la llama «declaración», antepone además, para que sirva de ayuda a la comprensión, una visión

83 *Ibidem*, p. 7.

84 A. de Venegas, *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan*, p. 259.

sistemática de los tipos de lectura que él diferencia. El concepto general de aclaración lo define como desenmarañar un objeto complicado.⁸⁵ Así pues, la considera necesaria siempre que el objeto de un libro vaya más allá del saber general que se presupone. Venegas diferencia en su sistema cuatro tipos de aclaración que a su vez divide en nuevos subgrupos. Se trata de diversas ayudas que facilitan al lector el acceso al texto de un autor extraño. Para Venegas, al contrario de lo que ocurría en El Brocense o en Carrillo, no se trata de postular la necesaria instrucción previa en el lector como condición antepuesta a la lectura. Tampoco quiere transmitirle al lector conocimientos generales previos que le capaciten para poder leer un texto cualquiera de un ámbito completo, como el de la poesía. Intenta, sobre todo, sistematizar las diversas formas de aclaración de un texto concreto, para lo cual, es indiferente dentro de qué disciplina del saber o de qué forma literaria esté incluido. En su clasificación de los tipos de aclaración, se sitúa en un nivel superior en el que él mismo no aclara ningún texto, sino que, con motivo de la aclaración de un texto propio propuesto por él, reflexiona en general sobre la aclaración de textos.

Designa el primero de sus tipos de aclaración como explicación y lo estructura en los subgrupos de la glosa, el entimema y el pequeño comentario. «Glosa» procede de la palabra griega para lengua, palabra y habla, ya que la glosa explica con la ayuda de la lengua un texto que es tan poco comprensible como los signos con los que se intenta hacer entender un mudo. Al igual que la glosa, el entimema también tiene la función de explicación. Sin embargo, ésta no se refiere, como lo hacía la glosa, a objetos de la realidad, sino solamente a los imaginarios, cuyo carácter de realidad es posible, pero no seguro. El pequeño comentario, Venegas utiliza la palabra «escolio», no es más que

85 «Declaración» es «desemboltura de la cosa encogida». Ibidem, p. 261; para lo que sigue cfr. Ibidem.

una pequeña aclaración, «declaracioncilla», que entresaca de forma breve algunos puntos que integran la dificultad del texto.

Venegas designa el segundo tipo de aclaración como «dilatación». Sus subgrupos son la narración poética y la paráfrasis. La narración poética tiene como fin aclarar al lector lo oscuro de un texto dando un rodeo por la ficción. Pero, al hacerlo, no se abandona el ámbito de la razón, ya que se trata de una ficción racional que debe ayudar al lector a comprender. La paráfrasis, por el contrario, se compone de una mezcla de glosa y del texto que se quiere aclarar. En ella, se puede comparar la parte correspondiente al texto con los huesos y la glosa con la carne, sólo ambos juntos forman el ser completo.

El tercer tipo de aclaración es el opuesto del segundo. Mientras el segundo tipo ayuda a la comprensión del texto ampliándolo, el tercero quiere hacer accesible el texto acortándolo y concentrando sus partes. Venegas lo llama «contracción» y clasifica sus grupos en comentario, «epitome» y «detruncación». El comentario tiene dos formas. O bien presenta una panorámica del contenido de un libro, o bien aclara brevemente el texto de un libro. Este último se diferencia del pequeño comentario, «escolio», porque sus aclaraciones son continuadas y no dan saltos. «Epitome» significa abreviación. En él se resumen brevemente las afirmaciones principales del texto a aclarar para que, de esa forma, estén disponibles para poder representarlas rápidamente. El tercer subgrupo de la «contracción» lo forma la «detruncación». Se limita a extraer algunas asociaciones de ideas del texto a aclarar y combinarlas manteniendo las palabras originales.

Al cuarto y último tipo de la aclaración Venegas lo llama «interpretación». Añade que la correspondencia griega de esa palabra es la expresión «Hermeneia», que no designa otra cosa más que la traducción de una lengua a otra. Es totalmente consecuente que Venegas también cuente la traducción entre los tipos de la aclaración, ya que ésta aclara al lector un texto redactado en una lengua extraña e incomprensible para él utilizando

para ello su lengua nativa u otra que él entienda. Dentro de la traducción, Venegas sólo diferencia dos subgrupos: la de sentido y la literal. La última, por respeto, se utiliza sobre todo en textos bíblicos y religiosos. Venegas la rechaza porque precisamente al intentar permanecer fiel al texto se pierde, a menudo, el sentido que éste tenía en su origen. Venegas explica con un ejemplo que la traducción también es siempre una interpretación: la traducción del pasaje de la Biblia «In principio erat verbum» no se puede traducir simplemente con la frase «en el principio era la palabra»,⁸⁶ pues «principium» se refiere al eterno Padre Dios; «verbum», a su eterno saber sobre Sí mismo; y «erat» no se refiere al tiempo, sino a la vida eterna de la segunda persona de la Trinidad. Con esa interpretación alegórica de sentido, Venegas cree haber dejado claro que una traducción que dependa de las meras palabras malogrará obligatoriamente el sentido del texto original.

Con la «interpretación» como último tipo de la aclaración cierra Venegas su abstracta y comprimida sistemática de la ayuda a la lectura y pasa a explicar su propia obra, en la cual se propone recurrir, si se da el caso, a uno u otro tipo de aclaración. Sin embargo, evita clasificar cada una de sus aclaraciones dentro de su sistema. Él, puesto que le acaba de capacitar para realizarla, traspasa esta tarea al propio lector. La mezcla de los tipos de aclaración que Venegas practica en la explicación de su propia obra nos permite llegar a la conclusión de que él no entiende sus tipos como géneros que aparecen exclusivamente en forma pura, sino, por decirlo así, como métodos idealmente tipificados que permiten hacer accesible a la comprensión un texto difícil. La mezcla y la mutua complementación en la práctica de las diversas conjeturas, así como la brevedad de la exposición de ideas de Venegas, señalan que lo que él buscaba no era tanto una teoría de las ayudas a la comprensión como su enumeración para poder utilizarlas.

86 Ibidem, p. 261.

Los tipos de aclaración de Venegas también podían encontrar utilidad en la concepción de textos en los que una frase oscura va seguida de su explicación, se ilustra una sentencia con una narración ficticia y se hace comprensible una cita en lengua extranjera mediante la traducción. La utilidad en la producción y en la recepción de textos se debe, sobre todo, a que una parte de los tipos de aclaración de Venegas se puede remitir a categorías retóricas que instruyen en la redacción de textos. Así, la «dilatación» se corresponde con la «amplificatio» retórica y la «contracción» es su opuesto.⁸⁷ El ejercicio retórico de amplificar textos de un estilo funcional a uno ornamental y volverlos a pasar después del ornamental al funcional era parte del trabajo de la clase de retórica. Por tanto, está claro que también los redactores de ayudas a la comprensión y de guías de lectura se orientaban por ella, pues estos tipos de aclaración complementan el oscuro texto original con una aclaración que también podía haber sido incluida en el texto original por su redactor.

Un principio estructural muy corriente en los textos didácticos humanistas es, por ejemplo, aclarar una sentencia con la ayuda de una historia ficticia y con ello, amplificar.⁸⁸ Así pues, como consecuencia de la tradición retórica es natural que en la sistematización y en la ayuda a la comprensión también se diferencie entre el método sintético y el analítico, una diferenciación que poco después también se hizo en el ámbito cultural ale-

87 Con respecto a la «amplificatio» cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 220 y sigs.; cfr. también E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 481 y sigs.; con respecto a la amplificación que en la Francia de los siglos XVII y XVIII todavía tenía importancia en la educación retórica: G. Snyders, *La pédagogie en France aux 17^e et 18^e siècles*, pp. 115 y sig.

88 Cfr., p. ej., el prólogo del autor «en el qual pone muchas buenas doctrinas, y toca muy notables historias», A. de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, p. 1.

mán.⁸⁹ La introducción hermenéutica del lector se sirve por tanto gustosa de la retórica, una disciplina que, en realidad, es responsable de la redacción de textos. Ahora bien, en la retórica son posibles, en principio, todos los objetos del discurso. La universalidad se convirtió, por tanto, desde Quintiliano y Cicerón, en una exigencia que se le plantea al mismo orador. Así pues, cuando ahora se le exige al lector un saber universal, se hace, sobre todo, porque se traspasa un postulado de la retórica a la hermenéutica. Por tanto, no ha de causar asombro que también Carrillo y Sotomayor postule que el lector adecuado debe poseer ese saber enciclopédico que caracteriza al buen autor y que las explicaciones que Sánchez hace sobre Horacio estén destinadas a transmitirle al lector esas categorías que son necesarias para enjuiciar textos literarios. De hecho, también Vives había aconsejado al lector que hiciera una interpretación alegórica allí donde el autor había utilizado alegorías. Queda claro, pues, que las ayudas a la lectura tienen la intención, sin excepción, de transmitirle al lector los conocimientos previos del autor para que cumpla en su lectura los mismos requisitos que el autor cumplía al redactar el texto. Por lo tanto, la problemática de la lectura parece encontrar su solución educando al lector hasta convertirlo en un autor potencial y dirigiendo al pueblo ignorante hacia la erudición enciclopédica del escritor sabio.

Así, las ayudas a la lectura y las aclaraciones de textos pretenden reducir la distancia entre el saber del autor y el del lector. Quieren crear las condiciones para que un lector erudito e instruido pueda encontrarse al mismo nivel con un autor

89 Con respecto al método sintético, «welche von ursprünglichen Elementen bzw. Grundsätzen her ein Lehrgebäude aufführt» (el cual a partir de los elementos o principios originales monta un edificio de enseñanza) y con respecto al analítico que va «vom jeweils vorliegenden zu den Elementen oder Bausteinen» (de lo que ya se tiene a los elementos o ladrillos), cfr. la decimotercera nota del editor en: M. Flacius Illyricus, *De ratione cognoscendi sacras literas*.

igualmente erudito e instruido, ya que, según se entendía en el Renacimiento, la lectura no era más que el encuentro entre el lector y el autor. Así como el sabio quiere guiar a los ignorantes hacia la sabiduría por medio de un libro, el comentador de obras propias o ajenas también quiere transmitir el saber que un determinado autor, entendido como persona, necesita para su trabajo literario, pues el entendimiento sólo parece posible si existe de entrada una igualdad de las condiciones previas del lector y del autor.

d) Hermenéutica de la Biblia

También en la hermenéutica de la Biblia el autor y el lector deben cumplir, en principio, los mismos requisitos. Si los profetas y los apóstoles están inspirados como autores por el Espíritu divino, entonces, la comprensión del lector también debe estar guiada por la gracia divina.⁹⁰ El Espíritu Santo también debe actuar allí donde la Biblia se traduce a otra lengua y, con ello, se les aclara a aquellos que no comprendían la lengua original.

Allí donde el mundo está en oscuridad y se cierra al entendimiento, donde los problemas metafísicos no se pueden resolver de forma racional, allí, las religiones de misterio helenísticas se ofrecían a localizar los secretos en la semioscuridad de un sagrado lugar de culto, en acciones cargadas de sentido; en fórmulas mágicas, incomprendidas, pero efectivas; en visiones y audiciones de santos concretos; en ambigüedades de oráculos y en misteriosas lenguas de culto. Tales misterios necesitados de interpretación y acciones simbólicas forman, junto con la doctrina interpretativa de la filosofía griega y del judaísmo, el origen precristiano de la hermenéutica de la Biblia.⁹¹ La interpretación cristiana de la Biblia es tan antigua como su propia

90 Con respecto al concepto erasmista del lector iluminado de la Biblia cfr. R. Stupperich, *Erasmus vom Rotterdam und seine Welt*, p. 136.

91 G. Ebeling, *Evangelische Bibelauslegung*, pp. 92-101.

transmisión. La teología de orientación sistemática de la Edad Media tampoco pudo apartarse de su interés por encarar con el texto bíblico en sí. Así, la interpretación alegórica mencionada en el capítulo anterior, como enseñanza de la multiplicidad del sentido de los textos de la Biblia, encuentra una especial expresión en Santo Tomás de Aquino.⁹² En el Siglo de Oro español, también continuaban siendo corrientes los cuatro sentidos de la escritura. Ahora, sin embargo, se le prestaba al «sensus literalis» mayor atención que en la Edad Media. También se comenzó, bajo la influencia del humanismo, a exigirle al lector el conocimiento de ciencias de apoyo como la historia y la filología.⁹³

En la España del siglo XVI, la Contrarreforma se enfrentó a las doctrinas luteranas y erasmistas. Quien escribía en esa época la correcta comprensión de la Biblia no podía ignorar, por una parte, el humanismo con sus postulados de la erudición y sus técnicas filológicas, pero, por otra, tenía que distanciarse cuidadosamente de las doctrinas protestantes prohibidas. Ocho años después del comienzo del Tridentinum, que discutió en sentido dogmático las cuestiones que había planteado la doc-

92 Dentro del «sensus literaris», diferencia entre «sensus historicus» y «sensus metaphoricus» y dentro del «sensus spiritualis», entre «sensus moralis», «sensus allegoricus» y «sensus anagogicus». Cfr. P. Fleig, *Die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin*, p. 6.

93 Cfr. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, t. 1, pp. 310 y sig.; la mayoría de los autores españoles entre 1550 y 1650 creen en la existencia de una multiplicidad de los sentidos literales de los textos de la Biblia. Con respecto a esto cfr. F. López López, *La multiplicidad de los sentidos literales en la escritura, según los autores españoles (1550-1650)*, pp. 395-419; con respecto al problema de los sentidos de la escritura en Juan de Valdés cfr. M. Morreale, *La antítesis paulina entre la letra y el espíritu en la traducción y comentario de Juan de Valdés (Rom. 2, 29 y 7, 6)*, pp. 167-183; para una visión de la situación actual de la investigación sobre la literatura exegética del siglo XVI, ahora bien, sin tener en cuenta a España, cfr.: B. Roussel, *Histoire de l'église et histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, pp. 181-192 y O. Fatio, P. Fraenkel ed., *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*.

trina de la Reforma, aparecieron las *Regula intelligendi scripturas sacras* (1553) de Francisco Ruiz de Valladolid. Esta obra quiere ayudar al lector a comprender. En general, Ruiz quiere apoyarse para sus reglas hermenéuticas en los Padres de la Iglesia, en especial, en San Agustín y San Jerónimo. Afirma que sólo allí donde él encuentre huecos en su doctrina quiere permitirse complementar por sí mismo, y no sin un sentimiento de vergüenza.⁹⁴ Es consciente, por tanto, de que su obra se encuadra dentro de una vieja tradición teológica, pero, en casos concretos, reclama el derecho a ir más allá de esa tradición y a renovarla.

Al hacerlo, no sólo se debe introducir al lector en la comprensión puramente intelectual de la Biblia. Afirma que el sentido de las reglas de lectura es llevar al lector de la Biblia a que ésta le ate, le entusiasme y le cambie interiormente, pues la Biblia no sólo se adecúa para lectores de las más diversas edades, sino que también les ofrece algo a los representantes de los más diferentes oficios.⁹⁵ Sin embargo, Ruiz no se dirige a un público amplio, sino a los teólogos especializados.⁹⁶ A sus 234 reglas con las aclaraciones que deben guiar al lector en su estudio de la Biblia, les antepone Ruiz un capítulo en el que esboza qué lector exige la lectura de la Biblia. Según este capítulo, la lectura de la Biblia presupone una preparación moral y de carácter: al lector de la Biblia deben caracterizarle un corazón puro, una conciencia limpia y una fe recta. Debe haber perdido el interés por las seducciones de su tiempo y poder introducirse comple-

94 «non sine quodam rubore», F. Ruiz de Valladolid, *Regulae intelligendi scripturas sacras*, dedicatoria; Francisco Ruiz de Valladolid era natural de dicha ciudad y vivió en el siglo XVI. Fue monje benedictino y abad en los conventos de Salamanca, Zamora y Sahagún. Realizó numerosos estudios de la Biblia y comentó a Aristóteles.

95 «Ibi tandem est quod omni aetati congruat, ibi quod omni professioni conueniat.» Ibidem, prólogo general.

96 «non enim pueris haec scribuntur sed theologis, ac nec stupidis illis quidem.» Ibidem, prólogo al lector.

tamente en el mundo de la Biblia; piadoso y temeroso de Dios, debe ceder ante el peso de la autoridad de los libros sagrados.⁹⁷

Mientras que Ruiz parece tratar aquí de elevar al lector hasta el nivel del mensaje divino, en las reglas que van inmediatamente después, parece seguir el camino totalmente opuesto. En ellas, incita a tener en cuenta el hecho de que las Sagradas Escrituras se sirven del lenguaje humano, ya que quieren acercar a los hombres el mensaje y la doctrina de Dios.⁹⁸ Partiendo del hecho central de que la Biblia es un libro para los hombres, en las reglas que siguen, se puede atender también a criterios que sirven para el análisis de la comunicación interhumana. Pero renunciaré a presentar más detenidamente las reglas de Ruiz, que aparecen de forma asistemática. En su lugar, hablaré de una obra sobre la hermenéutica bíblica, aparecida sólo unos decenios más tarde, que tiene la ventaja de ser más sistemática y ofrecer una mejor penetración en la problemática.

Las *Regulae de sensibus scripturae* (1587) de Sebastián Pérez dan testimonio de un sentimiento especialmente diferenciado en lo referente a la dificultad y la multiplicidad de facetas de la comprensión de la Biblia.⁹⁹ Pérez presenta en total treinta y cinco reglas a cada una de las cuales sigue una «explicatio» y una «demonstratio». En ellas, se explica primero cada una de las reglas de forma general, para ilustrarla después con pasajes de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y, no pocas veces, también de concilios. Aunque la obra, debido a su estructura sistemática, da la impresión de ser escolástica, su exigencia del conocimiento de la lengua y su inclusión de dialéctica, retórica, matemática, filosofía, historia y, finalmente, su sutil sensibilidad

97 Ibidem, cap.: Qualem lectorem pustulet sacra scriptura.

98 Ibidem, p. 1.

99 S. Pérez, *Regulae de sensibus sacrae scripturae*; Sebastián Pérez fue teólogo y obispo. Perteneció en 1568 a un círculo del Colegio de Oviedo de Salamanca que leía y veneraba a Ramus: cfr. M. de la Pinta Llorente, *Una investigación inquisitorial sobre Pedro Ramus en Salamanca*, en especial, p. 12.

hermenéutica, la hacen aparecer como humanista. Las reglas de su hermenéutica deben ayudar a aquellos que por sus labores teológicas o de predicación necesitan de una lectura útil de la Biblia. Pérez clasifica sus reglas en un ámbito teórico y otro práctico. El práctico se descompone en uno privado (regla 33) y uno público. Este último diferencia entre la situación de una predicación ante el pueblo (regla 34) y una explicación de la Biblia en la escuela (regla 35). El ámbito teórico se refiere a la comprensión de sentido y diferencia entre el «sensus literalis» y el «sensus spiritualis». Sus tres apartados presentan, en primer lugar, las reglas que son comunes al «sensus literalis» y al «sensus spiritualis», para después introducir, en dos apartados separados, las reglas específicas para cada uno de los dos «sensus». Mientras que al «sensus spiritualis» sólo le dedica un capítulo (regla 31), las aclaraciones sobre el «sensus literalis» se extienden a lo largo de la mayor parte del libro: lo relacionan con un discurso figurativo (regla 22) o no figurativo. En este último caso, o lo relacionan con toda la Biblia (reglas 9 a 21), o con pasajes concretos (reglas 23 a 31). Las ocho primeras reglas son las que se refieren en común al «sensus literalis» y al «spiritualis». A continuación, presentaré algunas reglas especialmente interesantes y características.

La primera regla aclara las condiciones previas para la interpretación de la Biblia y las fuentes de las siguientes reglas. Dice que las ha sacado de la misma Biblia y de los escritos de los Padres de la Iglesia.¹⁰⁰ La primera regla establece detalladamente como condición para que la lectura tenga éxito, una gracia que es designada por los teólogos como «gratis data».¹⁰¹ Esta gracia recae inmediatamente sobre unos pocos sin esfuerzo ni enseñanza. Otros la adquieren mediatamente por medio de

100 «Observationes et regulae collectae ex sancta scriptura, et Patribus, ad eruendam veram ipsius intelligentiam, necessariae sunt et vtilis.» Ibidem, p. 1.

101 Ibidem, p. 1; para lo que sigue cfr. p. 3.

maestros que se la transmiten desde el exterior. Para este segundo camino, mediato y lleno de esfuerzos, escribe Pérez las reglas del presente libro. Aconseja tener enorme cuidado frente a los que afirman que pueden reconocer los secretos de la Biblia sin ayuda externa, pues son pocos los que poseen esta gracia de principio. La mayoría necesitan una guía y reglas como las que él recopila. Estas pueden utilizarse de forma teórica o práctica. Por una parte, pueden llevar a una comprensión puramente intelectual de la Biblia, de la cual queda excluida la utilidad moral. Por otra parte, pueden llevar a un replanteamiento de la vida y tener una utilidad moral. Pérez le da bastante valor a la transmisión práctica, al lector en sí, puesto que junto a todas las doctrinas de fe, la meta de la Biblia es la práctica de una vida moralmente correcta.

La tercera regla formula una especie de pre-juicio para la lectura de la Biblia; es decir, una especie de comprensión previa que debe anteceder a todo contacto directo con la Biblia: «*Sanctae scripturae propositum accurate oportet praenosse.*»¹⁰² El conocimiento del texto completo le parece en la regla novena una condición imprescindible para la comprensión de un pasaje concreto. El que quiera comprender el «*sensus literalis*» de un único pasaje debe primero leer toda la Biblia, o al menos los libros históricos del pueblo judío, y después comparar unos con otros los pasajes similares del texto.¹⁰³ Mientras que en esta primera regla el tener presente la totalidad del texto aparece como condición previa para la comprensión de elementos aislados, la tercera regla exige como requisito previo a la comprensión el conocimiento profundo del sentido e intención del texto.

En la quinta regla, donde se buscan las razones de la oscuridad de algunos pasajes bíblicos, así como posibilidades de aclaración, se pone de manifiesto que la transmisión de esas condiciones previas de comprensión para la lectura de la Biblia

¹⁰²Ibidem, p. 21.

¹⁰³«*Similes sententias inter se diligenter conferre.*» Ibidem, p. 76.

es una tarea que le corresponde a la Iglesia cristiana. Así, el saber de la Iglesia se convierte en una «precomprensión» más.¹⁰⁴ Pérez explica esto de la siguiente forma: requisito indispensable para la superación de los pasajes textuales de difícil comprensión es, según él, el saber sobre las razones de su oscuridad, que puede estar en los objetos, las afirmaciones o las palabras. Así pues, la oscuridad de la Biblia está fundada, en parte, en sus afirmaciones. Se puede tratar de dogmas que son expuestos en la Biblia, pero no aclarados, o bien de afirmaciones cuyo sentido adecuado todavía está por descubrir. Por otra parte, los responsables de la oscuridad de algunos pasajes bíblicos son los objetos de los que se habla en ellos. Para esto nombra Pérez varias razones: la principal de ellas es que la Biblia habla de numerosas cosas que ya no existen en el mundo empírico actual.¹⁰⁵ No es posible imaginarse aquello que es inaccesible a los sentidos, ya que estos son la fuente del conocimiento. Por eso, las profecías son especialmente oscuras, pues los objetos futuros de los que tratan, se remiten a la inspiración divina. La mayor parte de la oscuridad de la Biblia se debe, sin embargo, a las propias expresiones y palabras. Afirma que esto ya se deriva de la lengua hebrea en la que estaba escrito el Antiguo Testamento. Su puntuación complicada, que puede cambiar el sentido, y su idiomática tuvo como consecuencia que surgieran discrepancias en las traducciones griega y latina. Para complicar todavía más la cuestión, se añade el hecho de que la lengua hebrea hace uso con gusto de comparaciones, parábolas y acertijos que son enormemente difíciles de explicar.

Así pues, hay numerosos obstáculos que impiden y dificultan el acceso a la comprensión del mensaje bíblico. Pérez justifica esto apelando a los Padres de la Iglesia: la oscuridad de la

104Cfr. con «precomprensión» (Vorverständnis) en la hermenéutica de los siglos XIX y XX: H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 250-275.

105«Sancta scriptura continet multa a nostris sensibus [...] remota et aliena.» S. Pérez, *Regulae*, p. 30; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 31 y sig.

Biblia puede permitir al lector acceder a un conocimiento misterioso y oculto que él debe solicitar de Dios. Junto a este argumento, Pérez también expone otros tres, que son más bien prácticos y derivados de reflexiones estéticas y hermenéuticas: así, objeta que las comparaciones y las parábolas no sólo son responsables de la dificultad del texto, puesto que, al mismo tiempo, también posibilitan la multiplicidad y la variedad en la expresión y pueden evitar que se tenga la impresión de que hay repeticiones de dogmas, que a menudo son incómodas. En segundo lugar, Pérez plantea para la reflexión el hecho de que los israelitas estaban acostumbrados a tales formas de expresión. Si el Espíritu Santo se las deja utilizar a aquellos que escribieron la Biblia, es sólo porque quería acomodarse a las costumbres de pensamiento y de lengua de los israelitas. El tercer argumento de Pérez para justificar la difícil comprensibilidad de la Biblia se refiere a la práctica literaria. Constata que las metáforas y las comparaciones aparecen por todas partes y que gozan de la mayor popularidad, ya que las formas de hablar metafóricas, al contrario que, por ejemplo, las meramente didácticas, tienen la capacidad de causar una especial alegría en el lector.¹⁰⁶ Así pues, Pérez justifica la oscuridad de la Biblia como una concesión a la estética que busca la «delectatio» y la «variatio» y como una concesión al gusto y al horizonte de instrucción de los lectores israelitas originales. Al examinar esta cuestión, Pérez quiere capacitar a los lectores contemporáneos de la Biblia para que arrojen luz sobre la oscuridad del texto bíblico.

Pérez le pone una limitación a este propósito: el lector no debe fiarse de su juicio personal, sino que también debe dejarse aconsejar por la Iglesia católica, por la tradición apostólica y por el juicio de sus mayores. Arguye que justo la renuncia a esto había llevado a los protestantes a doctrinas erróneas. El autor

106 «Vel quod tranferunt animum huc et illuc, qui motus cogitationis, praesertim cum non aberrat, celeriter agitatus per se ipse delectat.» Ibidem, p. 32.

plantea aquí un problema central de su introducción a la lectura, cuyas reglas deben capacitar al lector de la Biblia para una lectura autónoma. Se trata del hecho de que una lectura autónoma hace innecesarias la interpretación oficial de la Biblia y la doctrina de la Iglesia y sugiere con ello una sospecha de herejía y de protestantismo. Según parece, Pérez se protege de esta sospecha afirmando que se dirige a los teólogos y a los predicadores. También afirma haber escrito a propósito su obra en lengua latina, ya que ésta servía a finales del siglo XVI como medio primordial de comunicación entre los eruditos especializados. Finalmente, en la aclaración a su quinta regla, subraya además, de forma muy explícita, que la finalidad de la tradición de la interpretación eclesiástica de la Biblia es dar explicaciones claras allí donde la Biblia todavía es oscura. En muchos aspectos, la Biblia es muy general allí donde los doctores de la Iglesia dan una información detallada y es oscura allí donde la tradición interpretativa de la Iglesia ya ha creado claridad. Sin embargo, Pérez admite la posibilidad de encontrar en la Biblia muchas cosas que aún no se han descubierto: secretos escondidos e interpretaciones de sentido aún desconocidas. Considera legítima la investigación sobre el texto siempre y cuando se apoye en la tradición de la Iglesia católica. Ésta tendría entonces la ventaja de eliminar los numerosos errores que aparecen cada día y aclarar por su parte la doctrina católica. Al fin y al cabo, la Biblia también se interpreta a sí misma: pues en ninguna parte contiene algo oscuro que no esté expresado claramente con otras palabras en otro pasaje.¹⁰⁷

La misma importancia tiene atender a la tradición de la Iglesia que utilizar con cuidado los viejos términos eclesiásticos. Pérez indica, por ejemplo, que el término especializado «fabula» ha cambiado de significado. Mientras los Padres de la Iglesia lo utilizaban para referirse a acontecimientos reales, dice, ahora se utiliza en general para designar una ficción, es decir,

¹⁰⁷Ibidem, pp. 32 y sig.

un estado de cosas que no existe en la realidad. Por eso, Pérez aconseja evitar la utilización de la palabra «fabula» en relación con la Biblia. En cualquier caso, a Pérez le parece evidente el hecho de que con la utilización de la palabra «fabula» se aborda un problema de gran peso en la interpretación de la Biblia: pues, según él, no es seguro si las parábolas y las comparaciones de los evangelios se refieren a objetos reales, o a ficciones que a su vez indican objetos reales. Una ficción que se refiere a una realidad es lo que San Agustín designó en su terminología como «figura». Se diferencia estrictamente de la mera mentira. Pérez cita como ejemplo la parábola del hijo pródigo.¹⁰⁸ Es obvio que Pérez hace la diferenciación entre realidad inmediata y realidad transmitida en forma de ficción parabólica con vistas a la diferenciación entre «sensus literalis» y «sensus spiritualis». Como literal se puede entender lo que se refiere a la realidad de forma inmediata. La ficción por el contrario, al hacer referencia a un sentido espiritual, encuentra su carácter de realidad y de verdad de manera mediata.

Las reglas vistas hasta ahora discuten los requisitos previos y los medios de ayuda que sirven para interpretar la Biblia. Por el contrario, la séptima regla, la cual presentaré detalladamente a continuación, se refiere a las condiciones espirituales que debe cumplir el intérprete en sí. A pesar de que Pérez le otorga gran valor al texto de la vulgata, exige de los intérpretes de la Biblia que junto a sus conocimientos de latín también dominen el hebreo y el griego, las lenguas en las que se redactó originalmente la Biblia. Junto a esto, le pide al lector de la Biblia, como útil requisito previo, que tenga conocimientos de disciplinas del saber como son la dialéctica, la retórica, las matemáticas, la filosofía y la historia. Explica con detalle el valor de cada una de esas ciencias: la dialéctica, como doctrina de la correcta argumentación y de la conclusión lógica, es útil para el lector, ya que, en la Biblia, se utilizan «sententiae, et sententiarum argumenta, exhortatio-

108 *Ibidem*, p. 34.

nes, acusaciones, depulsiones, humano more»¹⁰⁹ con cuya ayuda se informa y se convence. De la misma manera que la Biblia no se puede entender si no se posee razón, así, sólo se puede leer correctamente con esa razón perfecta que está instruida por las normas de la dialéctica. Dentro de la dialéctica, Pérez también cuenta las argumentaciones sutiles deslizadas hacia lo sofisticado cuyo conocimiento necesita el lector si no se quiere dejar confundir por conclusiones falsas y engañosas.

Por lo tanto, la dialéctica ayuda a reconocer un texto como lógico en su argumentación. Si se quiere enjuiciar también su claridad y tener en cuenta en qué medida se ajusta al autor, al lector y al tema, entonces se necesitan conocimientos de retórica. La Biblia se puede contemplar entonces como un excelente ejemplo de una «diuina eloquentia» con la cual el Espíritu Santo, según Pérez, trató de hablarles a los hombres de forma excepcionalmente sabia y transmitir el mensaje divino. Sin embargo, dado que la mayoría de las normas de la retórica del discurso humano están recopiladas en un «ars», este «ars» específico, aplicado al discurso profético y de predicación, puede contradecir el espíritu de la Biblia y socavar su autoridad. A pesar de ello, tras estas observaciones generales, cuidadosas y recatadas, Pérez da numerosas indicaciones sobre la retórica en la Biblia. En ellas, aboga al mismo tiempo por la utilización de categorías retóricas en la lectura de la Biblia. Precisamente en la Sagrada Escritura le parece a Pérez importante que la expresión esté elegida con tal tino y retóricamente adornada de tal forma que se corresponda exactamente con su objeto y tenga un efecto sugestivo, es decir, que en ella se unan sabiduría y retórica. Afirma que los elementos ornamentales y decorativos de la retórica son, precisamente en la Biblia, una expresión de grandeza y excelsitud del objeto. Para esto sirve el ornato retórico y no para el mero deleite del lector. Pero el que no se escandalice de lo ornamental, sino de lo funcional, es decir, de la sencillez esti-

109Ibidem, p. 67; para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 68 y sig.

lística de la lengua bíblica, no reconoce la admirable unión de sabiduría y de una «eloquentia temporibus et personis accommodata».¹¹⁰

Aunque la Biblia se sirva del estilo funcional o del ornamental, Pérez reconoce en cada caso una justificada intención retórica. Así, no debe causar asombro que incluso convierta el dominio de la retórica en un requisito para la lectura de la Biblia. Puesto que la Biblia se adapta a sus lectores mediante la utilización de la retórica y de la dialéctica como mensaje divino a los hombres, estos también tendrán que estudiar la retórica y la dialéctica. Algo parecido ocurre con el aspecto del contenido, pues el mundo de la Biblia también contiene numerosos elementos del mundo humano. Muchas de las realidades y de los objetos que se describen en la Biblia existen de hecho en el mundo real. Por eso, sólo pueden ser entendidos adecuadamente por aquel que disponga de conocimientos sobre las disciplinas del saber que abarcan esas realidades y objetos.

Por ejemplo, considera indispensables los conocimientos de matemáticas porque, sin ellos, no se podrían entender los mandatos divinos para la edificación del templo de Salomón. También cuando se quiere realizar la distribución de la tierra prometida es condición necesaria disponer de un conocimiento geométrico. Esto le parece a Pérez tanto más necesario cuanto que los redactores del Antiguo Testamento también eran grandes matemáticos. Al fin y al cabo, habían sido Abraham y José los que les habían enseñado esta ciencia a los egipcios, quienes después, por su parte, transmitieron el saber matemático a los griegos. También el saber de la astronomía se encuentra entre las condiciones previas para la comprensión de la Biblia. Puesto que sin ella no se pueden calcular los grados de latitud y longitud de lugares concretos, a Pérez le parece de gran utilidad

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 69; Pérez también le otorga un especial significado en la Biblia a la retórica de las «illustres rerum imagines». Para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 70 y sig.

para el estudio de la Biblia como ciencia de apoyo a la geografía. La descripción de la tierra y de sus partes, tal y como es corriente en los mapas, es un mérito de la cosmografía y de la astronomía. Sin estos mapas, al leer la Biblia, no nos podríamos hacer idea de los viajes de los patriarcas, profetas y apóstoles ni podríamos imaginarnos la situación de los desiertos, ciudades, montañas y países como Palestina y Judea. La lectura de la Biblia sin conocimientos geográficos conllevaría numerosas dificultades y, por culpa de ellas, llevaría inevitablemente a la repugnancia y la aversión. Por eso, no sólo es importante la cosmografía, sino también la geografía que proporciona una impresión de las más diversas regiones, de los ríos, de las grandes ciudades, mares, cabos y puertos, así como de los parajes y ciudades concretas que se nombran en la Biblia. Pérez no omite detalles y exige también como requisito a los lectores de la Biblia el conocimiento de las subdisciplinas corografía y topografía. Unidas a estas artes, cuyo objeto son las cosas concretas y reales, ve las artes mecánicas, que encontraron su utilidad en la construcción del templo de Salomón. A ellas pertenecen la óptica, la arquitectura y el dibujo.

Mientras que los conocimientos de geometría, geografía, óptica o arquitectura le sirven al lector para imaginarse más exactamente lugares u objetos concretos de la Biblia, el sentido de la filosofía, que también es citada por Pérez, es lograr en el lector la disposición espiritual que despierte su interés por la Biblia y le predisponga para una especial situación receptiva. Ésta es una nueva variante hermenéutica de la función medieval de la filosofía como sirvienta de la teología. La filosofía bien entendida, que Pérez ve encarnada en especial en las obras de Platón y Aristóteles, elimina la intranquilidad espiritual, es exigible en la vida de cada uno y de la comunidad y lleva al conocimiento de la verdad. Con tales ventajas, capacita, apoyada por la gracia divina, para recibir la doctrina sobrenatural de la religión y puede, por tanto, llevar a la comprensión de la Biblia. Pérez subraya que se puede recurrir a ella sin escrúpulos, pues

si alguna vez traspasara las fronteras y cayera en el error, todavía podría, en todo momento, ser corregida por la religión cristiana.¹¹¹

La historia cierra la panorámica de las disciplinas necesarias para el lector de la Biblia. Pérez parece haberla dejado a propósito para el final, puesto que le otorga una significación especial a la historicidad en la Biblia y en la Iglesia. Su marcada conciencia histórica no sólo indica sus influencias por parte de la imagen de la historia lineal y cristiana, sino también por parte del Humanismo, cuyo autoentendimiento consiste precisamente en un recurso a lo pasado. Pérez también ve la Biblia como libro de historia. Afirma que, en esencia, no es más que una especie de historia profética de los primeros comienzos de las cosas, de los orígenes y de la evolución de la humanidad y de los diversos reinos que se sucedieron. Finalmente, da noticia de la encarnación de Cristo y de la coincidencia de la historia sagrada y la profana. Con ello, continúa, puede convertir a los no creyentes y fortalecer a los creyentes en su fe, pues de los acontecimientos históricos, se puede inferir la confirmación de la Divina Providencia. El castigo divino de las maldades debe verse como advertencia y aviso para la propia forma de vivir. Así pues, el observar la Biblia desde el punto de vista histórico no puede más que suponer una ganancia para la propia fe. Mas no sólo por eso aparece el estudio de la historia como un valioso requisito para la lectura de la Biblia. El conocimiento de la

111 La filosofía se compone para Pérez de física, ética, política y metafísica.

Cuando vuelve a exigir en este punto las ciencias como requisito previo para el reconocimiento de objetos concretos que aparecen en la Biblia, se está apoyando en el capítulo 16 del segundo libro de San Agustín «De doctrina christiana». Sobre San Agustín dice: «Adducit plurima exempla de serpente, de herbis, de lapidibus desumpta, sine quibus sancta scriptura in multis locis explicari et illustrari non potest.» Ibidem, p. 73; según Pérez, la Iglesia católica ya había dispuesto, contra el emperador Julián Apostata, que el que estudiase la Biblia tenía que haberse familiarizado primero con todas las ciencias y las artes liberales. Cfr. Ibidem, p. 72.

historia también posibilita, en casos concretos, la ordenación cronológica de la materia bíblica que aparece desordenada y, con ello, si es necesario, librarla de ambigüedades: «Ex historia, Chronologiae emendatiores ad plures scripturae sanctae nodos euoluendum, ad remouendam perturbationem et confu-sionem temporum, ortae sunt.»¹¹² Algo que debe tenerse muy en cuenta a la hora de leer la Biblia, como resalta Pérez en un pasaje posterior, es el hecho de que los acontecimientos de la Biblia no se presentan en orden cronológico, sino que se altera su orden. Así, a veces, las narraciones bíblicas presentan los acontecimientos en orden inverso, los anticipan o resumen en un epílogo, e incluso, a veces, no mencionan algunos hechos o los colocan en otro lugar por consideración a la dignidad de los objetos o al gusto del público. Se trata, pues, de técnicas narrativas cuya precisa diferenciación recuerda en Pérez a los modernos análisis de los textos narrativos.¹¹³

El estudio de la historia le parece a Pérez de gran ayuda no sólo para la corrección de la cronología, sino también para la comprensión de las opiniones doctrinales de la Biblia que deben acompañar a toda lectura de la Iglesia. Una mirada a la historia enseña qué dogmas han cambiado con el tiempo y cuáles no, puesto que también los dogmas deben adaptarse una y otra vez al tiempo y a las diferentes personas.¹¹⁴ Sin su significado histórico, los decretos perderían mucho de su autoridad y dignidad. La sensibilidad para el condicionamiento temporal aparece, pues, como otro mérito importante más del estudio de la historia, incluso para las doctrinas eclesíásticas en tanto en cuanto su origen y su efectividad se observan con el trasfondo de una situación histórica. Esto último abre la conciencia para la propia

112Ibidem, p. 73.

113Ibidem, pp. 94 y sigs.; con respecto al análisis narrativo cfr., p. ej., E. Lämmert, *Bauformen des Erzählens*.

114«Morum reformationem temporibus et personis congruentem», S. Pérez, *Regulae*, p. 73.

historicidad. El conocimiento del propio pasado es, según Pérez, un componente importante del ser humano, pues nunca ha habido una tribu que fuera tan «barbara et sine sensu humanitis»¹¹⁵ que no quisiera conocer los propios orígenes y transmitirlos a la posteridad. La historicidad aparece, pues, no sólo como constitutiva para la Biblia y la doctrina cristiana, sino también para el propio lector de la Biblia. La conciencia histórica se convierte incluso en un signo de reconocimiento de la cultura y la «humanitas» de una tribu. Esto ilustra una vez más el significado que Pérez le atribuye al carácter histórico del lector de la Biblia. La tarea de la historia es en Pérez hacer consciente la historicidad del texto y del lector. Con ello, es comparable a la tarea de la retórica, que, según Pérez, le puede mostrar al lector que un discurso es adecuado al orador, al oyente y al objeto, es decir, que se debería adecuar en cada caso a un momento histórico específico.

Con la discusión sobre la utilidad de la historia, cierra Pérez su canon enciclopédico de las disciplinas del saber que él considera requisitos previos para la lectura de la Biblia. Lo que más llama la atención es lo multidisciplinario que es ese canon y la gran significación que se les atribuye a materias muy especializadas como son la geografía y la arquitectura. Especialmente digno de destacar es el papel de la retórica profana, de la que se prueba la validez para la Sagrada Escritura, y el papel del estudio de la historia, que debe procurar la comprensión del carácter histórico de la Biblia. En su carácter enciclopédico, las exigencias que Pérez le pone al lector de la Biblia casi no se diferencian de las que los autores humanistas le piden al lector de textos profanos. Ahora bien, estos últimos presuponen en el lector adecuado el mismo saber que caracteriza al autor. Frente a esto, la sabiduría divina es para el lector de la Biblia, por principio, inalcanzable. Él depende, por tanto, de la gracia divina, la cual iguala su ignorancia, inadecuada para la comprensión de la

115 *Ibidem*, p. 74.

palabra de Dios, y ayuda, a pesar de todo, a coronar su lectura con el éxito.

En las reglas diez a quince, Pérez explica cuestiones hermenéuticas aisladas. Así, en la décima regla expone las posibilidades que se le presentan al lector si quiere descifrar por completo las ambigüedades de pasajes del texto. La correcta comprensión de un pasaje textual ambiguo le parece importante, puesto que las falsas atribuciones de sentido pueden acarrear graves consecuencias. Así, una interpretación distinta de las profecías sobre el advenimiento del hijo de Dios bastó para diferenciar dos religiones: mientras estas profecías son interpretadas por el judaísmo en sentido figurativo, el cristianismo las entiende al pie de la letra.¹¹⁶ En vista de las graves consecuencias que tiene el falso análisis de una ambigüedad, Pérez afirma que es necesario agotar todos los medios de que se disponga para la aclaración del texto. Sostiene que a menudo es también el cambio repentino de las personas que hablan lo que hace un texto ambiguo, pues no sólo cambia a menudo la persona que habla, sino también el oyente y aquél del que se habla.¹¹⁷ Por eso, hay que atender exactamente en cada caso concreto a si se habla de Dios Padre, Hijo, o Espíritu Santo; a si los que escriben son profetas u otros y a si el texto va dirigido a judíos o pueblos extraños, a reyes o a otras personas. El conocimiento de la doctrina tradicional de la Iglesia constituye, pues, un requisito indispensable para la correcta interpretación. Todos los demás medios para la aclaración de pasajes ambiguos deben partir de ella. Pérez, resumiendo de nuevo, nombra como especialmente útiles: «Antecedentium et consequentium collatio, fontium inspectio, diuersorum locorum comparatio, Phrasium observatio, usus linguarum, et variorum exemplarium.»¹¹⁸ Así pues,

116Ibidem, pp. 77-79.

117«Intelligimus autem personam mutari non solum dicentis, sed etiam eorum ad quos sermo, vel de quibus sit sermo.» Ibidem, p. 82.

118Ibidem, p. 84.

aconseja eliminar la ambigüedad de un texto y buscar el unívoco «sensus literaris» recurriendo a medios típicamente filológicos como son el análisis de las circunstancias de su génesis, las consecuencias inmediatas, el estudio de las fuentes, análisis y comparación de textos y la utilización de traducciones a diferentes lenguas.

La undécima regla debate una vez más los resultados de la décima. Al hacerlo, se pone de manifiesto que Pérez deriva en gran medida sus medios de ayuda filológicos y hermenéuticos de la retórica. Así, para la interpretación del sentido literario de la Biblia recomienda buscar la finalidad y la intención de cada uno de sus propios libros recurriendo a la ayuda del «argumentum». Además, hay que tener en cuenta las razones, el tiempo, el lugar y las personas. Con ello, Pérez postula reglas para la interpretación de la Biblia que la antigua retórica ya ponía en manos del orador cuando le exigía el «aptum». En Cicerón, ese término designa la adecuación del discurso al contexto social del hablante, al público, al tiempo y al lugar del mismo.¹¹⁹ Así pues, mientras Pérez ya había demostrado y defendido anteriormente la existencia de formas y figuras retóricas en el texto de la Biblia, ahora se sirve de un concepto central de la retórica para colocar los elementos de su hermenéutica y filología de la Biblia en un marco sistemático. Esto está al alcance de la mano precisamente porque numerosos elementos de su hermenéutica bíblica no son otra cosa que las inversiones de las categorías que ofrece la retórica para la producción de textos. Si las ayudas a la interpretación de textos no son más que la transposición al campo de la recepción de las ayudas para la producción de textos, entonces, se comprende desde una nueva

119Cfr. H. Lausberg que se refiere a Cicerón: De este «aptum» externo diferencia él un interno que exige la armonía interna de los componentes de un discurso. El concepto ya aparece en el *Gorgias* de Platón y se designa allí con la palabra «prepon». Cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 507 y sig.

perspectiva por qué se les exigen a los lectores ideales los conocimientos de los que dispone el autor para redactar sus textos. Y esto era lo que Pérez postulaba en su séptima regla.

La duodécima regla aconseja prestarle atención al hecho de que en los dogmas y narraciones de la Biblia, son presentadas a menudo circunstancias generales que llevan implícitas otras más especiales. De ahí, se deriva para el lector la tarea de analizar por sí mismo consecuencias, implicaciones y contrastes. Con ello, la Biblia le mueve a que, mientras lee, realice una actividad por sí mismo; no basta con que admita pasivamente lo leído, sino que además debe obligarle a pensar. En la decimoquinta regla, que dice que la Biblia también debe ser entendida en el sentido ético aplicando sus preceptos y consejos al propio yo, también se exige la actividad del lector.¹²⁰ Ésta es, por tanto, una interpretación moralizante de la Biblia semejante a la que posee la doctrina de la multiplicidad de sentidos de la escritura en la interpretación moral de la Biblia.¹²¹

En las reglas 17 a 21, Pérez debate cuestiones lingüísticas especiales y su significado en la totalidad de la Biblia. Aborda la cuestión de los nombres y designaciones de Dios, del sentido de los pronombres, de la designación de lo general, de los números, artículos, interjecciones, conjunciones y preposiciones. Tras una repetición en el capítulo 22 de la diferencia principal entre discurso figurativo y verdadero y de la correspondiente interpretación de significado, en los capítulos 23 a 31, vuelve a debatir problemas más generales que, sin embargo, ahora relaciona con pasajes concretos de la Biblia en los que aparecen. Puesto que en este caso Pérez recurre a menudo a las soluciones y a las ayudas interpretativas que ya presentó de manera general en los primeros capítulos, podemos renunciar a un tratamiento más detallado.

120S. Pérez, *Regulae*, pp. 87 y 99.

121Cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, p. 445.

Las últimas tres reglas del libro de Pérez van más allá del marco de las precedentes instrucciones para la lectura planteándose como tema el sentido y la utilidad de una lectura de la Biblia dirigida por las reglas anteriores. Al hacerlo, diferencia entre la utilización privada de un lector concreto para sí mismo y la utilización pública, por ejemplo, para la predicación ante una comunidad o para dar clases a estudiantes. Las aclaraciones de Pérez referentes al estudio de la Biblia por personas aisladas amplían el catálogo de los requisitos previos individuales para la lectura correcta de la Biblia que él había establecido en el capítulo séptimo. Ahora exige una especial inclinación y talento que ya se podrían intuir en la niñez. Cita como ejemplo a San Atanasio que jugaba de niño a ser obispo y confesaba y bautizaba a otros niños. De Orígenes cuenta que ya desde muy pequeño leía la Biblia a diario, aprendía pasajes concretos de memoria y se hacía aclarar los fragmentos difíciles. La causa de tan especial predisposición personal la ve Pérez en la Providencia Divina. De la misma forma que a cada uno en particular se le asigna un puesto fijo al servicio de la Iglesia que hace que unos se conviertan en profetas o apóstoles y otros, en pastores o doctores, así, afirma Pérez, también se debe presuponer un don especial en quien se dedica al estudio de la Biblia. Según Pérez, de igual manera que los filósofos hablan de una disposición natural como requisito para la dedicación a su disciplina y los poetas se sienten movidos por una fuerza oculta o una inspiración divina, así, son también unas predisposiciones muy especiales las que capacitan para la lectura de la Biblia.¹²²

Sin embargo, la lectura de la Biblia no debe tener como finalidad satisfacer la mera curiosidad particular.¹²³ No debe

122«Ingenii acumine, morum quadam suavitate, mansuetudine, docilitate, extemis adminiculis, etiam si per naturam deesse viderentur, ex diuina tamen prouidentia et misericordia mirabiliter adiuuari.» S. Pérez, *Regulae*, p. 203.

123Esto se rechazó en la regla 16. Ibidem, pp. 105 y sigs.

quedarse en absoluto en una pura empresa intelectual, sino llevar a la práctica y servir a un modo de vida moral. El sentido ético de la Biblia no sólo se debe interpretar de forma teórica, sino que debe ser puesto en práctica por cada lector particular y aplicado al ámbito personal de la vida: «Ut quaecumque audieris vel legeris, omnia ad vitae institutionem, morumque compositionem convertas.»¹²⁴ Pese a todos los esfuerzos teóricos en la interpretación de la Biblia, la utilidad práctica y moral para el particular aparece en primer plano. Las instrucciones que Pérez da para el lector de la Biblia no se diferencian de la idea que otros autores tienen del lector de literatura profana: éste también debe colocar la utilidad, en especial la utilidad moral, por encima de la mera información o el mero entretenimiento.

Éste no es el único paralelismo entre la idea del lector de la Biblia y el concepto del lector de literatura profana que, haciendo referencia a otros autores, presentamos en el capítulo anterior. A ello, se añade la exigencia de saber enciclopédico que sirve para transmitirle al lector la situación y la valoración que caracterizaban al autor en la redacción de su obra. Sin embargo, la semejanza del lector de la Biblia con el omnisciente Espíritu Divino que inspiró al redactor de la Biblia sólo se puede alcanzar mediante una gracia especial para la cual el lector de la Biblia debe ser elegido, digno y estar preparado. Junto a esto, ni el lector de la Biblia ni el de un escrito profano deben darse por satisfechos con la mera comprensión teórica de lo leído. Pérez les pide a los lectores de la Biblia, al igual que los humanistas se lo piden a los lectores de obras profanas, que, de lo leído, saquen utilidad para la propia práctica personal y un provecho moral. La "aplicación" a la vida personal es la meta de los esfuerzos con los que el lector debe cargar, siendo indife

¹²⁴Ibidem, p. 204.

rente si lee la Biblia o escritos profanos.¹²⁵

Como ya se ha visto, esta coincidencia entre la hermenéutica bíblica y la profana se fundamenta esencialmente en el hecho de que ambas analizan la tradición retórica. Sin embargo, hay que preguntarse si existen influencias mutuas. A esta pregunta, sólo se puede responder de forma hipotética. Es probable que gran parte de la hermenéutica bíblica de Pérez se derive de su experiencia y uso de las prácticas filológicas del humanismo y de la revalorización humanista de la retórica. Por otra parte, es significativo el hecho de que una obra hermenéutica tan sistemática haya surgido en un entorno teológico y no en uno humanista. Esto se debe, en parte, a que la interpretación del libro de los libros, la Biblia, tiene una antigua tradición. Además, la tradición escolástica de la Iglesia pone a disposición los medios para debatir un tema tan complejo de forma sistemática. Finalmente, y esta debió ser la razón más importante que llevó a Pérez a hacer una introducción tan detallada a la correcta lectura de la Biblia, la Iglesia católica sentía que su exclusiva competencia en lo referente a la interpretación bíblica estaba amenazada por el recién surgido protestantismo, por lo que se veía obligada a darle un fundamento sistemático a su capacidad exegética para escudarse así ante la competencia de los protestantes y otros heterodoxos. Esta es la finalidad del escrito de Pérez que, con ello, toma al mismo tiempo un carácter apologético.

Un carácter apologético parecido tienen también los escritos de los humanistas que se tienen que defender de la competencia de las novelas de caballerías y que quieren amoldar a sus lectores de tal manera que se adecúen a su propia literatura. En cualquier caso, ellos no necesitaban una hermenéutica sistemá-

125 H. G. Gadamer utiliza la expresión «Applikation» (aplicación) en referencia a la hermenéutica de los siglos XIX y XX. También lo utilizamos aquí porque se adecúa bien para la caracterización de los autores del siglo XVI en España. Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 290 y sigs.

tica, coherente y pulida hasta el detalle, ya que practicaban la interpretación de la literatura clásica sin que se les opusiera prácticamente nadie. Además, querían abrir su propia literatura al entendimiento de un gran grupo de lectores porque, al parecer, de las dificultades de la hermenéutica cristiana de la Biblia y de sus propias lecturas de los autores clásicos, habían llegado a la conclusión para sí mismos de que debían ofrecerle al público escritos comprensibles en forma dialogada, epistolar o narrativa cuya interpretación no presentara problemas.

La sistemática teórica de la comprensión se corresponde con los marcos institucionales de la Iglesia católica que quiere dirigir la interpretación particular de sus miembros. Frente a esto, la aspiración de los humanistas de hacer accesible la ideología clásica no está unida a ningún marco institucional. Por eso, no necesitan ninguna introducción sistemática a la comprensión, sino que se pueden concentrar en escribir de forma comprensible para el particular y hacer propaganda de ello. Además, el humanista no necesita crear una teoría allí donde sabe que existe otra disciplina que ya la tiene preparada para él. Debido sobre todo a esto, puede permitirse renunciar a una hermenéutica que sería tan sistemática como la de la Biblia, porque los teólogos ya habían reflexionado sobre la correcta interpretación de escritos desde la época de los Padres de la Iglesia. El humanista siempre puede recurrir en caso necesario a esta tradición, que alcanza su mayor esplendor en el siglo XVI.

2. Valoración de libros religiosos y profanos

En el último capítulo, se mostró que la imprenta tuvo numerosas consecuencias para la valoración y difusión del libro. El escritor comenzó a ser consciente del hecho de que para su libro, publicado con una gran tirada, necesitaba como receptores a un grupo mayor de lectores. Debido a ello, comenzó a atraerse a un público lego y a convencerle de la calidad y la utilidad de su producto. Se redactaron instrucciones de lectura para el lector inexperto, las cuales debían facilitar la comprensión de los textos difíciles pidiéndole o transmitiéndole al lector el saber del que el autor disponía al redactar su texto.

El siguiente capítulo tratará de la diferenciación de las diversas clases de libros, ya que numerosos autores del Siglo de Oro dispersan por sus obras observaciones crítico-literarias en las que valoran libros ajenos y los clasifican de acuerdo con la teoría literaria. Para la clasificación, se sirven a menudo de pares contrapuestos como religioso y profano, útil y bello o verdadero y ficticio. Por lo tanto, a continuación, habrá que explicar más concretamente esas categorías.

En cualquier caso, antes de nada hay que presentar como una oposición más la que se da entre el mundo y el libro, que toma su forma más interesante en la metáfora paradójica del «mundo como libro». Allí donde esta metáfora ve como autor del libro del mundo a Dios o al diablo, se dan los primeros puntos de partida importantes para la diferenciación entre los libros impresos que son útiles y los dañinos, ya que estos, por su parte, también son elementos componentes del libro del mundo.

a) El mundo como libro

Ernst Robert Curtius entiende la metáfora del libro de la naturaleza o del mundo como un tópico de la literatura europea que ve precharacterizado en la Edad Media latina. Por eso, sigue como hilo conductor la aparición de esta metáfora en la Edad

Media donde el libro de la naturaleza les sirvió a los predicadores como fuente argumental junto al libro de la Biblia.¹ Como ejemplos, nombra también, entre otros, a Hugo de San Víctor, Hugo de Folieto, Juan de Salisbury y Bonaventura, quienes muestran que se ha retomado la metáfora medieval de la especulación mítico-filosófica que había surgido en la oratoria sagrada. Finalmente, también pasó a la lengua común donde a veces, pero no siempre, aparece sin su contexto teológico y laicizada. E. R. Curtius cita como ejemplo para el ámbito español del Siglo de Oro al predicador y místico Fray Luis de Granada que, en su *Simbolo de la fé*, recomienda sacar como conclusión del gran libro de las bellas y perfectas creaciones del mundo la sabiduría y la grandeza del autor. A Curtius le corresponde el indiscutible mérito de haber sido el primero que llamó la atención sobre la importancia de esa metáfora en la Antigüedad Clásica, la Edad Media y la Modernidad. Al llamar la atención sobre la constante utilización a lo largo de siglos de esta metáfora y de otros tópicos, quiso subrayar la homogeneidad de la tradición latina en la cultura occidental.

Precisamente esto fue lo que hizo que se le reprochara el haber descuidado la peculiaridad histórica de cada una de las apariciones de la metáfora en particular. Erich Rothacker criticó que tal análisis ahistórico no podía probar en cada caso el sentido cambiante y la trascendencia histórica de la heredada y dudosa variación. El mismo E. Rothacker postula para la comprensión de la realidad el criterio de valoración personal, según el cual las experiencias obtienen su sentido mediante la selección subjetiva. Por eso, para él, la búsqueda de los significados es más importante que la de las combinaciones metafóricas de

1 Para esto y para lo que sigue cfr.: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 323-326; Curtius, para las explicaciones referentes a la utilización metafórica y tópica del libro, recurre en el tomo citado a su ensayo: *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur*, pp. 359 y sigs.

palabras que aparecen en la historia.² No le fue concedido el poder exponer ese principio en su escrito sobre «el libro de la naturaleza», cuyos materiales fueron complementados y publicados póstumamente por W. Perpeet.

Hans Blumenberg sigue el camino marcado por E. R. Curtius, pero, de acuerdo con la exigencia de E. Rothacker, pone de relieve en diferentes autores el sentido específicamente histórico de la aparición de la metáfora que él designa como «Lesbarkeit der Welt», legibilidad del mundo. Para ello, tiene en cuenta el contexto histórico-intelectual de la metáfora, al cual le sigue la pista hasta el siglo XX. En primer lugar, H. Blumenberg plantea la pregunta general de cómo es siquiera posible que el libro, identificado con la semioscuridad, el polvo y la estrechez de miras se convierta en su contrario, el mundo o la naturaleza. Para ello, da dos razones: en primer lugar, la concurrencia entre el mundo como creación y la Biblia como informe de la creación y de la redención y, en segundo lugar, la capacidad que tiene el libro, al igual que el conjunto del mundo, para crear una totalidad.³

En el mundo antiguo, la metáfora era menos utilizada que en el judeocristiano. Puesto que en la antigua Grecia el libro no gozaba de una valoración especial, es natural que en la filosofía platónica tampoco se compare el mundo exterior con un libro, tanto más porque las ideas esenciales se ganan mediante el recuerdo, independientemente del mundo. Entre los estoicos, es más normal que exista una base para la metáfora, puesto que ellos introdujeron un concepto del mundo en el que el todo

2 E. Rothacker, *Das «Buch der Natur»*. *Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, publicado póstumamente y reelaborado por W. Perpeet, pp. 39 y sig.

3 H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, p. 17; con respecto a la función de la metáfora en Dante, Galilei, Montaigne, Diderot y en la Modernidad cfr. L. Schrader, *Vorstellung der romanistischen Literaturwissenschaft: Die Welt als Buch*, pp. 256 y sigs.

tiene primacía sobre sus partes y sobre la mera suma de sus partes y, por ejemplo, en Cicerón, está dirigido a los hombres como destinatarios inteligentes. Así pues, si el libro como mundo encarna una totalidad sintética, entonces las letras, como elementos del mundo, forman los presupuestos. Plotino asumió en la Antigüedad tardía la alegoría de la letras y la unió con la cuestión de la legibilidad de cada uno de los signos celestes que se hallan en una especie de armonía preestablecida, en interdependencia orgánica con los destinos particulares, es decir, pueden informar sobre ellos.⁴

Pero la imagen del mundo como libro fue mucho más utilizada en la tradición judeocristiana que en la Antigüedad Clásica. Así, la Tora, la ley dada al pueblo de Israel en el Sinaí, escribe el plan del mundo sobre tablas celestes que después no podrá más que consumarse mediante los hechos reales. Con ello, la existencia del mundo se hace dependiente de la existencia de un libro. En el evangelio de San Lucas, Jesús habla de los que se pueden regocijar porque sus nombres están escritos en el cielo. Estar inscrito en el libro del cielo, que también es llamado libro de la vida, es para ellos una determinación sagrada. Más tarde, se complican las relaciones y el libro de la vida se convierte en los libros de las vidas. Así, San Agustín habla de los libros de cada una de las vidas según los cuales se tiene que decidir en el Juicio Final. Este libro, que incluye los hechos de cada uno, se escribe en el cielo con rigor forense antes de que cada uno lo lea con la fuerza de su memoria.⁵ Está claro que el libro de la vida o los libros de la vida no son más que partes del gran libro del mundo, al igual que cada uno de los hombres es una parte de la totalidad de la creación.

Este libro del mundo redactado por Dios, es decir, la creación, se contrapone, sin embargo, al libro de la redención, la Biblia. La contraposición entre la creación y la Biblia se convierte

4 Cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, pp. 37-44.

5 *Ibidem*, pp. 27 y sigs.

en un problema. La alta valoración de la creación lleva al pelagianismo y a la desvalorización de la Biblia. La posición de San Agustín es, por el contrario, conciliadora ya que, partiendo de una «creatio ex nihilo», subraya que Dios no sólo ha escrito el libro de la revelación, sino que antes escribió el de la naturaleza. Bonaventura soluciona el problema de forma parecida: para él, Dios también es el autor de ambos libros. La Biblia viene a restablecer la tarea que tenía la creación antes de la caída en el pecado, cuando tenía que guiar lo creado hacia el creador. Argumenta de forma aristotélica cuando, a pesar de que representa la inconmensurabilidad del poder divino, no le reconoce al mundo real todas las posibilidades, ya que, como efecto que es, no se iguala al poderío de la causa. Así, se hace posible el atribuir validez al mismo tiempo a la Biblia y al mundo como libro.⁶ Por lo tanto, aunque el libro del mundo sea una revelación más incompleta que la Biblia, parece ser conveniente precisamente para esos lectores que, ignorantes del alfabeto, no pueden en absoluto leer el libro bíblico. El catalán Ramón de Sabunde amplió la metáfora del mundo como libro de tal forma que en el libro de las criaturas del mundo cada criatura supone una letra. Finalmente, en el Concilio de Trento se condenó la afirmación de que un hereje podría ciertamente interpretar de manera falsa la Biblia, pero no sería capaz de falsificar el libro de la naturaleza. Nicolás de Cusa y Montaigne adoptan la opinión expresada en esta tesis que revaloriza los conocimientos del lego ganados con la experiencia personal del mundo frente a los conocimientos del estudio especializado de la Biblia.⁷

6 Ibidem, pp. 34 y sig., 48 y sigs., 53 y sigs.; con respecto a la doctrina medieval y agustiniana que dice que las cosas como «vestigia Trinitatis» testimonian algo sobre el creador, es decir, que hay que interpretarlas alegóricamente, cfr. H. R. Jauss, *Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung*, p. 147.

7 H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, pp. 59 y sigs.

Pero la metáfora del mundo como libro no sólo se convierte, como afirma Blumenberg, en polémica «gegen das Buch als den Inbegriff steriler Gelehrsamkeit», es decir, contra el libro como encarnación de la erudición estéril,⁸ sino también en un indicio de una nueva revalorización del libro en la conciencia pública que es lo que posibilita la comprensión del libro como metáfora. Los revolucionarios cambios que trajo consigo la imprenta y la elevación del valor del libro como medio de comunicación se hallaban tan presentes en la conciencia de los coetáneos que la antigua metáfora pudo experimentar un renacimiento. Por tanto, la interpretación del mundo como libro no supone una infravaloración del libro en favor del mundo, sino que le otorga al libro tal rango social que su utilización metafórica en relación con el mundo parece prometedora. Esto se manifiesta especialmente en el español Alarcón que, al contrario que su contemporáneo Juan de Pineda, quien estaba fuertemente orientado hacia la tradición, modifica la metáfora del libro del mundo y la relaciona con objetos y con diferentes tipos de libros en el mundo. Ambos autores son, por tanto, de especial interés porque reelaboran los elementos tradicionales de la metáfora cuya forma en el Renacimiento español ha sido ampliamente ignorada por la investigación.⁹ Ciertamente, se ha hecho referencia al místico y asceta Fray Luis de Granada, pero, al hacerlo, se ha pasado por alto que la imagen del libro del mundo le era familiar a toda la mística española.¹⁰

8 Ibidem, p. 64.

9 No se encuentran más que algunas alusiones. H. Blumenberg en su comentario del *Criticón* de Gracián, una obra del siglo XVII, hace alusión a que Fray Luis de Granada, del cual también E. R. Curtius introduce una cita, podría ser una fuente puramente formal del capítulo sobre el desdramatamiento del libro del mundo. Cfr. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, p. 111 y E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, p. 323.

10 Cfr. también otros místicos como, p. ej., J. de Avila, según el cual, en cosas temporales, se podían leer cosas espirituales: «le pareció a Dios que las

Los *Diálogos familiares* (1589) de Juan de Pineda recopilan numerosos elementos de la metáfora y recurren especialmente al ideario de San Agustín. Partiendo del Apocalipsis de San Juan, diferencia entre dos tipos dentro del libro de la vida. Uno le pertenece a Dios y todos los otros, a cada uno de los hombres. Dios, como juez, tiene un único y gran libro con el que juzga. De los hombres sobre los que se juzga, cada uno posee el suyo. Según Pineda, desde Gregorio el Grande y Hugo de Saint-Victor, tanto los libros de los muchos hombres como el de Dios Juez llevan el nombre de «libro del cielo». Se trata, pues, del intento de otorgarles a los muchos e individuales libros de los hombres el derecho a existir junto al celeste libro de Dios. El libro celeste se compara con el libro militar de un capitán en el

lenguas de todos los hombres eran poco y no bastaban a darnos a entender quién Él es, quiso que leyésemos en las cosas corporales.» J. de Avila, *Obras completas*, p. 234, cfr. también p. 231; también considera el sacramento de la Eucaristía como un libro en el que se puede leer y que imparte conocimiento, ibidem, pp. 761 y sigs.; cfr. también el místico Francisco de Osuna. Según él, en la memoria de Dios, están «todas las cosas registradas é muy conocidas según son, para que allí como en perfecto libro de la vida lean los ángeles lo que Dios quiere que sepan. En aquel solo libro se halla esciencia de los individuos, porque allí son inmortales, participando de la inmortalidad que sólo Dios tiene.» F. de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, p. 442; el más conocido debería ser el libro titulado *El libro de la vida* (1562-1565) de Santa Teresa de Jesús en el que la autora hace examen de su propia conciencia. El *libro de la vida* es, pues, un libro confesional de la mano de Teresa y no de la mano de Dios. Así pues, ya antes de las *Confessions* de Rousseau, había confesiones de vida en las que el hombre, por deseo de su confesor, redacta el libro de su vida y no le deja su redacción al Juez divino. H. Blumenberg omite esto en *Die Lesbarkeit der Welt*, p. 32. Santa Teresa de Jesús (1515-1582) leía en su juventud novelas de caballerías; en 1534, entró en la orden carmelita la cual reformó sin descanso; a partir de 1575, fue perseguida por la Inquisición debido a su obra *El libro de la vida* y condenada en 1578. Con respecto a ella cfr.: V. García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*; F. Márquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura*, en especial p. 187; I. Behn, *Spanische Mystik*, pp. 264-462.

que éste anota los nombres de los que luchan bajo su bandera. A ellos no les negará las armas necesarias ni los expondrá a peligros innecesarios. Así, tampoco Dios excluirá a los cristianos de su gracia, que es su arma, ni expondrá su alma a peligros innecesarios.¹¹

En la imagen del «miles christianus», Pineda también intenta esclarecer la difícil red de enlaces entre saber, previsión, providencia y predeterminación que articula la relación entre el omnisciente y único libro de la vida y los muchos de los hombres con sus hechos. Pineda hace que sus protagonistas recuerden la diferenciación que hacía Santo Tomás de Aquino entre el libro de la vida y el de la predestinación: «En el libro de la vida está escrito el bien que los hombres hacen, y en el de la predestinación los bienes que Dios les hace.»¹² Así pues, mientras que el libro de la predestinación registra los favores que Dios decidió desde un principio hacer llegar a los elegidos, el libro celeste de la vida recoge todas las buenas acciones de los hombres mismos. No es, por tanto, más que la suma de las buenas acciones de todos los libros individuales de la vida. Con ello, y ya que a Dios también le es conocido lo malo, se plantea la pregunta de si también existe un libro de las malas acciones. En la respuesta de Pineda, lo malo no se caracteriza como algo independiente, sino como la falta de lo bueno. Esto se ilustra recurriendo a la imagen del capitán y sus soldados. Puede ser que él conozca a todos los habitantes de su reino, sin embargo, en su libro, sólo tiene anotados a los propios guerreros. Así, tan sólo pueden ser ellos los recompensados por su acción. Por el contrario, el que no lucha no hace nada malo, pero, puesto que no se le anota en el libro de los méritos, no obtendrá ninguna recompensa.

El libro de la vida no representa la totalidad del mundo, sino sólo los buenos hechos en el mundo. En la medida en que

11 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 1, p. 109.

12 *Ibidem*, p. 110; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 110 y sig.

Dios escribe ese libro, entra, como autor, en relación con él. Hay que preguntarse, por tanto, cómo se llega a la transposición metafórica del objeto de uso corriente, libro, al ser divino. Pineda propone una aclaración propia sosteniendo que, puesto que el libro tiene la finalidad de conservar lo que está escrito en él para que no se olvide nada y se pueda recordar todo correctamente, se puede poner en relación metafórica con Dios cuyo libro de la vida contiene las anotaciones de aquellos que deben ser salvados.

Pineda subraya de manera explícita que el ser divino no tiene nada en común con las partes integrantes, puramente materiales, del libro. No se parece ni a la cera ni al papel ni al pergamino, es decir, a los materiales sobre los cuales se escriben las letras humanas. Con la metáfora del libro, se podría más bien pensar en el reflejo en un espejo en el que se encuentra una impresión de la razón: puesto que el Dios padre es el origen de las ideas y de las formas, el hijo es espejo de la emanación de sus ideas. Al conservar en sí mismo las ideas, el hijo es comparable a un libro que sirve de apoyo a la memoria. Así pues, el mundo natural se corresponde con un mundo de ideas representado de forma neoplatónica como emanación y cuyo soporte es hijo de Dios. Puesto que en él se conservan todas las ideas y están fijadas como los pensamientos en un libro, a Pineda le parece que tiene sentido relacionar el libro como metáfora con Dios.

En otro pasaje, Pineda no relaciona la metáfora del libro con el libro de la vida, sino con el mundo como creación divina. Con ello, complementa la metafórica del libro con la metáfora de las letras: el mundo se convierte en un abecedario en el que está inscrito el alfabeto de las criaturas. Cada una de las criaturas, continúa Pineda, sirve en este mundo como letra viviente mediante la cual el hombre alcanza el conocimiento de Dios. Para ello, pasa del análisis de las letras a las oraciones y, finalmente, a la comprensión del sentido. Así, para los sentidos externos, los elementos particulares del mundo aparecen al prin-

cipio como letras separadas unas de otras que no forman todavía ninguna frase con sentido. Cada letra, como objeto visual, parece un elemento de esa clase. El unir las letras para formar palabras con significado es tarea de las altas capacidades del intelecto que llevan de lo particular a lo general. Finalmente, el formar conceptos generales le corresponde a la razón.¹³ Es de suponer que el conocimiento más general que se puede extraer de los elementos del mundo similares a letras es el conocimiento del Creador. La lectura del libro del mundo y la combinación de sus letras sirve, por tanto, para entender a Dios. Con ello, la metáfora del libro se ha ampliado a metáfora del conocimiento. El procedimiento cognoscitivo se corresponde con el de la lectura.

La metáfora del libro sirve en Pineda para ilustrar el reconocimiento de Dios como creador de un mundo pensado como un libro. Esta metáfora, como libro de la vida, también sirve para dejar claro el hecho de que las buenas acciones son importantes para la salvación del alma y están grabadas en la memoria de Dios. Sin embargo, el hecho de que para relaciones teóricas tan abstractas se elija la imagen del libro, permite llegar a la conclusión de que Pineda supone en sus lectores una gran familiaridad con el medio de comunicación, el libro. Cuando le atribuye al libro la ventaja de conservar pensamientos y lo compara en este sentido con el hijo de Dios, da un indicio de la alta estima en que tiene al libro. Al querer proteger a sus lectores de una falsa interpretación de la metáfora que parta de los componentes puramente materiales del libro, se manifiesta de nuevo que él supone que, en la conciencia de sus lectores, el libro, con sus componentes materiales y su valor funcional, goza de familiaridad y consideración.

Fray Luis Alarcón, en su *Camino del cielo* (1547), también utiliza la popular metáfora del libro. Ahora bien, él no se refiere al libro de la vida o al libro de la totalidad del mundo, sino que

13 Ibidem, t. 2, p. 443.

diferencia entre dos tipos de fenómenos en el mundo. Unos, a los que él llama libros de Dios, se pueden reconocer como obras de Dios; los otros, que califica como libros del diablo, como obras e instrumentos del diablo. Naturalmente, a ambos tipos de fenómenos también pertenecen, entre otros, los correspondientes libros impresos.

Pero los libros impresos sólo representan una clase de «libros de Dios». Así pues, cuando Alarcón habla de la utilidad de los libros de Dios, se está refiriendo a todos los fenómenos del mundo que pueden ser considerados como obras de Dios. Para dejar clara su utilidad, recurre a aquellos argumentos que eran utilizados habitualmente para defender la lectura de libros impresos. Así, según afirma él, la lectura del libro de Dios no sólo ahuyenta el ocio, que es la raíz de todos los malos pensamientos, palabras y obras, sino que además conduce a los buenos pensamientos. De esta manera, prosigue, imbuje el temor al infierno, despierta el anhelo por el cielo y crea la inclinación y la disposición para amar a Dios. Naturalmente, los requisitos para una comprensión correcta son una completa atención y una intención piadosa del lector.¹⁴ También es necesaria una disposición interna concreta. Ésta debe solicitarse como favor divino con un corto rezo antes de la lectura. Pero si se quiere sacar una verdadera utilidad de la lectura, debe grabarse lo leído en la memoria.

Un tipo especialmente importante de los libros de Dios impresos o escritos lo forman los libros piadosos. Todos, sin importar a qué estamento pertenecen, deben leer todos los días en un «libro devoto».¹⁵ Especialmente los reyes, los príncipes o los jueces pueden, iluminados por la luz de la lectura piadosa, ejercer mejor sus cargos, estando capacitados para responder mejor a sus súbditos, para contentar a su prójimo y para cumplir correctamente con sus obligaciones. Entre los libros impresos

14 L. Alarcón, *Camino del cielo*, p. 27 r.; Alarcón fue monje agustino y teólogo.

15 *Ibidem*, p. 28 v.

cuya lectura es recomendable y que pertenecen a los libros de Dios distingue Alarcón dos grupos: a uno, pertenecen los libros para lectores sin una especial instrucción o conocimientos de latín; al otro, los que están destinados a un público erudito. El primer grupo lo forman los evangelios traducidos a la lengua del pueblo, la vida de Jesús del cartujo Ludolf von Sachsen (1300-1372), las meditaciones de San Agustín, los escritos de Bonaventura y textos como *Contemptus mundi* de Thomas von Kempen y *Flos sanctorum* de Jacobo de Vorágine. Frente a este relativamente pequeño número de escritos para los legos, cita una literatura para el erudito especializado que es prácticamente imposible de abarcar. A ella pertenecen:

La sagrada escriptura con su glosa ordinaria, los sagrados doctores antiguos, como son nuestro padre santaugustin, sant hieronymo, sant Ambrosio, Sant Gregorio, Chrisostomo y Cypriano: las obras de Ricardo de santo victore: san Bernardo, Sant Bonaventura. Y entre los escolasticos santo Thomas.¹⁶

No es extraño que él, como monje agustino, entre todos los autores nombrados, le dé preferencia a San Agustín. Lo aprecia especialmente por su capacidad para transmitir e inspirar comprensión, por la claridad de sus ejemplos y por su estilo agradable.

La lectura de libros impresos por eruditos o legos se complementa mediante la posibilidad de la lectura del gran libro del mundo, que Dios escribió con su propia mano y en el que cualquiera puede y debe leer, sin más, todos los días y a todas horas. De esta fuente depende especialmente quien no puede leer las letras por sí mismo y no tiene a nadie que se las pueda leer. Así, él también puede descifrar en el mundo visible, como en un libro, la sabiduría y el poder del Dios creador: «Desta puede y deue gozar assi el idiota como el letrado en todo

16 Ibidem, p. 27 v.

tiempo y también en todo lugar.»¹⁷ Nadie puede disculparse, afirma Alarcón, por no encontrar tiempo o posibilidad para este tipo de lectura, ya que se puede llevar a cabo en todas partes: en casa, en la Iglesia, de camino, en el jardín, en el viñedo, en la calle o en la plaza.

Dos lecciones son las que hay que aprender diariamente de la lectura del libro del mundo. La primera es la inagotabilidad de la bondad y el amor de Dios; la segunda, la inflexible severidad de la justicia divina. Alarcón ilustra ambas lecciones utilizando la observación del cielo estrellado. Por una parte, los cielos dan testimonio de la gloria de Dios y de las obras de sus manos. Por otra parte, una constelación estelar recuerda el Juicio Final que anuncia un arcángel bajando del cielo con una trompeta. Entonces, habrá pocos que se salvarán y muchos que se condenarán en el infierno. Ésta es la segunda lección que se puede leer en el cielo estrellado del norte. Con ella, debería bastar para aprender a despreciar las vanas distracciones del mundo. Así pues, en el cielo estrellado de Alarcón, las estrellas, al igual que las partes componentes del libro del mundo de Pineda, se pueden leer como letras y comprenderse como elementos de la compleja imagen de signos que el cristiano debe contemplar y leer cada noche.¹⁸

Alarcón repite de diferentes maneras que las letras y los signos del libro del mundo - con esto se refiere a todos los objetos del mundo - hacen referencia a todo lo bueno, que fomenta el deseo del paraíso, y a todo lo malo, que es capaz de despertar el temor al infierno. Da numerosos ejemplos de ello. Así, dice que hay que interpretar las campanas de la Iglesia. Quien tenga oídos para oír las, debe escucharlas, aconseja Alarcón apoyándose en la Biblia. Así, por ejemplo, el encuentro con una persona de trato agradable también puede representar una de las letras del libro del mundo cuyo sentido hay que interpretar

17 *Ibidem*, p. 29 r.

18 *Ibidem*, pp. 29 r.-31 v.

leyéndolo: a saber, permite imaginarse cuanto más agradable debe ser el trato con una de las personas celestiales. Como ejemplo también se cita un jardín refrescante en el que se puede leer como serán los jardines y el deleite del paraíso.¹⁹

Por lo tanto, la lectura del libro del mundo tiene en Alarcón un significado especial. Tiene sentido siempre que no sea posible la lectura de buenos libros impresos. Sin embargo, aunque el libro de Dios sea el más valioso, no debe sustituir la lectura de libros impresos o dejar contento al que no pueda comprarlos. Por el contrario, Alarcón desea que en cada casa cristiana estén presentes libros buenos y piadosos en los que se pueda leer a diario. Quienes se lo pueden permitir deben comprarlos para sí mismos y para los pobres que no pueden. Hay que leer en ellos al menos una vez al día, ya que así se puede sustituir un poco la antigua y cada vez menos seguida costumbre de escuchar diariamente la predicación. Al final de sus aclaraciones sobre el libro del mundo, Alarcón vuelve a resaltar que Dios no sólo se anuncia mediante los signos naturales del mundo, sino que también lo hace mediante los escritos de los santos, ya que estos están inspirados por el Espíritu Santo.²⁰ Así pues, el libro del mundo es sólo un «libro de Dios» junto a la Biblia y a otros libros piadosos a los que no hace innecesarios, sino que los complementa.

Hasta ahora, se han nombrado los elementos del libro del mundo que se pueden contar entre los «libros» de Dios. Pero hay otros elementos que deben ser incluidos entre los «libros» de Satanás. Naturalmente, entre los libros de Satanás hay también, al igual que entre los libros de Dios, libros escritos e impresos que también son partes del mundo. Los «libros de los demonios» son instrumentos del diablo que él utiliza para apartar de lo bueno. Son, por tanto, metáforas que se refieren a cuatro ámbitos: objetos de la sensualidad, juegos, malas com-

19 Ibidem, pp. 32 r. y sigs.

20 Ibidem, pp. 26 v., 33 v.

pañías y, finalmente, escritos dañinos que impresos, practicados, comprados y vendidos son las raíces de todo el mal actual y a largo plazo. Puesto que el diablo nos da a leer con ellos las cosas vanas del mundo, Alarcón los llama libros mundanos.²¹

Por sus consecuencias, se pueden diferenciar claramente los libros de Dios, o libros piadosos, de los libros del diablo, o libros mundanos. Los primeros son el primer paso en el camino hacia el cielo, los últimos, sin embargo, conducen al infierno.²² Es significativo el hecho de que Alarcón caracterice los libros del diablo puramente como «libros mundanos». Esto es un indicio de que, para él, el libro del mundo sólo encarna un valor si se interpreta alegóricamente y si las apariencias exteriores del mundo se leen como referencias a la omnipotencia y al juicio divinos. La interpretación alegórica de la Biblia ya había intentado proyectar las alegorías del texto en la realidad del mundo. Aquí, como allí, no se revaloriza el mundo frente al libro ya que ambos remiten en la misma medida a algo que está tras ellos. Donde más claro se ve esto es en los que Alarcón llama libros del diablo, que son rechazados porque revalorizan el mundo.

A continuación, presentaré los cuatro instrumentos de los que el diablo se sirve como si fueran sus libros. Como primer instrumento se nombran precisamente los objetos del mundo,²³ que apelan de tal manera al goce de los sentidos y a las aspiraciones sensuales que no dejan lugar al interés por todo lo que va más allá. Un especial peligro existe para los ricos y los poderosos que disponen en demasía de esos vanos objetos mundanos. Al segundo tipo de los libros del diablo pertenecen los juegos ya que, según Alarcón, enseñan la avaricia, la mentira, la blasfemia, el robo, el falso testimonio, la discordia, la ira, el homicidio, la pérdida de tiempo y el alejamiento de Dios. Además,

21 «Las cosas vanas del mundo» y «libros mundanos», *ibidem*, p. 18 r. y sig.; cfr. también *ibidem*, p. 25 r. y v.

22 *Ibidem*, p. 18 v.

23 «Objetos mundanos», *ibidem*, p. 18 v.; para lo que sigue cfr. pp. 20 r.-25 r.

convierten al hombre en un esclavo, atan la memoria y la voluntad y hacen olvidar lo temporal y lo eterno. Sería mejor dejarse esclavizar por un asno que por una figura de los naipes, pues, aunque es cierto que estos tampoco tienen entendimiento, tienen al menos la sensibilidad que a los naipes les falta. El tercer tipo de los libros del diablo lo forman las malas personas que, con sus malos ejemplos y malas palabras, desvían hacia los vicios. Puesto que en el tiempo de Alarcón era una idea tópica la de entender el trato con los libros como trato con sus autores, es natural que él pase de las malas palabras de los hombres con los que no se debe tratar a los malos libros con los que tampoco se debe tratar.

El cuarto tipo de los libros del diablo lo forman los malos libros escritos e impresos. Alarcón los divide a su vez en tres subgrupos. El primer grupo lo forman los «libros vanos»²⁴, que tratan de objetos que no son de importancia para la salvación del alma. Esto le basta a Alarcón para condenarlos por malos y dañinos, pues con ellos se pierde el tiempo que se podría emplear en leer buenos libros. A este grupo pertenecen, por ejemplo, los informes sobre los hechos humanos si no hacen referencia al mismo tiempo a lo divino. Entre ellos también se cuentan las genealogías mundanas y las sofisterías superfluas que sólo sirven para el entretenimiento temporal y las ocupaciones sin sentido. Ahora bien, la segunda clase de los malos libros escritos aparece como todavía más perjudicial. Se trata de la literatura obscena que tiene como objeto el amor y sus obras. La tarea y el efecto de estos libros es, dice Alarcón, reforzar diariamente la tendencia a los correspondientes vicios. A este tipo de libros pertenecen, por ejemplo, en latín, Ovidio y en la lengua del pueblo, el *Amadis* y la *Celestina*. El tercer tipo lo forma la literatura en la que se divulgan mentiras. A los «libros mentirosos» pertenecen los que comunican algo falso. Con ellos, se pierde el tiempo y se desvía uno hacia la mentira. En

24 Ibidem, p. 23 r.

este contexto, la mentira que se refiere a lo mundano puede ser un pecado venial. Peores son esas mentiras que afectan a temas de la fe. Al ser falsas, doctrinas y herejías alejan de la fe y representan, por eso, los libros que más corrompen y los que Alarcón quiere que se eviten incondicionalmente.

Así pues, en la metáfora del libro, el monje agustino Alarcón pone frente a frente dos ámbitos: el mundo con Dios y el mundo sin Él. En resumen y para destacarlo una vez más, dentro del primer ámbito del mundo con Dios, no sólo se ordenan los libros piadosos que tematizan a Dios, sino también los objetos del mundo natural en tanto en cuanto se lean correctamente, es decir, en tanto en cuanto se refieran a Dios. Entendido de esta forma, el mundo natural tiene el mismo valor que la predicación y puede complementar las lecturas de los lectores instruidos y de los ignorantes. Dentro del segundo ámbito del mundo sin Dios, se halla lo que no se refiere a Él y lo que aleja o aparta de Él, como son los objetos del gozo sensual, los juegos que hacen perder el tiempo, los hombres malos y engañosos y los libros cuyas tres clases, por su parte, llevan al placer sensual, a la pérdida de tiempo y al engaño. Así pues, las clases de los malos libros se corresponden en sus cualidades características de sensualidad, pérdida de tiempo y engaño con los tres primeros grupos del segundo ámbito.

Ambos ámbitos, su referencia a la metáfora del libro y la tematización de la valoración de los libros buenos y malos, forman un marco en el cual se ve el enfrentamiento entre la literatura religiosa y la mundano-profana. Ambos tipos de libros escritos, que en Alarcón se diferencian por el trasfondo de la dicotomía agustiniana de un mundo con Dios y un mundo sin Él, forman el tema del siguiente apartado.

b) Literatura religiosa y profana

La obra central de la literatura cristiana, la Biblia, le debe su prestigio al hecho de que se considera al mismo Dios como su autor mediato. Todos los demás escritos religiosos también

obtienen su valor y su prestigio del mensaje divino al que se remiten en su contenido y el cual transmiten. Se abre camino, pues, la pregunta de cómo se puede valorar la literatura profana. Ya que no se remite de forma inmediata al Dios cristiano, no se la puede adjudicar a Él. Pero eso no justifica que se clasifique la literatura profana en bloque como obra del diablo y se rechace. En el Siglo de Oro, parecía tener más sentido hacer una diferenciación y ver algunos ámbitos de la literatura profana como obra del diablo y suponerles a otros un libre campo de acción que ya no perteneciera a la literatura religiosa, pero que recopilara en tal medida sus ventajas que tampoco pudiera contarse entre las obras del diablo. Este libre campo de acción es precisamente el que consigue y defiende la literatura profana de los humanistas, aunque no le resulta fácil afirmarse frente a la literatura religiosa. Al fin y al cabo, para los libros religiosos se postula la misma reverencia que también se les debe a otros objetos religiosos cuando se utilizan para los sacramentos. Según Hernando de Talavera, a este grupo pertenecen ciertas prendas, cálices, imágenes, altares y libros. El autor se queja incluso de sacristanes y clérigos que, a menudo, no tratan tales objetos sagrados y libros con la atención debida.²⁵

En vista de la gran significación y reverencia de los escritos religiosos, parece justificado preguntar por el sentido que tiene perder tiempo con libros profanos. Esta pregunta la plantea Juan de Pineda en sus *Diálogos familiares* (1589), al final de largas aclaraciones sobre la mitología antigua:

Para qué me tengo de ocupar en cuentos fabulosos, aunque más doctrinales parezcan, teniendo entre manos la doctrina evangélica, donde la verdad y doctrina se nos propone sin encubiertas y sin brizna de falsedad y con toda seguridad de su verdad.²⁶

25 H. de Talavera, *Breve forma de confesar*, p. 19.

26 J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 2, pp. 93 y sig.

La pregunta sobre el sentido de la literatura profana frente a los textos cristianos no es nueva. Antes de que Pineda volviera a plantearla, tras el redescubrimiento de la literatura profana de la Antigüedad en el Siglo de Oro español, había supuesto para los Padres de la Iglesia un problema todavía mayor, ya que, en su época, aún había que consolidar la doctrina cristiana y delimitarla frente a una extendida tradición profana y pagana que, al mismo tiempo, también aportaba los recursos filosóficos para la consolidación del cristianismo. Mientras la actitud de algunos Padres de la Iglesia frente a la cultura pagana es más bien amable, domina en otros una aptitud más bien escéptica y en otros dicha aptitud no es unitaria, sino cambiante o meramente ecléctica.²⁷ Los humanistas se encuentran de nuevo en la situación de los Padres de la Iglesia, sólo que en sentido opuesto, pues quieren transmitir a los autores profanos clásicos y sus propios escritos profanos en el ámbito de la tradición eclesiástica reforzada desde la escolástica.

Por esa razón, se volvieron a estudiar a los Padres de la Iglesia y a publicar sus escritos. Así, en el año 1519, Núñez editó un escrito de San Basilio en el original griego con traducción al latín el cual ya había sido traducido al español en el siglo XV. Vives publicó *De civitate Dei* de San Agustín con un comentario propio. Erasmo editó los escritos de San Jerónimo y un extracto de sus cartas fue traducido al español en 1515 por Juan Molina. Ahora bien, también se intenta limitar la influencia de la literatura profana clásica volviendo a desviar la atención hacia la literatura cristiana temprana: Vives la incluye en su lista de libros recomendables. Se la tiene en cuenta cuando Nebrija, junto a Persio Flaco y Virgilio, también edita a San Sedulio y San Prudencio. El arte religioso en verso de la época también es admirado y dignificado por los humanistas. Así, Nebrija califica de Virgilio cristiano a Gómez de Ciudad Real, autor de varios

27 Para esto y para lo que sigue cfr. A. Buck, *Der Rückgriff des Renaissance-Humanismus auf die Patristik*, pp. 157-160.

escritos épicos cristianos, quien quiere unir el misterio cristiano con el esplendor del arte poético.²⁸ Así pues, en el siglo XVI, los autores y comentadores de literatura profana se ocupan al mismo tiempo de textos religiosos. Cuando defienden la literatura profana, no significa que estén menospreciando la literatura religiosa.

Sin embargo, en vista del hecho de que la Sagrada Escritura y las obras de los Padres de la Iglesia contenían todo lo necesario, en el siglo XV, también se cuestionó por el sentido de la literatura profana. El diplomático y obispo Alonso de Cartagena (1384-1456) contesta a dicha pregunta desde dos puntos de vista: desde él filosófico-moral y desde el estético. Si bien los filósofos clásicos no estaban iluminados por la verdadera fe, dice, sí tenían, sin embargo, por la fuerza que les otorgaba su razón, la posibilidad de ver muchas cosas que también le son útiles a un cristiano. Aparte de eso, también sabían expresar sus conocimientos en una lengua bella. Así, Cartagena no puede más que recomendar el estudio de los autores clásicos cuando se trata de obras que llevan a la virtud.²⁹ A pesar de que a medida que

28 K. Kohut, *Las teorías literarias en España y Portugal durante los siglos XV y XVI. Estado de la investigación y problemática*, pp. 37-39; el autor religioso Alonso de Ledesma atribuye las corruptas costumbres de su época a los «libros profanos, que el vulgo llama de humanidad» y critica especialmente la poesía amorosa a la cual designa como «catedra, catedrático de pestilencia». (pp. 13 y sig.) Aplica al trato con la poesía dañina, meramente de entretenimiento, las palabras de San Pablo que dicen, que el mal trato destruye las buenas costumbres. Frente a esto, aprueba la poesía religiosa en verso dentro de la que él cuenta su propio libro: «Porque tanto fruto se puede esperar destes libros a lo diuino, quanto mal acarrear los que son a lo humano.» pp. 14 y sig. en: A. de Ledesma, *Conceptos espirituales y morales I*; con respecto a la poesía religiosa en verso cfr. B. W. Wardropper, *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*.

29 K. Kohut, *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)*, pp. 192 y sigs.

entraba en años se dedicaba cada vez más a los estudios religiosos, la dedicación a la literatura religiosa y profana aparece en él como armonizable. En esto se diferencia del profesor de universitario y obispo Alonso de Madrigal, llamado El Tostado (¿1400?-1455), el cual no consigue esa armonización. Sin embargo, este hecho le permite otorgarle al ámbito profano una relativa autonomía y abordarlo por ello con mayor franqueza que Cartagena.³⁰ Ambos autores, Madrigal y Cartagena, muestran que en la España del siglo XV también había autores que se confrontaban al mismo tiempo con la literatura religiosa y profana.

En la primera mitad del siglo XVI, esta confrontación se encuentra caracterizada por la influencia de Erasmo en España, quien medía la literatura en primer lugar por su valor moral y no le prestaba atención a la literatura de mero entretenimiento.³¹ Una parecida actitud moralizante caracteriza también a J. L. Vives que tenía influencias erasmistas. Ahora bien, en él hay que diferenciar entre los lugares donde, por ejemplo, como pedagogo, desaconseja a las jóvenes la lectura de ciertos libros profanos y los lugares donde discute sobre la literatura profana como crítico literario entendido en la materia. En este último caso, la intención moral queda a menudo en segundo plano, aunque sin perder su importancia.³²

30 Ibidem, p. 223; con respecto a los aspectos de sello medieval en la imagen del mundo de Cartagena cfr. O. Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV*, p. 115.

31 M. Bataillon, *Erasmo y España*, p. 614.

32 Ibidem, p. 617; con respecto a los rasgos moralístico-rigoristas en la crítica literaria de Vives, que están condicionados por la influencia de los padres de la Iglesia y de la escolástica, así como por su procedencia judía, cfr. K. Kohut, *Literaturtheorie und Literaturkritik bei Juan Luis Vives*, pp. 44 y sig.; junto a esto, en la estética de Vives también jugó un papel importante la influencia platónica, cfr. F. de Urmeneta, *Introducción a la estética de Luis Vives*, pp. 448 y sig.

A continuación, debe quedar claro de qué forma Vives, como pedagogo, enjuicia la literatura profana. El quinto capítulo del tercer libro de *De tradendis disciplinis* (1531) lo dedica Vives a hacer una reseña general sobre los autores de libros. Indica los que son útiles y los que, por el contrario, son dañinos. Sostiene que aquel que comienza a leer a autores profanos se adentra al mismo tiempo en un campo que es temido por sus plantas venenosas. Ahora bien, Vives ve al lector equipado con el antídoto de la piedad, la cual le une a Dios y le protege contra los errores de aquellos hombres que están atrapados en las redes del diablo. Por lo tanto, esta piedad le puede ayudar a andar incólume por el camino de la literatura profana. El camino por la región profana pasa, así adorna Vives su imagen, por espinos, venenos, arbustos peligrosos y epidemias acechantes. El lector debe evitar todo eso y limitarse a lo útil. Para un lector joven, son especialmente peligrosos los autores profanos que pueden favorecer o fomentar un vicio. Así, la lectura de Ovidio refuerza la predisposición a la lujuria; la de Marcial, a la arrogancia; la de Luciano, a la burla y, finalmente, la de Lucrecio y otros filósofos, entre ellos en especial los epicúreos, al vicio de la impiedad. La lectura poco crítica de Cicerón puede desviar a aquél que está orgulloso de sí mismo hacia la jactancia y la soberbia.³³

Otros autores hacen referencia a los libros de caballerías para citar ejemplos de la literatura profana perjudicial. Alejo de Venegas, por ejemplo, los coloca en el grupo de los «libros de vanidades» o «sermonarios de Sathanas» y los separa de la literatura buena y didáctica de la cual es un ejemplo el *Apólogo de la ociosidad i del trabajo* de Luis Mejía.³⁴

33 J. L. Vives, *De tradendis disciplinis liber tertius*, en: *Opera omnia*, t. 6, pp. 320 y sig.

34 A. Venegas, Prólogo al lector, en: F. Cervantes ed., *Obras*, pp. IX-XI; él también llama a los malos libros «libros Milesios», como fueron llamados por Apuleyo debido a su lugar de invención, pues es que, en Mileto se en-

En vista de esta situación, Vives se pregunta cómo hay que comportarse frente a la literatura profana. ¿Hay que evitar completamente el peligro o enfrentarse a él leyendo valientemente y bien armado? «Quaerat aliquis: quomodo igitur legendum? quomodo colligendae salutare herbae inter tot noxias? qua cautione inter spinas incedendum? an potius spernendi atque abjiciendi in totum?»³⁵ Vives considera razonable evitar por completo a los autores profanos que no son una ayuda ni para las artes, ni para la vida, ni para la lengua y que, por tanto, no ofrecen ninguna utilidad. Sin embargo, remitiéndose a Plutarco, sostiene que hay que tener en cuenta que el estudio de la literatura profana también puede ejercer una acción inmunizante. Esto es especialmente válido cuando en la poesía sólo se ve una pintura imaginaria de cuyas partes moralmente reprochables se distancian incluso los propios autores, o al menos así lo afirman. Sin embargo, al leerlos se debería andar uno con cuidado y reservarlos sólo para lectores más viejos y más entendidos.

contraban los lugares sagrados de Apolo. «La fabula Milesia es un desvarío vano sin meollo de virtud ni ciencia, urdido para embovecar a los simples.» Ibidem, p. IX; el *Apólogo* se caracteriza como buen libro porque transmite en forma alegórica las enseñanzas morales como una «especie de poesía». Ibidem, p. XI; con respecto a la valoración negativa de los libros de caballerías cfr. A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 26, nota 2; y cfr. M. Bataillon, *Erasmus y España*, p. 622, nota 1; con respecto a la perspectiva humanista del *Espejo de príncipes y caballeros* (1555) de D. Ortúñez de Calahorra cfr.: K. Kohut, *Humanismo y novelas de caballerías. Algunas razones para leer una despreciada novela de caballerías*, pp. 63-76; cfr. también la bibliografía: D. Eisenberg, *Castilian romances of Chivalry in the Sixteenth Century*; con respecto a la valoración de los libros de caballerías cfr. también el compendio de J. M. Blecua, *Estructura de la crítica literaria en la edad de oro*, pp. 40 y sigs.

35 J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, p. 322; para lo que sigue cfr. pp. 322 y sig.

Pero, puesto que sólo son los peligros morales los que ponen obstáculos a los lectores de la literatura profana y puesto que, por lo demás, contiene muchas cosas agradables, bonitas, admirables y grandiosas, a Vives le parece suficiente purificarla de sus componentes dañinos. Afirma que para proceder a hacerlo no hay que amputar directamente el miembro enfermo; hay que tratarlo equitativamente con una medicina. Lo obsceno se debe cortar como algo muerto que infecta todo lo que toca. Para ello, no cabe la falsa piedad. De igual manera que tampoco se dudaría en realizar una operación similar en el propio cuerpo, así, también se puede liberar a la poesía profana del arte amatorio de los versos de Ovidio y Tibulo sin provocarle a la humanidad un daño irreparable. Al contrario: quien lleve a cabo esa limpieza se hará merecedor de extraordinarios méritos. Al igual que un jardinero arranca las plantas venenosas de su jardín y sólo deja las hierbas curativas, así destruye él una mancha de vergüenza para el poeta y un veneno para el lector. Así pues, Vives justifica y recomienda la censura que, partiendo de un presupuesto religioso y moral, debe eliminar de la literatura profana todo lo inmoral e irreligioso.

Allí donde la censura no necesita actuar sobre la poesía profana - Vives delibera sobre el problema de la literatura profana tomando como ejemplo la poesía antigua -, la poesía debe valorarse en su justa medida, pero no ser sobrevalorada, ya que ni al poeta ni a la poesía se les pueden plantear reivindicaciones exageradas. No se puede olvidar que la poesía no es más que una ficción cuyos dioses no son más que reyes y sus héroes, sólo antepasados. Por lo demás, los dioses hay que interpretarlos atendiendo a la fuerza que los caracteriza. Así, Júpiter representa la dignidad de la regencia; Minerva, la sabiduría y el conocimiento; Marte, la impetuosidad guerrera y Mercurio, la interpretación misma. Esta interpretación alegórica de los dioses y héroes de la literatura profana clásica les quita su carácter religioso y los hace, por tanto, compatibles con la cristiandad.

A los poetas se les destrona de forma parecida. Es verdad que, debido a sus predisposiciones naturales y a sus dones espirituales, gozaban de un cierto prestigio, pero esto, según Vives, no debe llevar al engaño, ya que sólo tenían un juicio mediocre, no tenían ninguna o casi ninguna educación ni experiencia científicas y eran esclavos de sus pasiones. Así pues, se puede uno asombrar de cómo a tales personas les fue posible alcanzar tanto prestigio. Vives tiene preparada para este hecho una aclaración plausible: los poetas fueron los primeros escritores que existieron. Todavía lo recuerda su nombre latino, «poetae», que los caracteriza como creadores. Su estilo agradable al hablar les proporcionó credibilidad, ya que, como es sabido, se cree más fácilmente lo que se oye a gusto. Además, es cierto que en los libros de los poetas profanos está disperso el germen de todas las disciplinas científicas. Los lectores, continúa, sacaron de ello la conclusión precipitada de que los poetas dominaban completamente todas las disciplinas científicas. Al hacerlo, olvidaron que cualquier persona humana, aunque no tenga una inteligencia especialmente privilegiada, dispone por naturaleza de una cierta cantidad de saber. Esto es todavía más válido para los poetas extraordinariamente dotados de la lengua latina, quienes podrían despertar fácilmente la impresión en un lector inculto de que se han instruido en todos los ámbitos del saber con mucho tiempo y esfuerzo. Sin embargo, según Vives, esta impresión engaña. Cita el ejemplo del poeta Arato de Soloi, quien, a pesar de no tener experiencia en la astrología, escribió poemas sobre las estrellas y Nicandro de Colofón que escribió sobre la vida en el campo a pesar de que no sabía nada sobre ella. Puesto que los poemas estaban bellamente adornados, explica Vives, se creyó en un soplo divino que los inspiraba y se interpretaban sus máximas como si fuera el mismo Dios el que hablara y se sirviera de la pluma humana.

Así pues, los poetas deben su prestigio al hecho de que son los escritores más antiguos y la calidad de sus rendimientos lingüísticos se traspasa a su saber. Su elección de las palabras es

acertada, bien sonante y sublime tanto en el sentido denotativo como en el connotativo. Sus temas son inmensos, su descripción de los sentimientos es maravillosa y adecuada para llenar a otros con el más grande y el más elevado entusiasmo.³⁶

Así pues, allí donde Vives destaca las ventajas de la poesía, habla de las cualidades lingüísticas y de sus efectos sobre el lector. Puesto que le da un valor especial a la enseñanza moral de la poesía y defiende un efecto moralizante para la poesía, es natural ver criterios de la retórica en su observación de la literatura. Así, K. Kohut destaca con razón que Vives entiende la literatura profana como un dominio de la retórica. El convencimiento retórico de los valores morales positivos, que se ve completado y reforzado por el censor al tachar los pasajes inmorales, también es, pues, lo que legitima para Vives la lectura de la literatura profana.³⁷ Con esto, queda aclarado en qué medida puede Vives valorar positivamente la literatura profana de la cual se ocupa tan a menudo. Sin embargo, puesto que él, con igual asiduidad, valora negativamente al poeta y critica sus faltas, se plantea también la pregunta de cómo explica él sus actitudes contradictorias.

Con el principio ético del erudito que exige de su representación el conocimiento exacto de las circunstancias, Vives coloca las cosas por encima de las palabras y, con ello, también coloca sus escritos humanistas, orientados hacia el contenido, por encima de los de los poetas. Es cierto que se puede justificar la poética por ser una parte de la retórica, pero la retórica ya no se podrá justificar allí donde le falten los contenidos. Por eso,

36 Ibidem, pp. 321-324.

37 K. Kohut, *Literaturtheorie und Literaturkritik bei Juan Luis Vives*, pp. 35-47, aquí p. 45; Kohut también parte de *De tradendis disciplinis*, pero se remite a otros pasajes; las explicaciones de Vives son comparables en cuanto a las exigencias de utilidad y moralidad con las estatales: Cfr., p. ej., en lo referente a las disposiciones de 1502, 1558, 1627: L. Gil Fernández, *Panorama social*, pp. 547, 613 y sigs., 625 y sigs.; con respecto a la censura cfr.: V. Pinto Crespo, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*.

hay que criticar a los poetas profanos que, por falta de saber, hacen una presentación oscura de las circunstancias. Así pues, allí donde Vives rechaza la poesía profana, no lo hace solamente debido a reflexiones morales, sino también a causa de su actitud como erudito interesado en la expansión de la instrucción y el saber. Cuando coloca las circunstancias sobre los adornos retóricos, está pensando de forma completamente platónica. Vives también se remite a Platón, quien quería que se expulsara a Homero de su estado.³⁸

En las explicaciones de Vives el poeta pierde prestigio porque le faltan las cualidades que caracterizan al erudito humanista, el cual gana prestigio en la misma medida que el poeta lo pierde. Por eso, hay que tener en cuenta que el enjuiciamiento que Vives hace de la poesía está enraizado, sobre todo, en una situación de competencia. Así pues, en el ámbito de la literatura profana hay que diferenciar entre la prosa profana de los humanistas y las obras profanas de los poetas. Cuando enjuicia la poesía profana, Vives está defendiendo los intereses de la literatura filosófico-moral de los humanistas.

En la defensa del saber profano frente al religioso, su contemporáneo Juan Ginés de Sepúlveda argumenta menos con las ventajas de la poesía que con el alto rango de los eruditos profanos clásicos.³⁹ Sepúlveda piensa sobre todo en ellos cuando, en una de sus cartas, rebate los argumentos del inquisidor Martín de Oliva, según el cual, en la antigua Roma, al igual que en la Alemania contemporánea, la preferencia por la literatura profana de los griegos había provocado daños. Sepúlveda reconoce en la argumentación del inquisidor una transposición del famoso rechazo de Catón contra la cultura griega. Frente a esto, él aduce que el mismo Catón había desechado en su vejez esa opinión que defendió en su juventud. Continúa arguyendo que fue una casualidad que el comienzo de la relajación de la moral en

38 J. L. Vives, *De tradendis disciplinis*, pp. 321 y sig.

39 Para lo que sigue cfr. J. Ginés de Sepúlveda, *Epistolario*, pp. 140 y sigs.

Roma coincidiera con la introducción de la cultura griega. Para Sepúlveda, la razón de la relajación moral fue más bien la falsa utilización de la paz recién ganada. Afirma que mientras las guerras anteriores no habían exigido más que soportar penalidades, privaciones y catástrofes, tras ellas, faltaron las normas morales y la mayoría se conformó con una vida desenfadada y sin ningún tipo de actividad. Mientras que antes se había exigido, sobre todo, fuerza y paciencia, lo que importaba en la paz eran el estudio erudito y los conocimientos de filosofía. Pero con esto entraron en juego las letras de los griegos, pues las ciencias y la filosofía están unidas inseparablemente con las «letras griegas» que incluso contienen una gran parte de ellas. La filosofía, dice, es la que da incentivos para una vida virtuosa y feliz. Su subdisciplina, la ética, es, sobre todo, una disciplina práctica que transmite las normas prácticas para la forma de vida. Por lo tanto, la ética filosófica es, entre todas las disciplinas del saber de la literatura griega, la que parece más apropiada para legitimar la dedicación a la literatura profana.

Está claro que, a lo largo de su argumentación, Sepúlveda se aleja cada vez más del Imperio Romano y comienza a referirse al presente. Su acentuación del valor práctico de la literatura profana se corresponde por completo con la autojustificación de los libros de reglas religiosos que ven su ventaja en las explicaciones prácticas. La impresión de que se ha cambiado el punto de mira en esa dirección se refuerza con el hecho de que Sepúlveda haga pasar a primer plano la «filosofía cristiana»: quien se dedica a ella y lleva una vida en consonancia con ella, no necesita esperar a ir al cielo para alcanzar la dicha suprema, sino que ya lo hace en la tierra. Por eso, afirma, es totalmente falso presentar la paz y el saber profano como únicos responsables de la corrupción y el vicio de la humanidad.⁴⁰

El hecho de que hubiera sido precisamente entonces cuando se había llegado a la «herejía» en Alemania no se debía

40 Ibidem, p. 144; para lo que sigue cfr. ibidem, 145 y sigs.

a que los oradores fueran personas con una extraordinaria formación en el ámbito de las «letras griegas», sino a su falta, enteramente personal, de piedad y a la falta de una Inquisición eficiente como la que existía en España. Sepúlveda refuerza esto todavía más haciendo referencia a los numerosos santos griegos y romanos de la Antigüedad tardía que habían utilizado precisamente las «letras clásicas» como arma en la lucha a favor de la Iglesia. A él mismo, afirma, fue el estudio de la literatura profana en lengua griega la que le abrió el camino hacia la filosofía y hacia el Nuevo Testamento que, gracias a sus conocimientos de griego, podía leer sin depender de los traductores, como les pasaba a muchos otros.

Así pues, los libros profanos se justifican en Sepúlveda porque ejercen una influencia positiva en el ámbito práctico-moral y porque favorecen la dedicación intensiva con la literatura religiosa. Por tanto, los libros profanos, para poder competir con los textos religiosos tienen que mostrar su utilidad intelectual, moral y religiosa y demostrar que no están solamente al servicio de la mera diversión y el dudoso entretenimiento. Por eso, Sepúlveda se refiere con preferencia a los textos filosóficos y filosófico-morales de la erudición griega. Por lo que se ve, le parecen más adecuados para justificar la literatura profana que los textos de la poesía griega. Con esto, complementa ampliamente la posición de Vives.

Erudición y enseñanzas práctico-morales son también las dos cosas que aduce Antonio de Guevara para defender su *Despertador de cortesanos* (editado por primera vez en 1539) y diferenciarlo de la literatura profana de mero entretenimiento.⁴¹ Así, en la introducción, manifiesta que quiere dar instrucciones prácticas de actuación que sirvan en primer lugar para orientarse en un contexto cortesano. Por eso, los libros se comparan gustosamente con los sabios y eruditos clásicos cuya compañía los príncipes de la Antigüedad consideraban como un gran

41 Para lo que sigue cfr. A. de Guevara, *Despertador de cortesanos*, pp. 30-36.

honor. Guevara también recurre a esta imagen y subraya las ventajas que tiene para los príncipes la presencia de los sabios, ya que enseñan lo que hay que hacer y lo que no. En este aspecto, sostiene, se parecían a los buenos libros que ofrecían ventajas parecidas. Podían fortalecer la voluntad, despertar el juicio y eliminar el ocio. Su lectura, continúa, es un «santo ejercicio» ejemplar que ata al que alguna vez haya encontrado gusto en las «buenas escrituras» y ya no quiere dedicarse a ninguna otra. Por eso, prosigue, no hay que asombrarse de que los «doctos y muy leydos» siempre estén encerrados en sus aposentos y que, en su celo, olviden cualquier descanso. Una gran gracia, dice, les ha otorgado Dios a los que saben leer, pero mayor aún a aquellos que tienen una preferencia por el estudio intensivo de los «buenos libros»: «Porque no ay en el mundo tan heroico, ni tan prouechoso exercicio, como es el del hombre que se da al estudio.»⁴² La lectura verdaderamente útil de libros profanos es, pues, más que un mero pasatiempo: se trata de una gracia divina, una actividad santificada y Guevara la dota de atributos religiosos. El hecho de que sea caracterizada como un estudio intensivo y se comparen sus libros con los sabios clásicos permite deducir que Guevara no entiende la poesía de mero entretenimiento bajo la acepción de buenos libros profanos. Parece más bien que se refiere al complejo total de la literatura de la erudición profana con explicaciones pragmáticas y filosófico-morales, concretas y abstractas de cuestiones de interés general que él mismo redacta, pero que también constituyen la parte principal de los escritos de Vives, Sepúlveda, Pineda, Erasmo y otros humanistas. Tales escritos, dice, incluso aunque estén redactados de forma fácilmente comprensible, deben ser estudiados intensivamente y, si se quiere que sean verdaderamente útiles, se necesita de la gracia divina para su lectura. Con ello, se asemejan a las explicaciones teológicas referentes al modo de vida de los autores religiosos.

⁴² Ibidem, p. 37.

Esas buenas escrituras se oponen, según Guevara, a otras muchas que merecen ser proscritas, pero no leídas. Sólo sirven para la diversión y el entretenimiento. Guevara lamenta que una gran parte del público le dedique tanto tiempo a su lectura como si se tratara de un saber útil. La lectura de estos malos libros no puede ser considerada ni siquiera como pasatiempo sino como pérdida de tiempo. Con ello, Guevara sitúa el grupo de los malos libros en oposición al de los buenos, que en su contenido van más allá del mero entretenimiento.

Pero Guevara, atendiendo a su propia época, formula una oposición más, pues afirma que existe la posibilidad de elegir entre «libros de historias y de diuinas letras». ⁴³ La Iglesia permite ambos tipos de libros: unos para el sosiego y otros para la utilidad personal. Guevara no quiere ser tan liberal. A él, le parecen ejemplares los romanos que prohibieron, por medio de la ley, la publicación y la venta de literatura que sólo sirviera al mero entretenimiento. Afirma que se debería tomar ejemplo de ellos. Para dejar claro a qué se refiere cuando habla de los «libros de historias» que sólo sirven de entretenimiento, nombra algunos títulos de la más nueva literatura: «*Amadís de Gaula, Tristan de Leonis, Primaleon, Cárcel de amor, y la Celestina.*» ⁴⁴ Está claro que a este grupo también pertenecen todos los libros de mero entretenimiento. Pero no le basta con esto. Para destacar todavía más que sólo merecen ser tenidos en cuenta los libros que aportan una utilidad, evoca una leyenda según la cual Sócrates y sus discípulos también destruyeron todos los libros que debido a su estilo palabrero no conllevaban ninguna utilidad.

A continuación, da un salto en su hilo argumentativo. Después de haber dejado claro lo que entiende como «libros de historias», debería venir una explicación de su opuesto, los «libros de diuinas letras». Sin embargo, él continúa con la expli-

⁴³ Ibidem, p. 38.

⁴⁴ Ibidem, p. 38.

cación de un opuesto que designa como «libro de buena doctrina». Tras esto, sólo se tiene por hombre razonable a aquél que todos los días lee un «libro de buena doctrina» en su tiempo libre. El que renuncia a ello, actúa como una bestia sin razón.⁴⁵ El salto en el hilo argumentativo es revelador en la medida en que devela que las características de los libros religiosos se transmiten a los buenos libros profanos.

Guevara también debía entender su propio libro como «libro de buena doctrina». En su introducción, se propone decir abiertamente a sus lectores cómo deben comportarse y cómo deben mejorar su vida. Lamentable es que no explique con más detalle cómo relaciona él el «libro de buena doctrina» con la oposición entre «libros de historias» y «libros de buenas letras». Del hecho de que rechace los «libros de historias» se puede deducir que el «libro de buena doctrina», y también su propio libro, sólo pueden estar próximos al extremo favorecido por él, es decir, los «libros de divinas palabras».⁴⁶

El «libro de buena doctrina», un concepto que también es empleado por otros autores, se refiere a un tipo literario humanista y filosófico-moral en el que se tratan cuestiones de interés general. No es casualidad que en el hilo argumentativo de Gue-

45 Ibidem, p. 39; El que lee los libros buenos y eruditos tiene numerosas ventajas; aprende a hablar bien, a contar cosas importantes y puede darles consejo a sus amigos. Cfr. ibidem, p. 39. Al parecer, las ventajas de los libros se transmiten al lector, quien después también los transmite oralmente. Ahora bien, los malos libros le cansan, ya que, a menudo, tiene que leer la mitad del libro para encontrar, finalmente, un «dicho provechoso». Ibidem, p. 40.

46 Ibidem, p. 42; cfr., p. ej., Busto que en la última página de su libro para enseñar a leer y escribir expone el sentido de sus esfuerzos pedagógicos: el joven, que ahora puede descifrar las sílabas, dice, deberá empezar a leer, pero no «por libros de vanidades como el *commun haze Amadis don Tristan*, etcétera. Sino por libros que cuentan *hystoria verdadera* o tengan buena doctrina para las costumbres». B. Busto, *Arte para aprender a leer y escribir perfectamente en romance y latin*.

vara sustituya al tipo literario religioso. Él, con la literatura religiosa, se distancia de la poesía profana de mero entretenimiento. Pero no se distancia de la religiosa, sino que se identifica ampliamente con ella, ya que, como humanista, desempeña gustoso el papel que se les asignaba en la Edad Media y en el Siglo de Oro, a los teólogos, a los autores de escritos religiosos y a los predicadores. Al fin y al cabo, él, al igual que otros muchos autores, también posee una formación teológica. La lectura del libro profano parte de los mismos preceptos que la del religioso. Puesto que a él también se le atribuye una gran utilidad para la vida del lector, el buen libro profano adquiere el rango y la posición del religioso.

Por lo tanto, el consejo y la enseñanza son los que caracterizan al buen libro profano y lo diferencian del mal libro profano, el cual sólo sirve para entretenerse. Esto mismo se defiende también en el «Discurso apologético» que Maximiliano de Céspedes le hace a la *Guía y avisos de forasteros* (1620) de Liñán y Verdugo. Para ello, se apoya en los capítulos 24 y 32 del *Ecclesiasticus*, en el cual se subraya el valor y el sentido de los consejos, pues, sostiene, es una obra de misericordia enseñar al ignorante, instruirle y aconsejarle. Al mismo tiempo, se apoya en los autores profanos clásicos Menandro y Ovidio que, por su parte, también subrayaron el valor del consejo. Con esto, afirma, la instrucción puede partir perfectamente de la literatura profana. Las «letras humanas», dice, son tan ricas en sentencias instructivas de sabios y filósofos que su recopilación en extractos ya llenaría un enorme tomo, un hecho que Céspedes ve demostrado en la historia de la literatura.⁴⁷

La importancia que le atribuye a la instrucción también se sale a la luz en la valoración que tenía de su tiempo. Sostiene que se le da preferencia al falso amigo sobre el verdadero y que se caracteriza por el engaño y el fraude. Así pues, el libro de

47 A. Liñán y Verdugo, *Guía y avisos de forasteros que vienen a la corte*, pp. 9 y sig.

Liñán y Verdugo, que une la necesaria instrucción con narraciones agradables, no se compara con un sabio, sino con un amable consejero. Frente a él, están los malos libros profanos. Piensa que la gran masa del pueblo está tan enredada en la falsedad y el engaño que no es fácil despertar su apetito por la lectura de escritos didácticos, útiles y eruditos, pues, continúa, está acostumbrada a leer libros profanos que no contienen ni verdad ni espíritu ni método ni destreza. La lectura de esos «libros profanos mentirosos y amorosos»⁴⁸ se encuentra ya, según él, tan extendida entre la población que incluso los lee una sirvienta sin experiencia.

Así pues, Céspedes confronta dos tipos de libros profanos: los que sólo entretienen y corrompen y los que dan consejos útiles y prácticos que, por su parte, tampoco necesitan renunciar totalmente a elementos de entretenimiento.⁴⁹ La literatura profana tiene, pues, sentido y legitimación cuando, al igual que la filosofía moral, utiliza su saber para dar consejos prácticos para un estilo de vida según el sentido cristiano; es decir, cuando es útil y no permite la pérdida de tiempo. La mirada a las constantes explicaciones sobre cuestiones prácticas para el modo de vida o sobre cuestiones de la época, como por ejemplo, la posición adecuada frente a la Antigüedad, frente al nuevo medio, el libro, y frente a la erudición o la vida retirada del erudito, muestra que el acento puesto por Céspedes en la utilidad o los consejos para el modo de vida apoyados en un amplio saber que dan Vives o Guevara no sólo son meros argumentos propagandísticos, sino que se trata de un objetivo serio de numerosos autores humanistas.

Las intenciones y las metas de los autores son retomadas por sus editores. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en la correspondencia del editor amberés Plantin, que imprimió numerosos libros de autores españoles para el público español.

48 Ibidem, p. 12.

49 Ibidem, p. 13.

Esto lo demuestra también su respuesta a dos pedagogos de una escuela femenina de Amberes que le habían pedido que preparara una reimpresión del escrito de Vives sobre el modo de vida de la mujer cristiana. Plantin acentúa que considera su deber editorial publicar los libros de los cuales conoce el valor moral y de contenido. Nombra un texto más, que él publica en la traducción francesa, la *Leçon Chrestienne* de Arias Montano. Éste, dice, es un libro útil importante para cualquiera, pues, independientemente del sexo, edad, estamento, oficio, procedencia o influencia, contiene de forma sinóptica las tareas que todo cristiano debe realizar en el lugar que él desee y cuando él quiera.⁵⁰ Así pues, el editor también hace suya la argumentación de los autores que, debido a su saber como eruditos, dan de forma competente consejos para el modo de vivir, consejos, pues, cuya impartición era hasta entonces privilegio de la literatura religiosa de los teólogos.

Sin embargo, como ya se ha visto, los humanistas también defienden la legitimidad de la literatura instructiva profana porque ellos mismos son redactores de numerosos escritos referidos a un saber mundano y a una forma práctica de vida. Los editores adoptaban la argumentación de los humanistas, porque se correspondía con sus intereses y en muchos casos, puesto que existía una íntima colaboración entre los humanistas y los editores, es posible que ya hubieran contribuido a su formulación. Autores como Vives o Guevara, con su exigencia de educación y vida virtuosa, se ven a sí mismos más cercanos a la literatura religiosa que los textos de los escritores de comedias o de los autores de versos inmorales.

No se puede suponer que la argumentación que utiliza la literatura religiosa para su autolegitimación sólo sea expuesta por los humanistas para protegerse de la persecución por parte de la Iglesia. En tal caso, no hubieran necesitado redactar tantos libros referentes a las cuestiones sobre el estilo de vida. En este

50 C. Plantin, *Correspondance*, t. 6, pp. 66 y sig.

punto, parecen estar realmente tan enraizados en la tradición cristiana, que ven la posición de ésta como la propia. Por otra parte, como ya dijimos antes, las doctrinas cristianas le deben tantos elementos al trabajo de los Padres de la Iglesia con la Antigüedad en los primeros siglos del cristianismo, que los humanistas también pudieron encontrar en Platón y en autores romanos la condena de la mala literatura profana que ya conocían de la literatura religiosa de su época. Hay que dejar bien claro que con sus libros, como autores profanos, se sentían más cercanos a los autores religiosos que a aquellos autores profanos que escribían obras de mero entretenimiento y que eran rechazados por los autores religiosos.

c) «Poeta eruditus»

Como hemos visto, los autores de comentarios humanistas y de literatura filosófico-moral que debate cuestiones actuales de la época distinguen dos tipos de literatura profana. Para ello, enfrentan un tipo de literatura didáctica y erudita, valorada positivamente por ellos, con otro tipo de mero entretenimiento, que ellos rechazan y que se hallaba especialmente representada por la poesía. A la literatura profana didáctica y erudita le asignan el mismo rango y función que a la literatura religiosa con la que ellos se sienten identificados. Se plantea ahora la pregunta de si los autores de poéticas actúan de forma similar cuando, con el concepto de «poeta eruditus», traspasan a la literatura profana el rango y la función de la literatura erudita y didáctica, cuyo prestigio era indiscutible.

Las poéticas que se presentan a continuación, redactadas en la segunda mitad del siglo XVI y tras el cambio de siglo, se esfuerzan por poner la poesía en relación con otras disciplinas del saber. Esto da testimonio de la consideración que le otorgan a esa erudición que propagan los humanistas. Como muestra A. Buck para el caso de Italia, una doctrina de la inspiración no se podía imponer en ningún sitio donde la unión con la tradición pusiera el saber erudito como condición imprescindible para

cualquier creación poética.⁵¹ En la doctrina poética clásica, ya se encuentra acuñado el concepto de «poeta eruditus» que exige al poeta el saber erudito que tiene que transmitir en su poesía. Se consideraba como eruditos, sobre todo, a los grandes autores de la literatura épica de la Antigüedad, Homero y Virgilio. Las leyendas épicas de Homero ya les sirvieron a los sofistas como libro enciclopédico de enseñanza y se convirtieron en un libro de enseñanza que no sólo transmitía conocimientos lingüísticos, sino también científicos y eruditos. La glorificación de Homero como autor omnisciente se la traspasaron los romanos a Virgilio cuya obra *Eneida* convirtieron en libro de enseñanza. Macrobio considera que Virgilio, cuyos biógrafos destacan sus estudios científicos, tenía una formación enciclopédica. De la caracterización del poeta como un erudito instruido, Horacio llega en su poética a la conclusión de que el amplio conocimiento de la filosofía y de otras disciplinas del saber son las condiciones previas y las fuentes de la escritura.

En Italia, Dante podía apoyarse en Virgilio cuando le exigía al poeta el conocimiento de la filosofía y de las artes liberales. Los humanistas italianos, que ven en los poetas clásicos la fuente de todo el saber, hacen suya esta exigencia. Entre ellos, se encuentra Leonardo Bruni, quien opina que filósofos como Sócrates, Platón y Pitágoras le pedían consejo a Homero y que en los escritos de Virgilio están contenidas todas las filosofías. De igual manera, Boccaccio le exige al poeta conocimientos de ciencias naturales y de las humanidades que vayan más allá de los «estudia humanitatis». *Salutati* quiere transmitirle al poeta el concepto ciceroniano de «doctus orator», pero este poeta no sólo debe poseer saber, sino que debe corresponderse incluso con el ideal del sabio.⁵² Pero también allí donde la autonomía

51 A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, para esto y para lo que sigue pp. 227-243.

52 *Ibidem*, p. 230; A. Buck continúa su línea de ejemplos con Petrarca, Policiano y Boccaccio.

del poeta se valora como Furor, como en el *Phaidros* de Platón; como furor divino, como lo hace Leonardo Bruni; como visión interior y recuerdo independiente de la armonía del espíritu divino, como en Marsilio Ficino; como creación de un mundo autónomo, según Cristóforo Landino y Tasso; o como un genial entusiasmo literario, como en Patrizi - por nombrar sólo algunos de los muchos ejemplos que da A. Buck -, también allí, decía, se intenta una mediación con la erudición del poeta a la que, al mismo tiempo, se quieren aferrar.⁵³

Las poéticas italianas del Renacimiento influyeron la reflexión poetológica en una España del Siglo de Oro que, debido a las artes de trobar de origen provenzal y catalán, ya estaba acostumbrada a entender la poesía como una disciplina del saber.⁵⁴ A la mediación italiana hay que agradecerle en gran parte el hecho de que también en España se recurra a Horacio, como lo hace, por ejemplo, Juan de Pineda cuando pregunta en qué medida le está permitido al poeta dar rienda suelta a su inspiración o hasta qué punto debe atender con la fría razón a las reglas de su saber poético. Con su afilada formulación, la pregunta de si los poetas también pueden redactar buenas poesías aun habiendo bebido vino en cantidad se convierte en un problema. Pineda, apoyándose en Horacio, se decide en contra del vino, el cual sólo enturbia el saber del poeta.⁵⁵

53 A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, pp. 234-243; con respecto a la aclaración médica del «furor poeticus» en Huarte cfr.: E. Torre, *Ideas lingüísticas y literarias del doctor Huarte de San Juan*, pp. 100 y sigs.

54 K. Kohut, *La posición de la literatura en los sistemas científicos del siglo XV*, p. 80; cfr. también el escrito de sólo ocho páginas titulado *Arte de poesía castellana*, en el que Juan del Encina haciendo referencia a Quintiliano le exige al poeta don artístico y saber artístico. F. López Estrada la llama «leçon de philologie appliqué à la poesie castillane». F. López Estrada, «*El arte de poesía castellana*» de Juan del Encina (1496), p. 164.

55 «Para la perfecta imaginación requiérese claro y templado cerebro [...] y la ciencia no es bien aprehendida del entendimiento ofuscado.» J. de Pineda,

Juan Angel González, debido, sobre todo, a su conocimiento de las poéticas italianas, opina que el arte poético presupone conocimientos enciclopédicos de todas las demás ciencias, es decir, propone el «poeta eruditus». De Policiano es de quien tomó el tipo literario de la *Sylva*, con el cual publicó en 1525 su *Sylva de laudibus poeseos*, concebida como discurso de inauguración de curso universitario.⁵⁶ En su primer capítulo, sobre la tarea del poeta, nombra los muchos ámbitos del conocimiento que debe dominar un poeta, desde la astronomía a la historia pasando por la ética. Opina que puesto que la poesía, al igual que la filosofía, busca la verdad, está obligada a tener en cuenta todos los demás ámbitos del saber. La exhortación final a los oyentes, típica de los discursos de apertura, también resalta lo útil que es además para una amplia formación general poseer conocimientos del arte poético, los cuales también le son provechosos al abogado o al cortesano. Así pues, no sólo es el poeta el que debe poseer erudición, sino que, puesto que la poesía es una forma específica del conocimiento, toda persona instruida también debe estar familiarizada con la erudición de la poesía. De esta manera, la poética de Angel González contiene ya en la primera mitad del siglo XVI argumentaciones que, como veremos más adelante, poéticas posteriores utilizarían más fuerte y detalladamente.⁵⁷

El hecho de que al poeta se le pidieran instrucción y erudición también puede deberse a una renovada difusión de las

Diálogos familiares, t. 3, p. 301; respecto al carácter de la adopción por los españoles de la comprensión horaciana que tenían las poéticas italianas del renacimiento cfr. A. García Berrio, *Formación de la teoría literaria moderna. La tónica Horaciana en Europa*, pp. 17 y sig.

56 Para lo que sigue cfr. J. Alcina Rovira, *Juan Angel González y la «Sylva de laudibus poeseos» (1525)*, pp. 22-34.

57 Con respecto a otras poéticas cfr. Antonio Vilanova, *Preceptistas españoles de los siglos XVI y XVII*, pp. 567-692; cfr. también: A. Terry, *The Continuity of Renaissance Criticism: Poetic Theory in Spain between 1535 and 1650*, pp. 27-36.

ideas platónicas. Platón fue el que informó de que en su tiempo se alababa a Homero porque había instruido Grecia y se podía aprender de él en todas las cosas humanas.⁵⁸ Pero a los ojos de Platón, la erudición era el único mérito de Homero. La falta de realidad de la poesía de Homero y de la poesía en general no puede más que encontrar rechazo en la estructuración platónica de las ideas. En vista de la devaluación platónica del quehacer poético frente a la erudición, el poeta también está obligado a reclamar para sí erudición y presentarse como «poeta eruditus».

Este es un aspecto que se destaca especialmente en el *Tratado de la hermosura* (1576) de Maximiliano Calvi. Se trata de una extensa interpretación platónica de la belleza y del amor escrita en forma de diálogo. Calvi quiere deliberar sobre las manifestaciones, el origen y el perfeccionamiento de la belleza.⁵⁹ La poesía y el arte figurativo se tratan más bien al margen, pero en contrapartida, al igual que en el mismo Platón, integradas dentro de una compleja doctrina de la belleza. Partiendo de la doctrina de las ideas platónicas, la belleza corporal aparece como un reflejo de la belleza espiritual.⁶⁰

Ahora bien, ¿cómo se expresa la idea en una obra creada por la mano del hombre o por la de Dios? Calvi la caracteriza como una «prenoticia», es decir, como conocimiento que antecede al proceso creativo.⁶¹ Adelantándose a las objeciones, explica que esto también se les puede aplicar a las monstruosidades del Bosco, cuyas figuras parecen, ciertamente, algo totalmente nuevo, pero sus componentes eran previamente conocidos. Lo único que hace el autor es combinarlos de forma diferente a la acostumbrada. Así pues, puesto que una repre-

58 A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, p. 227.

59 M. Calvi, *Tratado de la Hermosura*, Al lector; Maximiliano Calvi es de origen italiano. Fue conocido como poeta y escritor español del siglo XVI.

60 «La hermosura corporea es sombra y imagen de la spiritual, y es participada della.» *Ibidem*, p. 9 r.

61 *Ibidem*, p. 11 v.

sentación intelectual siempre precede a las creaciones artísticas o divinas, éstas siempre hacen referencia a su creador. Las ideas intelectuales, que forman la pluralidad de la creación, también convergen en Dios, en la más alta idea, al igual que los rayos del sol lo hacen en éste.⁶² Continúa arguyendo que, de igual manera, una obra humana también refleja la belleza del maestro o artista que la ha creado: «Porque no es otra cosa el arte que la hermosura del maestro.»⁶³ Por lo tanto, la obra de arte no es solamente el resultado del conocimiento de partida que tenía el artista, sino que incluso es, mucho más, un reflejo del maestro. Por eso, la obra de arte sólo puede reflejar ideas intelectuales en la medida en que el poeta disponga de ellas en su conocimiento y su sabiduría.

La imaginación tiene, pues, para el poeta menor importancia, ya que sólo se refiere a los sentidos y a lo particular, mientras que la razón tiene un mejor conocimiento de lo bello, dado que se refiere a lo general y duradero como se ve, por ejemplo, en los estudios, las leyes y las ciencias humanas profanas. Así pues, la imaginación está tan orientada en el conocimiento de lo bello hacia lo sensual y lo particular que es inferior a la razón, orientada a lo general. Como consecuencia de ello, por una parte, Calvi clasifica las ciencias profanas dentro del conocimiento racional de lo bello en general, lo cual las sitúa por encima de la imaginación poética. Por otra parte, la belleza de un discurso o de los versos de un poema no le parece de naturaleza sensual, sino intelectual.⁶⁴

Pero si la razón tiene mejor acceso a la idea que la imaginación del artista y, con ello, también a la idea de belleza, y, sin embargo, la belleza de los versos poéticos es de calidad intelectual, es natural que al poeta se le exija menos la imaginación que la erudición y la razón, una consecuencia que saca-

62 Ibidem, pp. 17 r. y sigs.

63 Ibidem, p. 42 r.

64 Ibidem, pp. 6 r. y 11 r.

rían numerosos poétólogos de cuño platónico. Si la obra del poeta continúa siendo el reflejo de las ideas y el estudio de las ciencias abre el camino hacia la belleza en general, entonces sólo se puede imaginar uno al buen poeta como «poeta eruditus». La relación entre erudición y poesía tiene, por tanto, dos aspectos: la poesía puede ser entendida en sí misma como disciplina erudita del saber y el conocimiento erudito de muchas ciencias puede ser considerado como condición previa para la poesía. Ambos aspectos son tratados por Calvi y también aparecen destacados en el *Arte poética española* (1592) del jesuita Diego García Rengifo, quien utilizaba como seudónimo el nombre de su hermano Juan Díaz. Su obra fue muy utilizada y difundida como métrica del castellano, a pesar de que en las explicaciones generales que da en su primera parte se apoya mucho en la poética de Aristóteles y en los *Poetices Libri Septem* (1561) de Julio César Escalígero. Él mismo también nombra como fuentes a San Agustín, Beda, Iacobus Micilius, Antonio de Tempo y a otros autores modernos. En este pasaje, no habla de Horacio ni de Cicerón, a pesar de que los cita a menudo. Para su métrica no encontró ningún predecesor en quien se pudiera apoyar un «poeta cristiano». Así, recurre a la práctica de los poetas españoles e italianos de su época,⁶⁵ la cual, sin embargo, le debe más al don natural que al saber sobre el arte poético. Con el saber sobre la doctrina poética, que García Rengifo convierte ahora en objeto de su obra, la poesía española ya no estaría de ningún modo por detrás de la griega o latina.⁶⁶

Con esto, comenzamos a tratar la relación entre el don poético natural y el saber artístico aprendido, que es estudiada detalladamente buscando el apoyo en Horacio y Cicerón, según

65 J. Díaz Rengifo, *Arte poética española*, Al lector; Díaz Rengifo fue jesuita y poeta, vivió desde finales del siglo XVI hasta principios del XVII y enseñó «humanidades» en Avila. Cfr.: A. Vilanova, *Preceptistas españoles de los siglos XVI y XVII*, pp. 594-596.

66 J. Díaz Rengifo, *Arte poética española*, dedicatoria: Al Conde de Monterey.

los cuales el arte poético exige ambas cosas. García Rengifo explica la falta de buena poesía en España con la falta de una disciplina del saber sobre el presente arte poético: «Y así encontramos Poetas españoles a cada rincón, que si les preguntan del arte con que componen, no saben dar razón della.»⁶⁷ Así pues, puesto que Rengifo entiende el arte poético como una disciplina del saber, actúa consecuentemente cuando comienza su estudio echando una mirada a la historia, objeto, forma, finalidad y efecto de esa disciplina, es decir, describe y presenta su «arte» apoyándose en el esquema aristotélico de las causas. En su historia primitiva, escribe, los hombres eran poetas por naturaleza. Rimaban y cantaban sin utilizar ningún saber artístico en especial. Finalmente, comenzaron a pensar en contar las sílabas, en la correlación de las palabras, en el rendimiento de los epítetos y en observar la correlación de los diferentes versos con la ayuda de la aritmética y de la música: inventaron clases de versos y reglas. Según Horacio, fueron los inventores Orfeo y Anfión quienes consiguieron con sus versos mover a los hombres de la época, que vivían como salvajes en las montañas, sin ley, rey o estado, a una vida en el estado y la comunidad. Ciertamente, y aquí Rengifo recurre a San Agustín, también hubo muchos poetas en la historia judía, pero es a los griegos y a los romanos a los que se les debe agradecer el haber fijado por primera vez el arte de la poesía y el verso.

Para Rengifo, el ámbito de contenidos de la poesía es muy amplio: a él no sólo pertenecen todos los objetos existentes, sino también, siguiendo a Aristóteles, aquellos que el poeta imagina como ficciones de manera similar a la realidad. Con un ámbito de contenidos tan extenso, en la Antigüedad, se clasificó a los poetas dependiendo de los tipos de contenidos o de ciencias que trataran: «Y assi a vnos llamaron Físicos, a otros Metafísicos, a otros Éticos, Políticos, Económicos, Teólogos, Matemáti-

67 *Ibidem*, p. 2; para lo que sigue cfr. pp. 1 y sigs.

cos, Satiricos, Elegiacos, y otros nombres desta manera.»⁶⁸ Al parecer, los tipos de poesía son tan numerosos como los objetos del saber. Puesto que ni siquiera un erudito puede disponer del canon completo de todos los ámbitos del saber, todavía no había habido, según Rengifo, ningún poeta que lo hubiera dominado todo. Piensa que tampoco es necesario en absoluto, pues, al igual que Cicerón, considera suficiente poder preguntar a los especialistas en caso necesario, por ejemplo, a los granjeros en cuestiones de agricultura o al timonel si se trata de cuestiones del mar. Así pues, el poeta no necesita disponer él mismo de una erudición universal. Basta con que pueda acceder en cada caso particular al saber necesario para el tema concreto de su poesía.

Ahora bien, si el ámbito de contenidos de la poesía es universal, Rengifo ve surgir la objeción de que un ámbito tan general no es sólo característico de la poesía, sino también de la retórica y de la lógica. Rengifo no quiere negar esto, pues la poesía no se diferencia de estas disciplinas en su objeto, sino en su forma. Pero la forma se origina a partir del modo de observar el objeto, el cual está fijado a su vez por la finalidad. Tales fines o intenciones son también los que cita Rengifo para caracterizar la forma del arte poético. Para ello, diferencia entre fines interiores y exteriores. Mientras el interior consiste en la composición de versos, se pueden diferenciar numerosos fines exteriores. Así, la poesía puede servir al estado si informa sobre la piedad, la educación o el servicio a las armas de hombres extraordinarios; puede servir para glorificar a los santos o simplemente para descansar; puede enseñar malas costumbres y convertirse en una pérdida de tiempo si no contiene ninguna buena enseñanza y, finalmente, puede tener la finalidad de despertar la simpatía de personas amadas. Las finalidades exteriores esenciales las ve

68 Ibidem, p. 4; aquí Díaz Rengifo se refiere a *De civitate Dei* de San Agustín libro 18 cap. 14; para lo que sigue cfr, J. Díaz Rengifo, *Arte poetica española* pp. 4-10.

Rengifo, al igual que Horacio, en la utilidad y el entretenimiento. Ahora bien, el hecho de que algunas de sus finalidades sean dañinas, no habla contra el arte de la poesía en sí, sino sólo contra la finalidad mal elegida, es decir, contra su mala utilización. Sin embargo, la realización de sus extraordinarias intenciones es, por otra parte, lo que fundamenta la dignidad del arte poético. En este caso, los fines e intenciones aparecen como ya realizados y caracterizan los efectos del arte poético. Rengifo cita de nuevo numerosas finalidades como efectos, por ejemplo, que la poesía puede servir como descanso para esforzados estudios o que puede contribuir a la glorificación de Dios y de los santos o puede conservar el recuerdo de hechos heroicos.⁶⁹

Salta a la vista que Rengifo no hace prácticamente ninguna diferencia en su argumentación entre la obra del poeta y sus propias reglas teóricas para el arte poético. Cuando habla de arte poético, a menudo, se refiere al mismo tiempo a la obra poética y a la enseñanza que le corresponde. Esto se pone de manifiesto cuando aboga por no darle menor consideración al arte poético, con sus muchas ventajas, que al resto de las artes liberales, puesto que, según su punto de vista, es sólo el arte poético como disciplina del saber el que, en unión con el saber especializado de cada uno de los estamentos, puede producir buena poesía. Queda claro que ésta sólo es posible gracias al saber especializado del poeta, que, sin saber sobre la poética, es impensable ninguna poesía y que él mismo, como erudito, está incluso por encima del poeta. Por ello, cuando postula al poeta como erudito tiene todo el derecho a exigir para su erudición poetológica la misma dignidad concedida a la obra poética.

69 Precisamente esto dignificó a la poesía en la Antigüedad, pues los romanos no sólo le otorgaban al vencedor una corona de laurel, sino también al poeta. Quinto Ennio llegó incluso a calificar a los poetas de santos y de regalo extraordinario de los dioses. Cfr. *ibidem*, p. 7.

Ya en el título de la *Philosophía antigua poetica* (1596) de Alonso López Pinciano se une la erudición de la filosofía antigua con el arte poético. El autor declara haber elegido este título porque ya el platónico y filósofo Máximo de Tiro designó la poética como «philosophía antigua» y los más antiguos filósofos impartían sus enseñanzas en forma poética.⁷⁰ A continuación, no entraré a tratar en qué medida los diálogos de la obra contraponen o llevan a una síntesis a Platón, Aristóteles y Horacio.⁷¹ Su obra está caracterizada por numerosos elementos recogidos de las poéticas del Renacimiento italiano que le eran bien conocidas. Como médico y traductor de Hipócrates, y al igual que lo hace su conocido colega Huarte de San Juan, aclara fisiológicamente el «furor poeticus» y señala el don natural, pero también un intensivo estudio erudito, como condiciones previas imprescindibles para el buen poeta.⁷²

Al igual que Rengifo, le atribuye al arte poético un amplio ámbito de contenidos. Por eso, el buen poeta, según él, tiene que dominar la filosofía moral y la natural y todas las demás ramas de la ciencia. Pone como ejemplos a Homero y Virgilio, cuyas obras, dice, estaban llenas de otras artes, aunque en ellas faltaran las enseñanzas de la astrología, la medicina o la economía. Otros poetas se han especializado y sólo aportan en su poesía el saber sobre la filosofía, la medicina, el arte de la caza o la navegación. Puesto que la poética no sólo tiene como objeto

70 A. López Pinciano, *Philosophía antigua poetica*, Al lector; López Pinciano fue médico y escritor. Vivió aproximadamente de 1547 a 1627. Como médico, estuvo más de veinte años al servicio de Doña María, la hermana de Felipe II y viuda del monarca romano Maximiliano II. Pinciano estudió la literatura y la filosofía clásicas y criticó el teatro de Lope y sus discípulos.

71 R. J. Clements, *López Pinciano's «Philosophía antigua poetica» and the Spanish Contribution to Renaissance Literary Theory*, p. 53; con respecto a la adopción por parte de Pinciano de enseñanzas de Huarte cfr.: S. Shepard, *El Pinciano y las teorías literarias del Siglo de Oro*, pp. 29 y sigs.

72 A. Vilanova, *Preceptistas españoles de los siglos XVI y XVII*, pp. 603-608; cfr. también A. López Pinciano, *Philosophía antigua poetica*, p. 116.

lo ocurrido realmente, como le pasa a la historiografía, sino también la ficción, se convierte en un arte universal superior incluso a la metafísica.⁷³ El alcance de la erudición que se le exige al buen poeta es lo que le otorga a la poesía, también para López, su rango y su dignidad. El extenso ámbito de contenidos que debe abarcar el saber poético hace que López, al igual que Rengifo, se plantee la cuestión de la delimitación con respecto a otras disciplinas del saber. Él la resuelve destacando la imitación como la característica esencial del arte poética⁷⁴ y rechazando la forma en verso como distintivo característico, pues dice que, aun cuando la obra de Herodoto se hubiera transmitido en verso y la de Homero en prosa, el primero seguiría siendo un historiador y el segundo un poeta. Para ello, continúa, la imitación referida a la verosimilitud que hace el poeta no debe ser confundida con la del buen médico, que, al fin y al cabo, no hace más que imitar también a la naturaleza.⁷⁵ Con una referencia a Apolo, que era al mismo tiempo médico y poeta, justifica el hecho de que él mismo, como médico que es, se ocupe del arte poético, una actividad tan ajena a la erudición médica. Al fin y al cabo, estos ámbitos del saber son, en su aplicación práctica, totalmente comparables. Mientras el médico temple los humores corporales, el poeta refrena las costumbres que estos originan. Ésa, dice, es también su tarea en el estado, una tarea que él tiene que cumplir de igual manera que el trabajador del campo, el juez, el guerrero y todos los demás que deben servir a su estado en sus cargos.⁷⁶

De la misma manera que cualquiera que dispone de un saber especial, también el poeta debe serle útil al estado. Se plantea la pregunta de si la erudición poética, al igual que la médica,

73 Ibidem, pp. 113 y sigs.

74 Con respecto a la imitatio en la Romania cfr. H. Gmelin, *Das Prinzip der Imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance*.

75 A. López Pinciano, *Philosophia antiqua poetica*, pp. 102, 106-108.

76 Ibidem, Al lector.

pierde su carácter noble cuando pasa de la teoría a la práctica. Es precisamente la tan a menudo criticada práctica del teatro con su tan citada inmoralidad la que mejor se adecúa para hacer suponer esta conclusión.⁷⁷ López, en su diferenciación entre buenos y malos poetas, también hace suponer una diferenciación entre una teoría noble del arte poético y una praxis no siempre noble. El valor del arte poético en sí es siempre indiscutible e independiente de su utilización práctica, que es la única responsable de la poesía moralmente buena o mala. Al arte poético, como disciplina erudita del saber parece otorgársele, por tanto, un rango más alto que a la práctica poética: la poesía en particular puede ser mala, la poética no, constata López como teórico erudito.

La alta consideración del saber teórico poetológico se desprende de la jerarquización que López hace de los ámbitos del saber. En ella, los saberes prácticos son considerados como inferiores y los contemplativos como nobles. Aun cuando acepta dominios que deben ser colocados en una posición intermedia, el quehacer poético le parece, sin embargo, más bien una práctica. Con esto, el quehacer poético se hunde tanto más cuanto más limitado esté por obligaciones prácticas: cuando un poeta, que de otra manera no encontraría aceptación, no realiza

77 Ibidem, pp. 514 y sig.; con respecto a la crítica a la práctica del teatro cfr., p. ej., la obra del jesuita Juan de Mariana, *Del rey y de la institución de la dignidad real*; aquí el teatro se contempla como «oficina de escándalo y de inmoralidad, donde se corrompen y pervierten los hombres de todas edades, de todas condiciones y de todas clases», p. 424. Afirma que la observación de las atractivas y seductoras actrices en escenario, que están prácticamente desnudas o muy ligeramente vestidas, incita a malos pensamientos (pp. 430 y sig.), ya que, «las mas de las veces salen de las casas de prostitución» p. 432; por la misma razón, Juan de Pineda alerta a la juventud y a las mujeres contra la visita de un teatro: cfr. J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, pp. 108 y sigs.; para lo que sigue cfr. A. López Pinciano, *Philosophia antiqua poetica*, pp. 76-80.

su arte de forma desinteresada para utilidad de otros, sino que lo tiene que vender, poniéndolo al servicio de otros, lo rebaja. El concepto de artes liberales aparece como trasfondo del arte poético, cuyo ejercicio le debería estar reservado a los libres. Está claro que López se imagina la dedicación libre a la poética más como una lectura sin ataduras de creaciones poéticas o un debate erudito de cuestiones poético-teóricas que como un quehacer poético en sí mismo. Por eso, cita a Júpiter, el poderoso dios de los romanos, que nunca fue representado como poeta o músico. De igual manera, también le parece explicable el hecho de que en su propio tiempo al noble todavía no le estuviera permitido componer música o poesía, sino que tenía que limitarse a la observación receptiva de las obras poéticas.

Hasta da la impresión de que López quisiera devaluar la actividad poética en favor de la reflexión teórica sobre la misma. Así, su autoconciencia como exitoso erudito⁷⁸ se expone en su repetida acentuación del saber y de la erudición como condiciones previas para el objeto y el contenido del quehacer poético, en su concepción racional de la función social del poeta y, finalmente, en su preferencia de la dedicación teórica y contemplativa a la poesía.

Así pues, no sólo se hace evidente la importancia de la erudición para la poesía, como ya ocurría en Rengifo. López, además de destacar esto, va incluso más allá y separa el arte de la poesía - como ocupación poetológico-teórica de un erudito - de la actividad del poeta en sí. Al hacerlo, consigue atribuir todas las objeciones y puntos de crítica que se alzan contra la poética a una falsa utilización práctica de la teoría y, así, hacer aparecer el arte poético, como poetología teórica y erudita, por encima de toda crítica. Esta última ocupación está más cercana a la actitud humanista erudita frente a la literatura clásica que a la inspiración del poeta. Naturalmente, la idea poetológica del

78 Con respecto a su propia y mediocre actividad poética juvenil cfr.: A. Vilanova, *Preceptistas españoles de los siglos XVI y XVII*, p. 603.

«poeta eruditus» está estrechamente unida a la concepción humanista del lector y el escritor, ya que el concepto que los humanistas eruditos bosquejan del escritor y del lector adecuado también exige un saber universal. Para ello, sin embargo, no se refieren en primera línea a la literatura poética, sino a la erudita, filosófica, moral y humanista. Por lo tanto, hay que suponer que cuando les exigen erudición universal al autor y al lector, están recurriendo al viejo saber universal que las poéticas de la Antigüedad le exigían al poeta.

Por otra parte, el hecho de que las poéticas presentadas le otorguen tan alto valor a la erudición, demuestra que el programa de la erudición humanista también encontró un lugar en la reflexión teórico-poética. La gran significación que se le atribuye al «poeta eruditus» es un indicio del prestigio que el humanista ha conseguido para la «eruditio». El hecho de que la poética erudita se eleve como disciplina incluso por encima del quehacer poético, como se ha mostrado en López, hace pasar claramente a un primer plano el emparentamiento entre la reflexión poetológica y la humanista. Salta especialmente a la vista en los paralelismos entre *De arte poetica liber primus* (1605-15) de Céspedes y el programa humanista *Discurso de las letras Humanas llamado el humanista* (1600) del mismo autor.⁷⁹ La poética no sólo le exige al poeta un saber erudito, sino que se convierte ella misma en disciplina erudita del saber cuyo conocimiento, como ya indicaba Rengifo, es una condición previa para el quehacer poético, pues no es la imaginación sino el saber, como ya

79 Cfr. aquí cap. C 4; Céspedes en su poética clasifica el arte literario dentro de las artes que, al igual que la pintura y la historiografía, se basan en la imitación, siendo, en cualquier caso, afirma, superior a la pintura, que sólo imita cosas corporales, y a la historiografía, cuyos objetos sólo son las acciones externas; pues el arte poético también puede imitar caracteres, sentimientos y pasiones. Abarca por tanto, continúa, el conocimiento de todo lo que se puede representar con la imitación.

mostraba Calvi, lo que puede captar la belleza en sentido platónico. Como se ve en los textos presentados, el platonismo y el culto humanista a la erudición son los que contribuyen al prestigio de la erudición en el pensamiento poetológico.

3. El gramático

La palabra «gramática» proviene de la lengua griega, en la cual significa literalmente «doctrina de las letras». «Littera» era la traducción latina del concepto griego «gramma». A los gramáticos se les llamó «litterati» o «litteratores» y la gramática se designó como «litteratura». Los representantes de esta disciplina también se llamaron en latín «magistri» y «profesores» en tanto que la convirtieran en su oficio.¹ Con esto, en la historia de la palabra, ya se pone de manifiesto la estrecha unión de aquello que más tarde habría de ser la enseñanza de la lengua y de la literatura.

Quintiliano, nacido en la Península Ibérica durante el Imperio Romano (aprox. 35-100 d.C.), dividió la gramática en la disciplina de la correcta expresión oral, por una parte, y la enseñanza de la interpretación del poeta, por otra: «recte loquendi sciencia» y «poetarum enarratio». Esta subdivisión sería determinante en la época renacentista. Quintiliano caracteriza a la primera como metódica, ya que educa al alumno para que utilice correctamente la lengua y a la segunda como histórica, porque interpreta de hecho la literatura que se tiene delante. Ambas subdisciplinas tienen un carácter normativo. El hablar correctamente es en sí mismo una virtud deseable. Al igual que otras virtudes, no sólo se aprende teóricamente, sino también por medio de la imitación de ejemplos.² Así, según Quintiliano, entorno al niño sólo debe haber personas que sean ética y lingüísticamente tan perfectas que las pueda imitar. Debido a ello, hay que prestarle una atención especial a la elección del educador. La lectura y aclaración de textos literarios, que es la materia

1 Con respecto a la comprensión de la gramática en la *Institutio oratoria* de Quintiliano cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, pp. 35-39; cfr. también I. v. Müller, ed., *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung*, t. 1, Einleitende und Hilfs-Disziplinen, p. 157.

2 La «imitatio» se lleva a cabo por medio de «exempla» cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, p. 36.

de la que trata la segunda subdisciplina de la gramática, también sirve para la imitación de ejemplos. Los textos también deben ser ejemplos lingüísticos y éticos que el niño pueda imitar y, por eso, el canon de lecturas debe ser elegido cuidadosamente. Los gramáticos confeccionan listas de autores que les parecen adecuados para los alumnos en los aspectos lingüístico y ético. Quintiliano designa la lista de los buenos autores como «ordo» o «numerus».³

Tales listas, en las cuales se elegían textos paganos y cristianos sin prestarle ninguna atención a la cronología, se hallaban muy difundidas en la Edad Media⁴ y eran muy populares en el Renacimiento conocidas bajo el nombre de «bonae literae». Pero las definiciones de la gramática que hizo Quintiliano no sólo obtenían su validez en este contexto. Su subdivisión de la gramática en la doctrina de la correcta expresión oral y la de la interpretación de la literatura también caracterizó el concepto de gramática en el Renacimiento español. Esta subdivisión es al mismo tiempo la clave para la autoconcepción de los humanistas. Con esto, el carácter normativo de la enseñanza de la correcta expresión oral y de la elección de «exempla», que deben servir para una explicación y una «imitatio» de los poetas, por una parte, ética y, por otra, lingüístico-estilística, puede aclarar precisamente la severidad con la que los gramáticos y los humanistas enjuician los libros.⁵ En el Siglo de Oro español, también se destaca el hecho de que el gramático es un educador y al mismo tiempo tiene que transmitirles a los niños los saberes más elementales. De esto, como se sabe, se deriva,

3 Ibidem, p. 38.

4 E. R. Curtius, *Das mittelalterliche Bildungswesen und die Grammatik*, pp. 16 y sigs.; en España ya en el siglo XII se tiene noticia de «grammaticus» y de «magister». Además, ambas expresiones parecen no sólo referirse a clérigos: cfr.: L. Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, p. 4.

5 Cfr. Chr. Strosetzki, *Grammatiker und Zensor im spanischen Siglo de Oro*, p. 177-194.

por una parte, que la gramática, al ser la primera disciplina a la que se acercan los jóvenes, también tome el primer puesto entre las artes liberales, teniendo que soportar, sin embargo, por otra parte, que con ello se considere una disciplina adecuada para niños, poco digna de tomar en serio y sin prestigio. La disyuntiva entre esplendor y miseria de la disciplina se convierte entre los gramáticos españoles del Renacimiento en un apreciado tema de discusión. En ella, a menudo, se deriva la dignidad de la gramática del esplendor de su objeto: una literatura floreciente o una lengua importante.

Ahora bien, en primer lugar hay que echarle un vistazo a la gramática alejandrina, de cuyos resultados pudo partir Quintiliano. Hasta el Renacimiento, era la gramática de Dionisio de Tracia (aprox. 170-90 a. de C.) la que resumía hábil y comprensiblemente las enseñanzas de gramáticos anteriores, la autoridad que marcaba la pauta en su campo. Dionisio de Tracia subdivide la gramática en seis partes a las que llama: a la primera, ejercicios de lectura prestando atención a los acentos y los espíritus, etc.; a la segunda, aclaración de las metáforas y de los tropos poéticos; a la tercera, aclaración de las palabras y la materia partiendo de un saber general presupuesto; a la cuarta, búsqueda del significado principal y de la derivación de cada una de las palabras; a la quinta, exposición de la regularidad gramática en sus formas particulares y a la sexta, la más bella, la apreciación de los textos literarios. Los comentaristas de Dionisio de Tracia le modifican y distinguen cuatro partes: según ellos, el gramático debe, en primer lugar, corregir su texto de forma crítica, leerlo bien en voz alta, después aclararlo y, por último, apreciarlo estéticamente.⁶ Parece especialmente impor-

6 I. v. Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, t.1, pp.152 y sig.; Sexto Empírico también transmitió una diferenciación tripartita de la gramática: gramática en sentido estricto, saber positivo en palabras y cosas y comprensión y dignificación de la literatura. Cfr. *ibidem*, p. 153.

tante el hecho de que Dionisio de Tracia, junto a la parte lingüística de la gramática y junto a la aclaración literaria, también exija el conocimiento de las materias de las que trata cada uno de los textos. Así pues, ya en este tan temprano testimonio se presenta el postulado de la erudición universal que en el Renacimiento todavía se les exigiría a los escritores y a sus lectores.

Pero los gramáticos españoles del Renacimiento no dependían exclusivamente del recurso a la literatura gramática de la Antigüedad Clásica griega y romana. También disponían de las obras de San Donato, Prisciano o las de Alejandro de Villedieu y Eberhard de Béthune con las cuales el alumno medieval se había ejercitado en la utilización oral y escrita de la lengua latina en el marco de las artes liberales.⁷ Sólo trataré brevemente el hecho de que los gramáticos humanistas italianos, como son Lorenzo Valla (1405 ó 7-1457) y Angelo Poliziano (1454-1494), ambos muy apreciados por Erasmo de Rotterdam, influyeron directamente o a través de los escritos de Erasmo la comprensión de la gramática en España. Pese a todas sus diferencias, Erasmo comparte con Valla el convencimiento de la tarea cultural de la lengua latina y con Poliziano la reflexión sobre la tarea del «grammaticus». Poliziano diferencia al «grammatista» del «grammaticus», al poco importante maestro del saber básico sobre gramática del filósofo que busca conocerse a sí mismo porque quiere convertir ese autoconocimiento en práctica moral.⁸ La clasificación jerárquica del gramático entre el maestro

7 E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 52 y sig.

8 D. Harth, *Philologie und praktische Philosophie*, pp. 123, 125 y sig.; en la España del siglo XV, Juan de Lucena ya distinguía en su «Epístola exhortatoria a las letras» entre el «gramático», orientado hacia la lengua, y el «filósofo», que busca el saber y la sabiduría: cfr. L. Gil Fernández, *Panorama social*, p. 236; con respecto a la predominancia de la lengua latina en Valla cfr: H. B. Gerl, *Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla*, pp. 231 y sigs.; con respecto a la concepción historizadora y relativizadora que tenía Poliziano del «grammaticus» cfr: A. Scaglione, *The Humanist as Scholar and*

del saber gramático elemental y el representante de una filosofía práctica permite apartar del gramático y del filósofo la sátira de pedantes que desde la Antigüedad se dirigía contra el «grammaticus» pedante, engreído y ajeno al mundo, y dirigirla contra el «grammatista» que imparte clases elementales con bastón y castigo.⁹

Con todo y con ello, la clase de gramática latina tenía una gran importancia, pues el latín continuaba siendo la lengua de

Politian's Conception for the «Grammaticus», pp. 49-70; con respecto a la traducción de la «lingua» de Erasmo de Rotterdam hecha por B. Pérez de Chinchón en el siglo XVI cfr. D. S. Severin (ed.), *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo*.

- 9 Con respecto a las sátiras clásicas contra los gramáticos a quienes se les reprocha un comportamiento inmoral en su actividad como preceptores privados, que son rechazados como comensales por aburridos y casi ni disponen de los medios para alimentar a su asno. Cfr.: F. J. Brecht, *Motiv- und Typengeschichte des griechischen Spottepigramms*, pp. 32-37; en lo referente al retrato satírico del gramático en los epigramas griegos como pobre representante del puro saber libresco, quisquilloso tirano escolar y odiado por las mujeres, una concepción que también alimenta el retrato que Erasmo hace del gramático en su *Elogio de la locura*, cfr.: W. Kühlmann, *Gelahrtenrepublik und Fürstenstaat*, p. 297; con respecto al gramático que en la literatura neolatina alemana, como víctima de circunstancias adversas que es, representa la educación en un entorno marcado por la barbarie y con respecto al carácter apologético de esta representación frente a la concepción satírica del «dottore» en la «Commedia dell'arte» italiana y del «pédant» en Montaigne cfr. *ibidem* pp. 301-313; con respecto a la sátira de pedantes en la comedia francesa cfr. M. Lazard, *La comédie humaniste au XVII^e siècle et ses personnages*, pp. 245-273; con respecto a las brutales prácticas pedagógicas en la clase de gramática en España y la crítica que de ellas hace Palmireno cfr. L. Gil Fernández, *Apuntamientos para un análisis sociológico del humanismo español*, pp. 157 y sig.; con respecto a las palizas como medio de educación cfr. también L. Gil Fernández, *Panorama social*, pp. 118 y sigs.; en lo referente al prejuicio de la arrogancia del gramático cfr. *ibidem*, pp. 255 y sigs.; en lo referente a la sátira del equilibrio entre la ignorancia del profesor de gramática y la del alumno cfr. *ibidem*, p. 80.

la literatura científica. Sin embargo, en España, en torno al 1600 había tan poca gente que dominara la lengua latina que incluso en las universidades se recurría a la lengua popular para las clases y para las actas de sesiones. Para acabar con esta situación, Carlos V promulgó en 1552 una regulación para la Universidad de Salamanca según la cual el estudio gramático de la lengua latina se convertía en condición previa para cualquier otro estudio. En 1558, Felipe II confirmó esta regulación y amplió su vigencia al resto de las universidades.¹⁰ Al parecer, los humanistas, que la dominaban a la perfección, destacaban tanto el valor de la lengua latina, sobre todo, porque, a la vista de los conocimientos en general deficientes del latín, se veían obligados a exigir una intensificación de su estudio. Esto, a su vez, también era una empresa difícil porque la lengua popular se encontraba en una franca expansión que también había sido propiciada por los propios humanistas. Los conocimientos de griego tampoco gozaban de una mejor situación. A pesar de que los humanistas postulaban el conocimiento del griego por ser la lengua original de la ciencia y de la filosofía y de que J. L. Vives y P. Simón Abril exigen incluso que se aprendan al mismo tiempo el griego y el latín, una mirada hacia la práctica universitaria nos indica que hasta el siglo XVI la clase de griego se impartía en lengua latina y que la capacidad lingüística en griego tenía que apoyarse en la utilización de traducciones latinas. La falta de libros y gramáticas, condicionada, sobre todo, por la ausencia de tipos griegos en las imprentas españolas, la falta de apoyo y la sospecha de heterodoxia también apartaron

10 L. Gil Fernández, *El humanismo español del siglo XVI*, pp. 217-222; en lo referente a los escasos conocimientos de latín que tenían los españoles, los cuales les hacían aparecer como bárbaros a los ojos de los italianos cfr. L. Gil Fernández, *Panorama social*, pp. 26 y sigs., 30, 33, 67 y sig.; con respecto a la competencia de la lengua popular y su defensa cfr. también *ibidem*, pp. 39 y sigs., 42-47, 56; en lo referente a la clase de latín con gramáticas en lengua romance o hablando en latín cfr. *ibidem*, pp. 128 y sigs., 157, 89.

a muchos humanistas del estudio del griego e hicieron que éste se convirtiera en la aspiración de una valiente minoría.¹¹

Sobre los grecólogos podía caer la sospecha de heterodoxia ya que, por medio de la herramienta gramatical, podían analizar los textos griegos de la Biblia más competentemente que los teólogos. Lo mismo sucedía con el gramático, quien con sus conocimientos de latín entendía mejor los escritos de otras disciplinas científicas que los especialistas, que eran inferiores en el aspecto lingüístico. Con su saber gramático, también era para ellos una competencia peligrosa que intentaban contrarrestar con observaciones satíricas. Así, la imagen del gramático arrogante es, sobre todo, un reflejo de la envidiosa ignorancia de sus adversarios.¹² Pero no era siempre el teólogo o el erudito de otra especialidad el que tenía que hacerle frente a la competencia científica del gramático. Esto nos lo muestra la crítica que el gramático Pedro de Rúa le hace al humanista A. de Guevara.

Rúa poseía una cátedra de gramática en la Universidad de Avila, donde conoció personalmente a A. de Guevara. Más tarde, impartió clases en su ciudad natal, Soria. En un intercambio de correspondencia que se publicó en 1529, le reprocha a Guevara que en sus obras haga aparecer la poesía como realidad, presente invenciones propias como narraciones transmitidas por terceros e introduzca citas en las que las referencias a los autores son falsas o inventadas por él mismo. Aun cuando él mismo comete en sus correcciones de Guevara faltas parecidas y los fallos de Guevara se deban en muchos casos a descuidos, inexactitud de los modelos o faltas de impresión sin corregir, la

11 J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, pp. 263-265, 415-418, 420; con respecto a la historia de los estudios griegos en España desde la Edad Media cfr. L. Gil Fernández, *Panorama social*, pp. 187 y sigs., 213; con respecto a las difíciles relaciones con la teología y la Inquisición y la adopción de lo griego en la «Ratio Studiorum» de los jesuitas en el año 1586 cfr. *ibidem*, pp. 208 y sigs.

12 L. Gil Fernández, *El humanismo español*, pp. 242 y sigs.

crítica no carece de fundamento.¹³ A. Redondo duda de la autenticidad del intercambio de correspondencia y supone que Rúa nunca le llegó a enviar las cartas a Guevara e inventó él mismo la respuesta de Guevara como truco propagandístico. Sin embargo, aunque no se trate de un intercambio real de correspondencia y lo único que hiciera Rúa fuera publicar un libro en forma epistolar,¹⁴ la forma y la agudeza de la crítica de Rúa son interesantes; nos descubren a Rúa como un profesor de gramática para el que es importante un trato escrupulosamente exacto de la literatura utilizada y que, al éxito como escritor de Guevara, sólo le opondría la amplitud y la exactitud del propio saber gramático y literario. Como gramático profesional, debió ver con incompreensión los escritos compilatorios y en su mayor parte filosófico-morales del obispo, diplomático y diletante literario.

Mientras él, como gramático universitario con una ética profesional tradicional, se orienta en primer término hacia la exigencia de una «*enarratio poetarum*» exacta, Guevara incluye conscientemente inexactitudes en sus escritos porque le interesan menos los autores a los que hace referencia que las cuestiones filosófico-morales y prácticas, encontrándose, pues, más cerca del filósofo, en el sentido del anteriormente citado Policiano, que del «*grammaticus*» tradicional.

a) Valoración de la lengua y retórica

El sentimiento de independencia y de aprecio de la lengua popular castellana se desarrolló muy temprano en España. Ya a finales del siglo XI, cuando León les cedió a Castilla y Navarra el papel dirigente en política y cultura, se desarrolló definitiva-

13 Para esto y para lo que sigue cfr.: A. Rallo Graus, *Antonio de Guevara en su contexto renacentista*, pp. 88 y sig. y A. Redondo, *Antonio de Guevara (¿1480?-1545) et l'Espagne de son temps*, pp. 105 y sig., 550-569.

14 Se trata de sus *Cartas censorias*; P. de Rúa (o Ruha) vivió a mediados del siglo XVI y fue profesor universitario en Soria y Avila.

mente la conciencia de que había que contemplar el latín y la lengua popular como lenguas independientes una de otra. La confrontación constante de las cuatro lenguas: hebreo, árabe, latín y español no sólo exigía experimentar su independencia, sino que también ofrecía abundantes estímulos, de tal forma que en el reinado de Alfonso X surgió una literatura erudita abundante en lengua popular. Fueron sobre todo los importantes eruditos judíos los que se sintieron más unidos a la lengua romance que al latín, al cual veían como la lengua de sus antiguos enemigos romanos y de la Iglesia cristiana. Así, a principios del siglo XV el rabino Arragel de Guadalajara traduce al castellano el Antiguo Testamento. Al hacerlo, se da cuenta, como explica en su introducción, de que la lengua de la burguesía ciudadana y de la nobleza estaba fuertemente impregnada de expresiones latinas. En el siglo XV, aumenta el número de los poetas y gramáticos que reflexionan sobre la situación lingüística y el origen del castellano.¹⁵

En 1492, comienza una nueva etapa, no sólo porque se reconquistó Granada, Colón descubrió el Nuevo Mundo, se venció a los moros en la Península Ibérica y se expulsó a los judíos del país; sino también porque, con la *Gramática castellana* de Antonio de Nebrija, apareció la primera de todas las gramáticas humanistas en una lengua vulgar. Es conocido el significado político de esta obra, que se adecuaba para darle también una base lingüística a la reunión de diferentes regiones españolas que llevó a cabo Isabel la Católica. Recordemos brevemente los puntos principales de la argumentación de Nebrija. Su frase

15 D. Briesemeister, *Das Sprachbewußtsein in Spanien bis zum Erscheinen der Grammatik Nebrijas (1492)*, pp. 37, 40 y sig., 43, 46 y sigs.; cfr. también W. Bahner, *Beitrag zum Sprachbewußtsein in der spanischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, pp. 17-24.

«que siempre la lengua fue compañera del imperio»¹⁶ se convirtió en proverbial. Él la ilustra con una mirada a la historia de la lengua hebrea, cuyo estadio primitivo experimentaron los judíos en Egipto, pero que vivió su más alto florecimiento bajo el reinado del poderoso Salomón. Después comenzó su decadencia. Lo mismo se puede decir de la lengua griega que alcanzó su apogeo bajo Alejandro Magno, en cuya época era tan grande el número de poetas oradores y filósofos que junto con la lengua también llegaron a su cumbre todas las artes y ciencias.¹⁷ El latín alcanzó su cima bajo Augusto. De la misma forma, dice, el reino español ha alcanzado en la actualidad su esplendoroso cénit en extensión, unidad y en el florecimiento de sus artes y ciencias.

Hasta entonces, continúa, la lengua española no había dejado de cambiar, porque sus reglas no estaban fijadas en ningún sitio, de tal forma que los testimonios que los historiadores españoles habían transmitido sobre el glorioso pasado eran de poca duración y tan poco inmortales como la lengua misma. Nebrija quiere ser el primero, el «inventor», que resume las reglas del castellano en un arte de gramática. Piensa que el momento era propicio puesto que el castellano ya se encontraba tan en su apogeo que había que temer más un descenso que esperar un ascenso.¹⁸ Esto le permitirá a la reina Isabel, afirma en el prólogo que a ella le dirige, familiarizar con la lengua castellana a los muchos pueblos vencidos que ahora viven bajo leyes españolas. Finalmente, su gramática también puede ayudar a conocer la lengua castellana a los vecinos, como, por

16 A. de Nebrija, *Gramática castellana*, p. 5; Nebrija (1444-1522) fue cronista de los Reyes Católicos, vivió durante diez años en Italia y a su vuelta en 1473 enseñó retórica latina en Sevilla, Salamanca y Alcalá.

17 «En cuio tiempo fue aquella muchedumbre de poetas, oradores i filosofos que pusieron el colmo no solamente a la lengua mas aun a todas las otras artes i ciencias.» *Ibidem*, p. 7.

18 *Ibidem*, p. 10.

ejemplo, franceses e italianos que mantienen relaciones con España. Así pues, Nebrija no sólo ve la lengua como signo de un poder político ya establecido, sino también como un medio para continuar desarrollando ese poder político en los ámbitos jurídicos y diplomáticos.

La unidad y expansión españolas, que en la primera mitad del siglo XV eran deseadas por autores políticos como Mosén Diego de Valera, se podían considerar como ya realizadas en tiempos de Nebrija. Ahora, mediante una lengua popular unitaria, también debía hacerse patente para todos el actual cénit cultural. Esta es precisamente la meta que Nebrija se fija con su *Gramática castellana*. Para ello, no contempla la lengua desde el punto de vista lingüístico-práctico, como lo hará más tarde Juan de Valdés en su *Diálogo de la lengua* (1535), sino como compañera del poder político del cual depende su destino.¹⁹ La conciencia nacional que aparece en muchos países románicos en el siglo XVI es también la responsable del renovado interés por la lengua nacional y su historia.²⁰ De hecho, la fórmula que utiliza Nebrija de la lengua como compañera del poder político procede de las *Elegantiae* del humanista italiano Lorenzo Valla, ya fue utilizada por el jurista aragonés Gonzalo García de Santa María antes que por Nebrija y retomada más tarde por los gramáticos portugueses Oliveira y João de Barros.²¹

19 H. Meier, *Spanische Sprachbetrachtung und Geschichtsschreibung am Ende des 15. Jahrhunderts*, pp. 1-20; W. Bahner, *Beitrag zum Sprachbewußtsein in der spanischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, con respecto a Nebrija pp. 25 y sigs., con respecto a Valdés pp. 37 y sigs.; en lo referente a Nebrija cfr.: D. Briesemeister, *Das Sprachbewußtsein in Spanien bis zum Erscheinen der Grammatik Nebrijas (1492)*, p. 53 y F. G. Olmedo, *Nebrija*, Madrid 1942; en lo referente a Valdés cfr.: R. Hamilton, *Juan de Valdés and some Renaissance Theories of Language*, pp. 125-133; con respecto a Valdés cfr. también: H. Weinrich, *Das spanische Sprachbewußtsein im Siglo de Oro*, pp. 534 y sigs.

20 W. Bahner, *La philologie romane et les problèmes linguistiques de la Renaissance*, pp. 214; J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, pp. 337 y sig., 340.

21 E. Asensio, *La lengua compañera del imperio*, pp. 399-413.

Sin embargo, el latín continúa conservando su importancia como lengua de la erudición y de las ciencias. Esto también es así en Nebrija, pero, sin embargo, no en su gramática castellana, sino en sus *Introductiones Latinae* (1480) que reeditó en 1486/87 en una edición bilingüe latín-español por deseo de su reina Isabel. Nebrija utiliza el prólogo para convencer a Isabel de su visión de los «estudia humanitatis». En la obra, defiende, en total acuerdo con Valla, la indiscutible superioridad de la lengua latina, pero, sin embargo, no comparte la exaltación patriótica del papel de Roma que aquél hace. Para Nebrija, el latín no sólo es la lengua de la Iglesia, sino también de las ciencias como, por ejemplo, de las artes liberales y de las facultades jurídica y médica. Él ve la reforma de la enseñanza del latín como una condición previa indispensable para el florecimiento de todas las ciencias en tiempos de paz. Por el contrario, en este contexto, el castellano sólo le parece adecuado para la lectura de entretenimiento en horas de ocio. F. Rico llega incluso a valorar este ideario como característico, no sólo del humanismo de Nebrija, sino también de la totalidad del humanismo español del Renacimiento.²²

Como confirmación de que la consideración que Nebrija tenía del latín no quedó, de hecho, sin consecuencias, se puede introducir a Bernabé de Busto quien, como maestro de los pajes reales y medio siglo después de las *Introductiones latinas* de Nebrija, redactó a su vez unas *Introductiones grammaticas: breues y compendiosas* (1533). Al igual que Nebrija, él también hace referencia en su dedicatoria a la necesidad del conocimiento del latín, que es la única lengua que abre el camino a la tradición religiosa y profana:

22 F. Rico, *Un prólogo al Renacimiento español. La dedicatoria de Nebrija a las «Introductiones latinas»* (1488), pp. 75-83; cfr. también: F. Rico, *Nebrija frente a los bárbaros*, pp. 48 y sig.; cfr. también D. Briesemeister, *Die Wertung des Lateinischen und der neulateinischen Literatur in Spanien im 16. und 17. Jahrhundert*, en especial pp. 109-111, 116 y sig.

Porque en ella son guardados y escritos los mysterios de las leyes diuinas y humanas, preceptos y reglas de philosophia christiana y gentil, exemplos y testimonios de los hechos y costumbres de los pasados encomendados a la fe de las hystorias: y propuestos a los successores para imitacion.²³

Pero la importancia de su gramática latina no sólo se deriva del hecho de que la lengua latina sea la base de la formación cristiana y profana. Al contrario que Nebrija, Busto también le atribuye a la lengua latina un valor para la práctica política, pues, en vista de la diversidad lingüística del Imperio de los Austrias podía servir, según él, para la comprensión entre pueblos extraños. Como ejemplo ilustrativo, cita al antiguo rey Mitridates de Ponto, que era capaz de negociar con los numerosos pueblos a él sometidos en su lengua materna y sin traductor. Sin embargo, puesto que en su propio tiempo había demasiadas lenguas, Busto ya no considera posible algo similar y, por tanto, sí considera necesario el conocimiento del latín, lengua que él quiere fomentar con sus reglas.

En este contexto, cita a Nebrija como su gran predecesor. Sostiene que con su inigualable entendimiento y su extraordinaria erudición no sólo revitalizó el estudio de las letras en España, sino que también fue el mejor de todos en su campo. Busto llega incluso a comparar los méritos de Nebrija en la gramática con los de Homero en la poética. Frente al trabajo realizado por Nebrija, continúa, él sólo puede comparar el propio con el de un enano, pero uno, que, al menos, va en hombros

23 B. Busto, *Introductiones grammaticas: breues y compendiosas*, Epístola; B. Busto era gramático. Vivió en la primera mitad del siglo XVI y fue preceptor de los hijos de Carlos V; éste último le había aconsejado al príncipe Felipe el 4 de mayo de 1543 que adquiriera conocimientos de latín como lengua diplomática: cfr. L. Gil Fernández, *Panorama social*, p. 40.

de Nebrija.²⁴ Quiere enseñarles el latín a los príncipes y, para hacerlo, tiene que reflexionar más concretamente que Nebrija sobre cómo puede transmitir su gramática de la forma más agradable posible. Él quiere superar, sobre todo, tres obstáculos: la cantidad de las reglas, su dificultad y el rechazo frente a una materia desacreditada. Por tanto, quiere reducir el número de reglas a un mínimo necesario y no imitar el ejemplo de aquellos que creen que se les enjuicia por la cantidad de papel que utilizan. La dificultad quiere reducirla formulando las reglas en lengua popular y no en latín. Finalmente, quiere combatir el rechazo hacia la materia mediante la lectura de textos de ejercicio lo más interesantes posible, que ayuden al mismo tiempo a adquirir saber y conocimientos de latín.²⁵

Según la visión de Busto, la lengua latina no sólo es la llave de la erudición y de la ciencia, como lo era para Nebrija. Como medio político, también tiene que adaptarse a las necesidades del mundo cortesano y diplomático y ser transmitida de forma simple y agradable. Busto considera que ésta es su tarea más importante. Cuando pregunta al final de su dedicatoria si no será una exageración pedir la protección de un tan alto benefactor para un tan mínimo servicio, se trata de una muletilla de modestia con sentido meramente retórico, ya que, después se apresura a responder que absolutamente nada de lo que tenga que ver con las letras puede ser pequeño.

Busto se puede contar, por tanto, entre los gramáticos que comparten el compromiso de Nebrija con el latín. En su deseo de darle utilidad al latín en el ámbito cortesano y diplomático, va incluso más allá que Nebrija. Hay otros gramáticos que, por

24 *Ibidem*, Epístola; se trata aquí de una comparación que se había vuelto tópica. Con respecto a esto cfr.: A. Buck, *Aus der Vorgeschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Mittelalter und Renaissance*, pp. 526 y sigs.

25 «Muy buenos autores donde se aprenda consumadamente el latín y la erudición.» B. Busto, *Introducciones gramaticas: breues y compendiosas*, Epístola; para lo que sigue cfr. *ibidem*.

el contrario, comparten el compromiso de Nebrija con la lengua popular. A este grupo pertenece Villalón que recurre a Nebrija en el prólogo de su *Gramática castellana* (1558). De él toma numerosas ideas criticando, sin embargo, de su *Gramática castellana* que sólo se trata de una traducción de una latina no pudiendo, por tanto, hacer justicia al carácter específico del castellano. Como consecuencia de esto, opina que continúa sin haber un arte para el castellano. Villalón propugna con ello una emancipación más fuerte de la lengua popular frente al latín.

Por lo tanto, todavía no se había encontrado el «corpus» de reglas que resumiera todos los diferentes elementos que los extranjeros más diversos habían llevado a Castilla a lo largo de la historia. El valor y la perfección de una lengua dependen, sin embargo, de que pueda ser reducida a un «corpus» de reglas gramaticales. Así, entiende su obra como gramático como una acción nacional con la que fomenta la gloria de España,²⁶ pues cree que sólo teniendo como base una gramática fija podrán los escritores en España escribir en la lengua popular, como ya lo hacen en otros países, y podrán llevarse a cabo negociaciones en castellano con los pueblos extranjeros dominados por España. La lengua castellana, debido a su elegancia, sus posibilidades de expresión y su riqueza, se adecúa en especial para ello. Villalón disculpa el hecho de que él mismo, sin embargo, recurra en numerosos casos a la terminología gramática latina, arguyendo su mayor claridad y precisión. Queda claro, por tanto, que Villalón sólo va más allá que Nebrija en sus exigencias, pero, en realidad, no se distancia mucho de él cuando toma como base los tecnicismos válidos para el latín.

Al igual que Nebrija, Cristóbal de las Casas relaciona la lengua con el florecimiento político y cultural, pero, puesto que

26 «Yo como siempre procuré engrandecer las cosas de mi nacion: porque en ningun tiempo esta nuestra lengua se pudiese perder dela memoria delos hombres [...] intenté sujetar la arte con reglas y leyes.» Villalón, *Gramática castellana*, p. 8; para lo que sigue cfr. pp. 10 y sig.

él no considera la situación de España tan positivamente como Nebrija, en la dedicatoria de su *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castellana* (1576), llega a una conclusión distinta: el florecimiento de España no debe encontrar su representación lingüística, sino que España debe adoptar, con ayuda de la lengua italiana, la altura cultural de Italia. Esgrime como argumento el hecho de que la comunicación con países extranjeros con un alto nivel cultural siempre es enriquecedora para el propio país, lo que presupone, sin embargo, el conocimiento de la lengua extranjera. Ya Grecia había tenido muchos hombres sabios porque había adoptado el saber de Egipto. Los romanos, por su parte, habían introducido las ciencias y las artes de Grecia. España debía hacer lo mismo, pues, antes de su contacto con naciones extranjeras, no había en España ni modales refinados ni cultura literaria.²⁷ De esto se puede deducir la importancia del conocimiento de lenguas extranjeras.

Las Casas le da una importancia especial al italiano, porque en él, según dice, se pueden encontrar todas las clases de buena literatura, pues no había nada en griego, latín u otras lenguas que los italianos no hubieran traducido a la propia. Por lo tanto, continúa, con el mero conocimiento del italiano, incluso aunque se carezca de conocimientos de otras lenguas, ya es posible tener acceso a la erudición en todos los campos. Así pues, el italiano cumple aquí la función que Nebrija le había reservado al latín en sus *Introducciones*. Pero Las Casas no les aconseja a los españoles que aprendan latín, sino italiano, pues

27 No existía «aquel culto, y policia, que aora gozamos tan copiosamente [...] por la comunicacion de varias lenguas, han entrado las buenas letras en España, de que antes teniamos tanta falta.» C. de las Casas, *Vocabulario de las dos lenguas toscana y castelana*, Dedicatoria; para lo que sigue cfr. *ibidem*; al parecer esto es una reacción contra el mito extendido desde San Isidoro que no alababa las virtudes de los antiguos romanos sino las de los godos las cuales consideraba que se podían encontrar de nuevo en los españoles: cfr. H. Messmer, *Hispania-Idee und Göttenmythos*, pp. 45 y sigs., 87 y sigs., 99, 103, 106 y sigs.

sólo así podrán hacerse con el florecimiento cultural de la Italia humanista y darle a su propio país ese esplendor cultural que en la Antigüedad habían obtenido los griegos al adoptar la cultura egipcia y los romanos al adoptar la griega.

Así pues, Las Casas también puede valorar su diccionario castellano-toscano como un hecho nacional cuya función es abrirle a España el camino hacia la cultura humanista italiana facilitando en primer lugar la traducción del italiano. También comenta el hecho de que el pueblo vecino italiano también puede aprender con él la lengua castellana, pero, al contrario que para Nebrija y para Villalón, para Las Casas, esta es una cuestión secundaria. Sin embargo, España como nación también aparece para él en primer plano y tiene que adoptar la cultura italiana y perfeccionarla de igual manera que los romanos perfeccionaron la cultura griega, siguiendo el sentido de la idea de la «*translatio studii*».

A principios del siglo XVII, todavía se honra a Nebrija como el iniciador en España del pensamiento gramático moderno. Ahora bien, parece superado el rudo enfrentamiento entre una lengua popular que sirve a intereses nacionales y una lengua latina reservada para la erudición y la ciencia. En cualquier caso, esta es la situación que se presenta en la obra *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España* (1606) de Bernardo José de Aldrete. En ella, sus planteamientos y soluciones histórico-lingüísticas parecen, en parte, tan modernas que se ha visto en él un antecesor de la lingüística románica.²⁸

El mismo Aldrete se refiere explícitamente a numerosos eruditos de los cuales puede partir en sus reflexiones. Por supuesto, Nebrija toma en la enumeración de sus predecesores un

28 W. Bahner, *Beitrag zum Sprachbewußtsein in der spanischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, pp. 96-98; en lo referente a una valoración detallada de los estudios sobre Aldrete cfr. H. M. Gauger, *Bernardo Aldrete (1565-1645)*, pp. 207-248.

puesto sobresaliente. Le destaca como el primero que sacó a la luz las «buenas letras» de su época. Sin embargo, ya no se le presenta como la autoridad única. Aldrete también cita a un humanista como Vives, el cual consideraba necesario el conocimiento del griego para aquél que quisiera ser un buen conocedor del latín. Después de citar numerosas autoridades, Aldrete también recurre, finalmente, al arzobispo de Tarragona, a Antonio Augustino y a Ambrosio de Morales que, junto a otros, afirmaban que el español había surgido de una forma corrompida del latín.²⁹ Al igual que Nebrija, Aldrete parte de la suposición de que el poder político determina la utilización de la lengua. Le da un gran valor al parentesco del español con el latín, sobre todo, porque el latín había unido la plenitud de poder político y el cuidado de la lengua a un alto nivel y en este aspecto era un ejemplo para los españoles.³⁰ Pero la búsqueda que Aldrete hace de los orígenes de la lengua española en el latín también se adecúa al mismo tiempo para otorgarle al español un prestigio que le haga aparecer como digno de ser utilizado como lengua literaria y perfeccionado estilísticamente. Como ejemplificación, retrata también la grandeza política y cultural del Imperio Romano, la cual estaba unida con una alta consideración y glorificación de la propia lengua, refinada y enriquecida una y otra vez. Ahora bien, los españoles no sólo deberían transmitir las virtudes romanas frente a su lengua materna a sus propias circunstancias, sino que también deberían utilizar conocimientos retóricos para superar incluso a la lengua latina. Así pues, si se trata de refinar la lengua, ya no basta con

29 B. J. de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*, pp. 224 y sig.; Aldrete fue teólogo, historiador, arqueólogo y gramático. Nació en 1565 en Málaga y murió en Córdoba en 1645. Estudió en Granada y desempeñó cargos eclesiásticos en Córdoba. Sus tareas eclesiásticas también le llevaron durante dos años a Roma.

30 W. Bahner, *Beitrag zum Sprachbewußtsein in der spanischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, pp. 82 y sig., 96.

la gramática, sino que se encuentra su complemento legítimo en la retórica.³¹

Ayudar a la lengua a alcanzar tal prestigio es una empresa digna de los grandes espíritus que, según Aldrete, para envidia de otras naciones, tiene España. Utilizando la conocida oposición entre armas y ciencias, sostiene que esto proporciona tanta gloria como las hazañas de los españoles en la batalla o en la navegación.³² Todavía más que Aldrete, Ambrosio de Morales coloca en primer plano la importancia de la retórica como continuación de los esfuerzos gramaticales por refinar la lengua popular. A pesar de que sus escritos pertenecen todavía al siglo XVI y también son citados por Aldrete, para él no es la idea de una «*translatio studii*» lingüística lo que sitúa en un primer plano, como le ocurría a Aldrete, sino la idea de un apogeo de la lengua española que, si bien no era general, al menos ya había sido alcanzado por los buenos escritores. Esto se pone de manifiesto en su *Discurso sobre la lengua castellana* (1585) que aparece como introducción de las obras de su tío, Pérez de Oliva, cuando las publica en el año 1585.³³

De forma similar a Aldrete, Pérez de Oliva parte de la suposición de que el prestigio de una lengua popular depende del esmero estilístico con que se utilice. No cree, sin embargo, que este esmero sólo esté condicionado por las enseñanzas de la

31 B. J. de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana*, pp. 2-5; la retórica era en la educación una de las más altas artes: cfr. J. Rico Verdú *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, pp. 43 y sigs.

32 B. J. de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana*, p. 3.

33 A. de Morales, *Discurso sobre la lengua castellana*; citamos aquí según la nueva edición de las obras publicadas por Francisco Cervantes de Salazar en las que este «Discurso» antecede al «Diálogo sobre la dignidad del hombre» de Pérez de Oliva. A. Morales (1513-1591) estudió en Salamanca hasta la muerte de su tío, Pérez de Oliva. Tras una estancia en un monasterio, pasó a ser profesor de retórica en la Universidad de Alcalá. Finalmente, ocupó cargos en la administración que le dejaron el suficiente tiempo para redactar numerosas obras históricas.

gramática, sino también por los ejemplos de los buenos autores que, gracias a los humanistas, estarían disponibles de su época en adelante. Morales parte claramente de la ya citada concepción clásica, según la cual, no sólo se debe transmitir el conocimiento de una lengua por medio del conocimiento de las reglas gramáticas, sino también por medio de la lectura de los autores ejemplares y modélicos. Su hilo argumentativo es el siguiente:³⁴ Mientras que la simple utilización de la lengua materna ya es accesible debido a la predisposición natural y a la práctica diaria, para la oratoria y el habla esmerada es necesario el esfuerzo personal de cada uno. Ahora bien, este esfuerzo sólo se llevará a cabo si se está convencido del valor y de la importancia de la lengua materna. Los romanos son un buen ejemplo de este convencimiento: el escribir en una lengua extranjera despertaba en ellos un sentimiento de culpa. A pesar de que casi todos los nobles romanos dominaban el griego, cuando estaban en Asia Menor o en Grecia sólo hablaban latín. A esto se debió, según Morales, que el latín alcanzara tanto prestigio y se impusiera en todo el mundo. A aquel que, como Cicerón, hace famosa su lengua materna, ésta le hará famoso. Pero no sólo eran los romanos y los griegos los que le daban tan alta consideración a su lengua que sólo en raras ocasiones utilizaban otra. Morales constata en los italianos un comportamiento similar. Así, sostiene que no había en su época ningún erudito italiano que no contribuyera a engrandecer su lengua escribiendo textos con un alto contenido. Es cierto que aprenden la lengua griega y la latina, pero no para utilizarlas, sino para poseer con ellas la llave de los tesoros de la Antigüedad con los que quieren enriquecer su propia lengua popular.

Para Morales, la situación en España se presenta de forma completamente distinta. Allí la lengua materna está tan devaluada y descuidada por tantos que ha perdido mucho de su

34 Para lo que sigue cfr. A. de Morales, *Discurso sobre la lengua castellana*, pp. 2-29.

prestigio. Morales hace responsables de ello a dos errores. El primero consiste en la opinión de que cada español domina completamente el castellano por sí mismo y sin esfuerzo. De ahí se deriva el segundo error, según el cual, se considera falso y afectado todo lo que se desvía de la utilización normal y corriente de la lengua. Partiendo de estos dos errores, se puede llegar a la conclusión de que en el español sobra cualquier estudio, esmero y elocuencia. Morales considera especialmente paradójico que en España nunca se haya dejado de destacar en general la utilidad de las buenas formulaciones y la elocuencia y, sin embargo, en la propia lengua, se hayan rechazado como afectación. Lo correcto sería no condenar el esfuerzo por hablar bien la propia lengua, sino entenderlo como una virtud. Por desgracia, afirma, a la hora de enjuiciar la buena utilización de la lengua se comete el mismo error que cuando se enjuician las virtudes: se designa de forma demasiado descuidada la virtud utilizando su vicio más cercano, así, por ejemplo, se confunde la generosidad con el despilfarro. Algo parecido les pasa a los españoles cuando consideran como afectación una formulación pulida y retóricamente buena. Su falso juicio se deriva de su error de base que consiste en condenar por malo todo lo que se desvía de lo corriente.

En este contexto, los romanos también aparecen como ejemplos de lo opuesto. La elegancia de su lengua se basaba, sobre todo, en que siempre se quería alcanzar el cénit de la perfección, incluso en la utilización diaria de la lengua y en la educación lingüística de los niños. Esto había que agradecerse, en primer término, a la utilización de las reglas retóricas. Es precisamente la doctrina de la «elocutio» la que puede hacer respetar la lengua de forma elegante y perfecta. Como parte de la retórica, es mérito suyo que las palabras sean adecuadas y estén repartidas y mezcladas con agrado y variedad de tal forma que el texto sea natural, rico en contenido y equilibrado. Morales no hace responsable de la falta de fineza y elegancia de la lengua española a la carencia de una buena gramática, sino al descuido

de las reglas de la retórica: «La causa verdadera de no acertar a decir bien, ni diferenciar lo bien dicho en el castellano, está principalmente en no aplicarle el arte de la elocuencia.»³⁵

Morales, sin embargo, no sólo hace responsable del mal estado del español al descuido de la retórica, sino también a la falta que hasta entonces había de buenos libros en lengua española, ya que sus ejemplos de buena lengua son, según él, la mejor ayuda para el perfeccionamiento de un idioma, sobre todo, porque incitan a la imitación. Sostiene que en español no se había dado hasta entonces casi ningún texto cuyo estilo o lengua se pudiera seguir para mejorar en el aspecto lingüístico. Morales no les puede tomar a mal, sin embargo, a los muchos escritores sabios españoles que hayan evitado la lengua popular porque no querían ser rebajados al nivel de los autores de malas historias de amor o vanas narraciones que habían corrompido el prestigio del castellano. Por suerte, esta situación había cambiado hacía poco en España, pues habían aparecido algunos escritores valerosos que habían superado el miedo a ser confundidos con aquellos malos autores y enjuiciados. Como ejemplo para todos, habían empezado a escribir en lengua popular y a librarla del mal prestigio. Entre ellos cuenta Morales a autores humanistas y religiosos como Pedro Mejía, Hernando del Pulgar, Venegas, Cervantes de Salazar, Fray Luis de Granada y Luis Vives. Morales espera que, después de que ellos han tratado temas serios y eruditos en un español pulido retóricamente, haya otros eruditos que aprendan a utilizar y a valorar el español:

Con escrevir en Castellano cosas de buena doctrina, adornandolas con el cuidado de bien decir, han abierto la puerta a todos los Españoles doctos, para que de aqui adelante estimando en mucho nuestra lengua, que veen

35 *Ibidem*, p. 16.

ya mejor inclinada, i capaz de todo aderezo de eloquencia, todos sin miedo se le entreguen.³⁶

Los autores humanistas y religiosos de su época aparecen como pioneros de la literatura erudita en lengua popular. Si Nebrija es considerado el inventor de una regulación del español, Morales ve a estos autores como los inventores de una literatura en lengua popular cuyo rango lingüístico y de contenidos le será tan favorable al español como los escritos de Cicerón lo fueron para el latín. Esta asociación de ideas se presenta de forma especialmente manifiesta allí donde Morales se refiere a Pérez de Oliva, quien siempre escribió en lengua popular, incluso cuando trataba de temas serios. Al hacerlo, tenía la intención de enriquecerse con lo mejor que se podía encontrar en los diferentes campos del saber. Está claro que Morales era consciente de que la lengua popular todavía no disponía del vocabulario lingüístico necesario para debatir temas eruditos y científicos, es decir, que necesitaba ser complementada. Morales atribuye a su amorosa relación con la lengua materna el hecho de que Pérez de Oliva se esforzara por enriquecer el español y espera que gracias a él, al igual que gracias a otros autores a los que destaca como pioneros, el español, convertido en lengua literaria, consiga mayor prestigio y mayor perfección. Junto a esto, tampoco olvida incluir a los editores en su hilo argumentativo. Así, nombra a Joan de Brocar el cual, dice, nunca ha publicado uno de esos vanos e inútiles libros, sino que sólo imprime aquellos que son los más útiles para la vida o la lengua. Por tanto, se puede uno fiar de que un libro en lengua popular que abandone su casa siempre tendrá alguna utilidad. Así pues, son los autores humanistas y religiosos y sus editores aquellos en cuyas manos Morales, que en el texto presente escribe como gramático, pone el nuevo florecimiento de la lengua castellana.

³⁶ Ibidem, p. 19.

Han quedado claras las diferencias que los gramáticos hacen al evaluar la lengua popular y la científica y la importancia que le atribuyen a sus gramáticas para el prestigio de la lengua. Por otra parte, también se ha puesto de manifiesto que no sólo las gramáticas sino también aquellos libros bien escritos que el gramático utiliza como complemento para la clase de lengua son los responsables de la perfección y el prestigio de una lengua. En este contexto, los autores humanistas y religiosos en lengua popular del siglo XVI obtienen una especial importancia, pues, como autores modelos, pueden fundamentar el prestigio del español presentando un español pulido retóricamente que esté por encima de la utilización normal y cotidiana de la lengua y adecuando la lengua española también para la discusión de temas eruditos.

b) Doctrina gramática y práctica social

Según la famosa definición de Quintiliano, la tarea de los gramáticos consiste en enseñar la correcta utilización de la lengua, encontrar los autores modelo que sirvan como lectura de acompañamiento y explicarlos. Con ello, los autores ejemplares no sólo tienen influencia sobre las normas lingüísticas, sino también sobre las normas de comportamiento social y ético. El gramático es a menudo profesor de lengua y educador al mismo tiempo. Puesto que, debido a esto, trata, sobre todo, con niños, se siente en muchas ocasiones obligado a demostrar la seriedad y el rango de su disciplina. También Antonio de Nebrija se ve obligado a defender con toda humildad su disciplina frente a los ataques de sus enemigos. En el primer libro de su *Gramática castellana* (1492), y apoyándose en Quintiliano, define y subdivide la propia gramática. En la traducción del griego al latín, la palabra «gramática» designa un «arte de letras». Los «profesores y maestros» que se dedican a ella son llamados «gramáticos», designación que puede ser sustituida en castellano por la expresión de «letrados». La gramática en sí tiene dos partes: la primera, que en griego se designa como «metódi-

ca», ofrece los preceptos y reglas que marcan la pauta a la que hay que atenerse, aunque pueden ser corregidos por la utilización de la lengua que hacen los que tienen autoridad para ello. La segunda parte se conoce en griego como histórica. Explica y aclara a los poetas y a otros autores.³⁷

El primer capítulo de la parte doctrinaria trata la ortografía, a la cual Nebrija también le dedica su escrito *De corruptis hispanorum ignorantia quarundam litterarum uocibus* (1486), también llamado «repetitio». En él, critica la incorrecta pronunciación de algunas vocales y consonantes del latín que hacen los españoles. En su corta introducción, les hace frente a los posibles críticos, da las razones por las que ha escrito la obra y destaca la extraordinaria significación de su temática. Así, dice, hay críticos que no entienden que él, con sus fuerzas, no se dedique a cosas que ellos consideran más importantes que sus bajas artes y campos del saber adecuados para niños.³⁸ Le reprochan incluso, afirma, que limite su campo de acción a la gramática y al estudio de escritores. Nebrija no quiere contestarles con la provocación de que él ve su meta en esta obra y su tarea como gramático profesional precisamente en el análisis de los materiales elementales de las sílabas y con ello, por añadidura, del capítulo de la gramática que goza de menor prestigio. A pesar de todo, se arma para contraatacar a aquellos que casi ni pueden diferenciar las vocales de las consonantes, que no tienen claros los sonidos de las sílabas y que en tres líneas cometen cuarenta faltas de ortografía. A estos no les quiere llamar él «litteratos», sino «litteratores»; no «gramáticos», sino «pseudo-graphos»; no «latinos», sino «latini sermonis euersores». Naturalmente, su escrito está dirigido a profesores de gramática a los cuales les quiere mostrar cómo deben enseñarles a sus niños. Pero la complicación del tema no sólo se adecúa para despertar

37 A. de Nebrija, *Gramática castellana*, p. 12.

38 «Artes infimas et pueriles disciplinas» A. de Nebrija, *De corruptis hispanorum ignorantia quarundam litterarum uocibus*, p. 2.

el intelecto infantil, sino que se puede medir con los baremos de la más alta instrucción y la ciencia más sublime.³⁹

En otro escrito posterior y menos conocido, debate otra vez cuestiones de fonética y ortografía de forma más detallada y sistemática. Se trata de la obra *De vi ac potestate litterarum* (1503). No entraré a tratar aquí el contenido aunque sí diré que, en primer lugar, descubre las relaciones entre lo dicho, lo escrito y lo pensado; trata después los alfabetos griego, hebreo y latino y, finalmente, diferencia los sonidos comunes a esas lenguas de los que son específicos del latín para, a continuación, analizarlos detalladamente con el fin de poner de manifiesto las faltas de pronunciación. En la introducción de esta obra, Nebrija también se ve obligado a defenderse de ataques y afirma que la razón de las acusaciones que han provocado sus anteriores libros se encuentra más en la falta de saber que en la originalidad de sus calumniadores. Sostiene que la defensa le había resultado entonces fácil ya que se podía apoyar en la autoridad de los griegos y romanos de la Antigüedad así como en testimonios de la escritura en libros antiguos, en inscripciones en piedra y en monedas. Para la intención que ahora le anima, afirma, no puede contar con este apoyo, ya que les da nueva vida a letras muertas. Por tanto, sólo puede desear que sus argumentos sean convincentes por su propio peso. En este contexto, también les contesta a aquellos que se maravillan de que él se dedique a la gramática, una disciplina que a tan pocos interesa. Responde con la frase de un autor desconocido: «Satis inquit mihi sunt pauci, satis unus, satis nullus.»⁴⁰ Cuando continúa, se hace ostensible que esta humildad se trata más bien de un recurso

39 Ibidem, pp. 2 y sig.

40 A. de Nebrija, *De vi ac potestate litterarum*, p. 2; en lo referente a los escritos fonéticos de Nebrija y a las circunstancias biográficas en las que fueron escritos cfr. L. Gil Fernández, *Estudios de humanismo y tradición clásica*, pp. 165 y sigs.; cfr. también L. Gil Fernández, *Panorama social*, pp. 98 y sigs., 240 y sigs.

retórico. A aquellos que consideran su trabajo con los fonemas como algo insustancial y adecuado para niños les contesta, apoyándose de nuevo en Quintiliano, que nada que sea necesario para algo mayor puede ser insignificante.

Cien años después de las explicaciones cuidadosas y deseosas de reconocimiento que Nebrija utiliza para introducir la disciplina gramática y el prestigio de su representante, un gramático como Aldrete podía presentarse ya con una mayor conciencia de sí mismo. Esto no sólo se debe a que, al tratar la historia de la lengua, trata un ámbito más prestigioso que el que trataba Nebrija en sus escritos sobre la fonética del latín. Otra razón para ello es que a lo largo del siglo XVI, y como consecuencia de la aparición de una nueva literatura humanista y religiosa en lengua española, aumentó el prestigio de la misma y de sus gramáticos y se convirtió en tema de discusión pública. Esto nos ha mostrado el capítulo anterior en el que ya se vio la actitud positiva de Aldrete frente a la lengua popular. Para lo que sigue, también utilizaremos como base su libro *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España* (1606). Sus explicaciones referentes a la división de la gramática y a la enseñanza de la gramática en al Antigüedad son más precisas y más detalladas que las de Morales, las cuales ya presenté en el capítulo anterior. Sin embargo, comparte con Morales, al que él mismo cita, el convencimiento fundamental de que los españoles de su época tenían que aprender de los romanos a utilizar y valorar cuidadosamente la propia lengua.

Al igual que Morales, Aldrete constata que puede parecer innecesario crear escuelas para la lengua que uno ha aprendido por sí mismo de pequeño. Sin embargo, los romanos, junto a escuelas de griego, retórica y otras ciencias, también disponían de escuelas de gramática latina en las cuales los gramáticos enseñaban a hablar correcta y elegantemente el latín, lengua cuyo conocimiento elemental ya tenían los alumnos. En ellas también se interpretaban los poetas y se enseñaban otras «letras huma-

nas». ⁴¹ En cualquier caso, así lo encuentra ilustrado Aldrete en textos de Quintiliano. También recurre a «De oratore» de Cicerón, según el cual, dentro del trabajo del gramático romano también se incluía la interpretación de los poetas, la transmisión de los conocimientos de fondo, la explicación de las palabras concretas y la presentación de la pronunciación correcta. En ambas definiciones, que Aldrete, puesto que los romanos son para él un modelo, también hace válidas para su presente, las tareas del gramático van más allá de lo puramente lingüístico, pues no sólo atañen al mismo tiempo a la interpretación de textos poéticos y al saber de fondo necesario para ella: allí donde no sólo se enseña a hablar correctamente, sino también el habla elegante y allí donde el gramático enseña la correcta pronunciación, la gramática también recurre a la retórica, con la cual se complementa, como ya mostró el capítulo anterior. El acierto y la elegancia lingüísticos no se pueden aprender en el trato cotidiano. Esto también lo comprendió Morales y recomendó la lectura de buenos escritores. Aldrete, por el contrario, recomendaba buenos profesores de gramática que enseñaran las «buenas letras», con ayuda de los cuales se mejoraría el estilo y la lengua se haría más cuidada y pulida.

La gran importancia que Aldrete les otorga a los gramáticos le lleva a hacer un repaso de la historia de los gramáticos romanos. En la historia temprana de Roma, que se encontraba sumida en empresas guerreras, dedicando poca atención a las científicas, los gramáticos habían sido, según su opinión, más necesarios que nunca. Como primer gramático de Roma nombra Aldrete junto a Suetonio a Crates Mallotes, quien vivió entre la segunda y la tercera Guerra Púnica. Originalmente sólo

41 Escuelas de gramática latina «en que los maestros Gramaticos enseñan hablar bien con propiedad, i elegancia aquella lengua Latina, que ia sabian, declarauanles los Poetas, i enseñauanles otras letras humanas.» B. J. de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana*, p. 48; para lo que sigue cfr. pp. 48-53.

tenían la misión de interpretar a los poetas. Finalmente, pasaron también a enseñar la retórica, que en Roma no se consolidaría como disciplina propia hasta más tarde. Entonces, los gramáticos idearon algunas reglas que permitían hablar bien y fluidamente y comenzaron a organizar discusiones. Para Aldrete, ésta es la verdadera razón por la que los gramáticos pasaron de su tarea original de interpretar textos a ocuparse de una nueva, en concreto, de la expresión lingüística: «De suerte que auiendo su principal oficio sido declarar poetas, passaron a dar preceptos de hablar bien de los quales no vsauan de ordinario la gente vulgar, que hablaua latin.»⁴² Puesto que los gramáticos romanos pronto le hicieron justicia a su nueva tarea, la enseñanza de la expresión lingüística, su prestigio continuó aumentando. Pronto se vio que había una diferencia entre la lengua cotidiana y la que fomentaban los gramáticos. Vitruvio le parece a Aldrete un ejemplo de ello, ya que en una dedicatoria de un libro se disculpa ante el emperador de que él no escribe ni como un filósofo, ni como un orador, ni como un gramático que está ejercitado en sutiles reflexiones, sino sólo como un arquitecto. La perfección lingüística - esto ya lo habían reconocido, según Aldrete, los romanos - sólo se puede conseguir con ayuda de los gramáticos que ahora también colocan la lectura de escritores, su tarea original, al servicio de la perfección de la lengua y de la eliminación de faltas.

Así, según el juicio de Aldrete, los escritores también jugaban un papel secundario para el perfeccionamiento de la lengua española de la época. Sin embargo, al igual que Morales, él también nombra escritores ejemplares. Entre ellos destaca a Fray Luis de León y a Fray Luis de Granada. Éste último también había sido citado por Morales. A pesar de que ambos escribieron sólo algunos decenios antes que Aldrete, le sirven ahora como testimonio del buen español de antaño que ya no dominaba nadie porque faltaban los buenos gramáticos. El per-

42 *Ibidem*, pp. 49 y sig.

feccionamiento lingüístico sólo se puede esperar de la enseñanza de la lengua que hacen los gramáticos. Según Aldrete, con ello hasta recae sobre el gramático una especial tarea social: con sus clases, puede eliminar la desigualdad de la lengua entre las personas de una comunidad lingüística.

La visión de Aldrete de la esplendorosa historia de la ciencia gramática entre los romanos y la presentación de las tareas que el gramático tenía entre los romanos y en su época, dan testimonio de una marcada autoconciencia y no tienen nada que ver con las reminiscencias apoloéticas que se sentían en Nebrija. Muy al contrario, Aldrete aprovecha la oportunidad que le brinda un estudio histórico-lingüístico para hacer un bosquejo histórico-científico que sirve para volver a recordar la gran significación y la amplitud de tareas que siempre tuvo su especialidad.

En el tiempo entre Nebrija y Aldrete, también se destacó a menudo la importancia de la gramática. Para ello, no siempre se partió de una perspectiva que observara globalmente el nivel de la lengua, la literatura, o la existencia de gramáticas o gramáticos en un país. También había argumentos que se referían a la utilidad personal que sacaba el alumno concreto de un buen profesor de gramática. En el *Tractado de Orthographia y accentos en las tres lenguas principales* (1531), Alejo de Venegas designa su enseñanza como «sciencia». ⁴³ Al igual que a Nebrija, a él le parece especialmente importante la instrucción elemental, que tiene como objeto los fonemas y las letras. Por eso, hay que buscar precisamente para ella al mejor profesor, a uno que pueda dar una base sólida. Afirma que es muy dañina la extendida opinión de que para la instrucción elemental sirve cualquier maestro, incluso un alumno mediocre, pues las faltas gramaticales, una vez asimiladas, son muy difíciles de desterrar incluso

43 A. de Venegas, *Tractado de Orthographia y accentos en las tres lenguas principales*, presupuestos.

para los buenos profesores.⁴⁴ En los *Diálogos familiares* de Juan de Pineda se hace ostensible el valor otorgado a la función educativa del gramático. A él le parece que un niño con cinco o seis años está en la edad adecuada para aprender las primeras letras con ayuda de un maestro. Éste, en general, también instruye en las buenas formas de comportamiento social, ya que de ningún otro podrían aprender tan bien los niños lo que es la virtud como del maestro que les enseña las letras.⁴⁵ A éste, Pineda le aconseja educar a las niñas en el recato y a los niños con golpes bien dosificados.⁴⁶ Por lo tanto, en la práctica de la enseñanza, el gramático es al mismo tiempo un educador, puesto que no sólo debe enseñarles a sus alumnos la virtud de hablar y escribir correctamente y sin faltas, sino también la virtud del comportamiento correcto y sin faltas en el trato social.

Así pues, es totalmente consecuente que los gramáticos también se ocupen en sus escritos del comportamiento en la sociedad. Al fin y al cabo, se trata de un componente esencial de la instrucción que imparten. Por eso, lo que le importa a Lorenzo Palmireno en *El estudioso cortesano* (1587) es, sobre todo, el comportamiento práctico de sus alumnos en la sociedad. Junto a esto, se designa a sí mismo una y otra vez como gramático y define su actividad como «profession de enseñar letras humanas».⁴⁷

44 Ibidem, pp. 3 r. y sig.; Venegas también busca en la Antigüedad a los predecesores de aquellos que enseñan el alfabeto y encuentra en Horacio la designación de «doctores». Cfr. ibidem, p. 3 v.

45 «De ninguna persona deprenen los niños tan bien lo que es de virtud como de los maestros de quien deprenen las letras.» J. de Pineda, *Diálogos familiares*, t. 3, p. 103.

46 Ya en la Biblia aparece que no ama a su hijo aquél que no le pega. (versículos 13). Ibidem, p. 104.

47 L. Palmireno, *El estudioso cortesano*, p. A 5 r.; L. Palmireno (1514-1580) fue canónigo de la catedral de Valencia y cronista en la universidad de la misma ciudad. Enseñó latín y retórica primero en la Universidad de Zaragoza y después en la de Valencia. Escribió numerosas obras; con respecto

También él recurre a la Antigüedad para documentar que, entonces, los representantes de su disciplina gozaban de un gran respeto. Le parece ejemplar y digno de imitación el hecho de que en Atenas dispusieran de un Pritaneo en el que se les abastecía a costa del estado. Eso es lo único que entonces permitió que surgieran un Sócrates, un Platón, un Teofrasto o un Aristóteles. Palmireno hace responsable a la falta en su época de una institución similar de la dificultad para encontrar un buen profesor, o al menos uno mediocre.⁴⁸ El tema que trata Palmireno no es un tema gramático en sentido estricto, puesto que lo que le interesa es, sobre todo, la parte educativa. Para ello, un comportamiento socialmente hábil y oportuno juega un importante papel, especialmente en el trato hablado con los demás. Él lo designa con la palabra «Agibilia» y enumera lo que ésta incluye: por ejemplo, la habilidad para ganar dinero, conservarlo y aumentarlo; para vestirse bien y de forma limpia; para buscar el propio relajamiento; para ganar el favor y el afecto de los demás; para conservar la salud; para no dejarse engañar en la compra de un objeto; en general, para comportarse de tal manera que nadie pueda decir que sin sus libros se es un gran asno.⁴⁹ Tales «Agibilia» faltarán si, después de muchos trabajos, uno se queda olvidado en un rincón porque se descuida la con-

a L. Palmireno cfr.: A. Gallego Barnés, *Juan Lorenzo Palmireno. Contribution à l'histoire de l'Université de Valencia*; con respecto a la concepción que Palmireno tenía de la educación como perfeccionamiento moral y religioso cfr. L. Esteban, *Juan Lorenzo Palmireno: Humanista y pedagogo*, pp. 73 y sigs.

48 L. Palmireno, *El estudioso cortesano*, p. A 3 v.; en este contexto a los nobles a los que se dirige les da a entender que la nobleza sin letras también es incompleta. También dice que la lucha contra los luteranos sería más efectiva si aunara el casco con los libros. *Ibidem*, p. A 5 r.

49 L. Palmireno, *El estudioso cortesano*, sin página al principio del libro; con respecto a la ética como psicología aplicada que postula el italiano G. della Casa cfr.: K. Ley, *Die «scienza civile» de Giovanni della Casa*, pp. 123 y sigs.; en lo referente a la comprensión de la lengua como acción cfr. Chr. Strosetzki, *Sprache als Handlung in der spanischen Renaissance*.

versación con otros, pues «todas las cosas quieren plática, y que es menester despues del libro tratar con la gente, y ver que mundo corre, y exercitarnos en Agibilibus.»⁵⁰ Los «Agibilia» se refieren, pues, al trato social, pero también a cosas muy concretas como salud, limpieza y dinero. Se trata, por tanto, de un compendio de indicaciones útiles para la vida práctica que extrae sus elementos de la filosofía moral, de la retórica como doctrina de la utilización de la lengua y de la economía, la cual regula el comportamiento correcto y el gobierno de la casa.

Palmireno se dirige, en primera línea, a un joven entre dieciocho y veintisiete años al que, después del estudio, quiere poner al corriente de la práctica. Pero afirma que su libro también es útil para un gramático o un alumno más joven.⁵¹ También se dirige al antiguo habitante de un pueblo que ahora ha venido a la corte y vive como cortesano, para quien ya había escrito anteriormente otro libro. Dice que quiere redactar su obra para él y para el gran número de antiguos alumnos suyos que han escuchado sus clases a lo largo de sus veintiséis años de actividad educativa como maestro de lenguas y de retórica y de los que algunos le han escrito pidiéndole que lo haga. No considera una presunción el hecho de que él, como «gramático», también imparta enseñanzas al «Theologo, o Medico, o Humanista» que pueda haber entre sus lectores, tanto más porque él no enseña nada teológico o médico, sino sólo una cierta facilidad en el trato con los demás.⁵²

Por lo demás, añade que, de hecho, tiene algunos teólogos y médicos entre sus alumnos. Son estudiantes licenciados a los que les faltan los medios económicos para cursar el doctorado. Se proponen, por tanto, impartir clases de gramática durante algunos años y asisten antes de ello durante medio año como

50 L. Palmireno, *El estudioso cortesano*, p. B 2 v.; cfr. también *ibidem*, p. B 2 r.

51 «Si algun Grammatico lo quiere leer, o moçuelo de poca edad» *ibidem*, sin pág.

52 *Ibidem*, Al lector.

oyentes a sus clases, porque son conscientes de la gran diferencia entre su anterior actividad como médicos o teólogos y su nueva actividad pasajera como gramáticos. Para ellos y para los alumnos que no pueden asistir a sus clases, compone un «espejo» en el cual debe reconocerse y medirse diariamente el maestro de gramática que da clases en público. Sus pautas se orientan por las recomendaciones de los doctores de la Iglesia para un prelado: según éstas, el gramático debe disponer de amplios conocimientos, tener buena fama, ejercitar el amor al prójimo, ser un ejemplo de virtud, poseer experiencia en la vida y ser humano en el trato. Tiene que poseer sentido de la justicia, estar dispuesto a ayudar, ser humilde y creyente. Nadie es ya un «buen maestro» sólo porque posea buenos conocimientos de latín o de retórica, o porque sepa escribir bien. Son necesarias «letras, reputación y virtudes»: así, debe prestar atención a que en la lectura de un texto siempre les transmita a sus alumnos una buena expresión, una enseñanza para la vida o una buena costumbre.⁵³

En consecuencia, Palmireno bosqueja la imagen convincente de un gramático como educador para el cual tiene vigencia una ética profesional orientada hacia los teólogos. Salta especialmente a la vista el giro práctico que les quiere dar a sus clases. El puro estudio de los libros parece no tener sentido sin las enseñanzas prácticas de los «Agibilia», con las cuales se eleva el gramático por encima del nivel de la instrucción elemental para niños. Así pues, para Palmireno no es tanto la lengua ni la interpretación de los poetas lo que aparece en primer plano, sino que es la utilización práctica de la lengua y las enseñanzas prácticas de los propios autores lo que centra su atención. Con ello, es él quien más se aleja de los capítulos elementales de la gramática y se mueve con los «Agibilia» en ese ámbito de la práctica que los humanistas también convirtieron en objeto de sus debates.

53 Ibidem, pp. 120 r.-129 r.

No debe causar asombro, pues, que Palmireno, en otra obra, se designe a sí mismo como humanista. En su *Vocabulario del Humanista* (1575), un diccionario de lengua popular latina, también parece darles mayor importancia a los objetos que a sus designaciones lingüísticas, a las cuales les asigna más bien una función transmisora. En su prólogo, se deja dominar por una abundancia barroca de materias y sólo busca la lengua como orientación en ese mundo diverso. En consecuencia, cuando Palmireno persigue las aspiraciones típicas del gramático y compone un diccionario también le interesa menos la teoría gramática que el mundo práctico y real que transmiten las palabras. Esto ya se pone de manifiesto cuando, con una pequeña falta de respeto y apoyándose en un viejo tópico de la comida, compara su diccionario con una ensalada aderezada de forma picante que ha recopilado en su cuenco sacando ingredientes de los huertos de muchos escritores en diferentes lugares.

Pero esto se hace más explícito cuando describe detalladamente y con ejemplos lo que le ha llevado a redactar su diccionario. La descripción parte de una experiencia de la naturaleza que le hizo tomar conciencia de que la mayoría de los alumnos de las clases de gramática dejan escapar lo esencial. En su prólogo, relata que hace algún tiempo fue a pasear por la playa de Valencia para reposar sus ojos, cansados por la lectura, en la visión de la vastedad del Mediterráneo. Al hacerlo, se imaginó en una ensoñación la cantidad de costas, riberas y cabos que baña ese mar con su oleaje que va y viene. Admiró la belleza del mar y sus finas tonalidades y entonces se le pasaron por la cabeza extrañas y variadas clases de seres vivos que en parte buceaban, en parte nadaban en el agua o colgaban de las rocas con sus conchas. Después, se imaginó la tierra como frontera del mar con sus hierbas curativas, sus olorosas flores, sus árboles frutales, sus fuentes, arroyos, el soplo del viento, las cimas de las montañas, las colinas, los valles, grutas, claros, bosques, florestas, prados, sembrados y riberas. Todo le pareció

tener un alborozo digno de admiración.⁵⁴ Vio ante sí los tesoros de la tierra como oro, plata, plomo, cobre, las rocas y las diferentes especies de seres vivos; las fieras, los pájaros y serpientes, animales con dos con cuatro o con muchas patas, otros sin ellas o alados con sus cantos, arrullos, gorjeos, gruñidos, silbidos, zumbidos y susurros.

Comenzó a reflexionar profundamente sobre esto y, al final, lanzó un profundo suspiro compadeciendo a los jóvenes de su época a los que todo eso les pasa desapercibido. Sostiene que la gran cantidad de reglas que tienen que aprender les apartan de la contemplación y del conocimiento de un mundo tan maravilloso: desbordados por las penosas reglas de la sintaxis o atrapados en la agudeza expresiva de los dialécticos, no llegan nunca a alcanzar la verdadera realidad, o no lo hacen hasta la vejez.

Este pensamiento fue, dice Palmireno, el que le decidió a retirarse inmediatamente a su despacho para buscar en los diferentes autores indicaciones que pudiera utilizar en su obra. Así pues, el camino hacia la verdadera realidad también pasa por los autores clásicos.

Sin embargo, confiesa que pronto se dio cuenta de que esa tarea le exigía demasiado. También recurrió en busca de ayuda a los eruditos de otras especialidades, pero estos le rechazaron argumentando que se hallaban ocupados en trabajos más importantes como, por ejemplo, las traducciones de Galeno y Plinio. A pesar de que prometió elaborar una lista con los nombres de los profesores que le habían ayudado, también se negaron a ayudarle y a darle los nombres de algunos pájaros y peces. Palmireno aclara esto diciendo que tenían miedo de que él quisiera hacerles la competencia en su propio campo y robarles conocimientos. Esta reacción de sus temerosos colegas le hace reflexionar sobre las fronteras de su disciplina gramática.

54 «*Omnia admirandae voluptatis plenissimi occursabant.*» L. Palmireno, *Vocabulario del humanista*.

Él considera falso que sólo se cuenten dentro de la gramática los principios lingüísticos. La tarea de los gramáticos es, según él, conocer la denominación de todas las cosas. Además, el gramático debe entender cualquier tipo de texto escrito. Por lo tanto, Palmireno considera que su tarea como gramático consiste en transmitirle poco a poco a su alumno los nombres de todas las cosas para que, cuando crezca, pueda dedicarse inmediatamente al estudio de la realidad.⁵⁵

Al final del prólogo, trata detalladamente sus dificultades materiales, como por ejemplo, sus constantes cambios de puesto, dificultades que sólo él puede contrarrestar por medio de su resistencia, su talento y conocimiento de las lenguas latina y griega y su escrupulosidad. Sólo así le fue posible realizar su tarea «interpretis vel Grammatici» con todos sus medios «meditando, indagando, conferendo, et, si nihil aliud posset, diuinando».⁵⁶ Es significativo el hecho de que Palmireno también vea su tarea como gramático en un ámbito que está muy alejado de los principios gramaticales de la fonética y la sintaxis. Con esto, al igual que con su doctrina de los «Agibilia», se encuentra ya a mitad de camino hacia la práctica. Por eso, se sirve de la realidad para arremeter contra el seco estudio

55 «Hui alienum est a Grammatici munere rerum vocabula cognoscere? Age, quodnam est munus Grammatici? quatenam huic facultati constituis pomaeria? quos fines? quos terminos? audiisti ne illud. Grammaticus cur prima docens elementa vocatur? Cum sit qui scripti calleat omne genus.» Ibidem, praefatio.

56 Ibidem; con respecto a la situación financiera del gramático en el Siglo de Oro ibidem, cfr. L. Gil Fernández, *Estudios de humanismo y tradición clásica*, pp. 52 y sigs.; con respecto a la mala situación financiera de los gramáticos y sus escuelas en España desde el siglo XIII cfr. L. Gil Fernández, *Panorama social*, pp. 8-13, 20, 340 y sigs.; en lo referente a la despreocupación de los maestros de gramática jesuitas cfr. ibidem, pp. 273 y sigs., 277, 357 y sigs.; con respecto a la falta de mecenas cfr. ibidem, pp. 299 y sigs., 316 y sigs., 320; en lo referente a los gramáticos como profesores de universidad cfr. pp. 392 y sigs.

doctrinario de la gramática. También es esta la razón por la que entra en conflicto con los diferentes representantes especializados, por ejemplo, los de las ciencias naturales, que opinan que él investiga el mismo campo de la realidad que ellos, pues una investigación de la realidad también se puede hacer traduciendo a los autores clásicos.

Lo que es seguro es que Palmireno, subrayando la importancia de un saber práctico, se opone a una educación lejana a la práctica que se dedique demasiado a los estudios gramáticos de la literatura y de las lenguas dándoles espacio en el plan de estudios. Este celo educativo es también el blanco del pensador político Pedro Fernández Navarrete, quien en un discurso de 1619, valora de manera negativa las consecuencias de la expansión de la enseñanza fomentada por los gramáticos y los humanistas. Su propuesta consiste en cambiar completamente el estudio de la gramática, pues la comodidad de las escuelas gramáticas invita precisamente a comenzar a estudiar sólo para librarse de las preocupaciones de la vida de trabajo.⁵⁷ Sin embargo, una gran parte de los estudiantes, ya sea por falta de dinero o de talento, se quedan estancados al comienzo de sus estudios gramáticos y, a pesar de ello, reclaman su derecho a un cargo eclesiástico. No pudiendo ya, sin embargo, recibir la ordenación sacerdotal sin haber cursado más estudios, se convierten en estudiantes vagabundos, simulan ser sacerdotes o cometen otros delitos.

La razón de ello la ve Fernández en el libre acceso para todo el mundo a las instituciones educativas. A los hijos de los

57 Comienzan los estudios «a fin de eximirse con ellos de los cuidados y trabajos que tuvieron y profesaron sus padres.» P. Fernández Navarrete, Discurso XLVI. A lo que ayudaría también reformar algunos estudios de gramática, en: *Conservación de monarquías y discursos*, p. 541; el Licenciado Pedro Fernández Navarrete fue canónigo de la Iglesia apostólica del señor Santiago, capellán y secretario de sus majestades y altezas, consultor del Santo Oficio de la Inquisición; para lo que sigue cfr. *ibidem*.

agricultores y de los artesanos se les pone fácil el dejar de lado el arado y las herramientas y dedicarse al estudio de la gramática. Ciertamente, considera duro negarle a este círculo de personas la oportunidad de ganar prestigio por medio de las letras, pero, sostiene por otra parte, que hay que pensar en que el estado depende de personas que se dedican al servicio de las armas, a la agricultura y a la artesanía. Fernández consideraba indefendible el hecho de que en España, cuya extensión geográfica no era tan grande, hubiera entretanto treinta y dos universidades y más de cuatrocientos «estudios de gramática»⁵⁸

Su argumentación se orienta siempre hacia el estado, también allí donde él mismo contesta con posibles argumentaciones contrarias. A él, no le interesan el esplendor cultural o que sean muchos los que tengan una oportunidad de instrucción, sino la totalidad del estado. Así, hay quien le contesta, por ejemplo, que la difusión de la enseñanza ha caracterizado siempre a lo largo de la historia a los grandes gobernantes. Cuando responde a esto, Fernández demuestra tener poco entusiasmo por la enseñanza y un fuerte pensamiento estamental. Sostiene que en la misma medida en que las letras son necesarias para los gobernantes y para los que desempeñan cargos de responsabilidad, son superfluas para el simple soldado, quien simplemente debe obedecer y al que las letras vuelven melancólico ha-

58 La investigación actual confirma el gran número de instituciones educativas. Cfr. J. B. Avallé-Arce, *Dintorno de una época dorada*, p. 22; en lo referente a la historia de las universidades españolas cfr. también C. M. Ajo y Sainz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas*; R. L. Kagan, *Students and Society in Early Modern Spain*, pp. XXII, 82 y sig., 85; Felipe IV ordenó el 10.02.1623 una disminución del número de escuelas de gramática. Tenían que limitarse a las grandes ciudades. Cfr.: L. Gil Fernández, *Estudios de humanismo y tradición clásica*, p. 63; con respecto a la propaganda, quizás llevada a cabo por los intereses nobles, contra el latín y a favor de una mayor orientación hacia la práctica cfr.: L. Gil Fernández, *Panorama social*, p. 58; con respecto al excesivo número de los mal pagados servidores del estado al principio del siglo XVII cfr. *ibidem*, p. 74.

ciéndole asustarse de los peligros. Mientras que la fundación de las universidades en España tuvo su justificación después de las guerras contra los sarracenos, a Fernández le parece que ha llegado la hora de poner punto final a la expansión de las universidades y las escuelas de gramática.⁵⁹

Así pues, en sus conclusiones para la España de la época, Fernández presenta las consecuencias de la euforia instructiva iniciada y propagada por los humanistas. La expansión y alta consideración de las letras apoyadas conjuntamente por los gramáticos y los humanistas ha conducido, según él, a que haya un gran número de estudiantes descontentos y sin trabajo, que se han quedado estancados en el estudio de la gramática y ya no han pasado a estudiar teología o medicina. Se han quedado estancados en la gramática, es decir, la parte que para ellos, como futuros teólogos, es propedeútica y no les abre ninguna perspectiva de trabajo: argumentando igual que Palmireno, afirma que si no imparten clases de gramática, permanecen sin trabajo y sin función social. La autoconcepción humanista se encuentra aquí con la oposición de fuerzas sociales escépticas que no comparten ni su euforia por la enseñanza ni su culto a la erudición.

Ahora bien, también se refería a la sociedad la consideración que Nebrija hacía de la lengua como compañera del poder político o su enjuiciamiento de la lengua latina como medio de erudición y ciencia que también era compartido por Busto. Allí donde se trata como tema la interdependencia de la gramática, la lengua y la literatura nacionales, lo que importa también es el prestigio y el sentimiento de autovaloración de una sociedad. Así, Villalón quería responder con su gramática a una necesidad social, porque él esperaba crear con ella las condiciones idóneas para una literatura nacional. Tanto si, como él lo hace, se ve la gramática como condición previa para la literatura o,

59 «Poner raya á tantas fundaciones de universidades y estudios, y tantas de colegios.» Fernández de Navarrete, *Discurso XLVI*, p. 542.

como es el caso de Morales, se ve la literatura como condición previa para una lengua estilística y retóricamente perfecta o, al igual que Aldrete, se considera la interpretación literaria como la tarea original del gramático, en todos los casos, la gramática siempre se corresponde con una necesidad social o, al menos, se la incluye en un contexto general de la práctica social.

Desde la Antigüedad, cuando se le exigían al gramático unos amplios conocimientos generales para la interpretación de los poetas, la referencia a la realidad aparecía en un primer plano. Cuando Palmireno se plantea como meta descifrar la realidad, también quiere responder con su trabajo léxico a una exigencia de saber. Así pues, los gramáticos no ven de ningún modo su trabajo como una mera tarea teórica y ajena al mundo. Lo que tiene valor práctico para el lector son, sobre todo, los consejos sobre el modo de vida, así como las soluciones a cuestiones actuales que el gramático y educador extrae de la interpretación de los poetas, en forma de ejemplos o sentencias. Allí donde, sin embargo, quiere acercarse aún más a la práctica de su presente, va más allá del comentario y la interpretación de los poetas y, con el material que ha recopilado en sus lecturas, redacta libros propios. Ciertamente, es la «poetarum enarratio» la que forma su punto de partida, sin embargo, él le presta menos atención a la correcta comprensión de los autores utilizados que a la adaptación de sus premisas al contexto de sus propios planteamientos. Este desarrollo del gramático, condicionado por la acentuación de la práctica, conduce a un tipo de humanista que presentaré en el próximo capítulo. Este humanista, ciertamente, tiene de partida las mismas intenciones que el gramático, pero puede parecer tan alejado de él como Guevara lo estaba de Rúa.

4. El humanista

a) Crítica textual

El enfrentamiento de Rúa con Guevara¹ se puede tomar como ejemplo de la distancia que se había abierto entre los gramáticos y los humanistas incluso allí donde ambos estudian los textos clásicos. Mientras el gramático Rúa postula exactitud frente al autor antiguo y sus citas, al escritor Guevara parece interesarle, sobre todo, el mensaje y la posibilidad de utilizar el texto que tiene entre manos en el marco de su propio libro. El respeto frente al texto antiguo se abandona en favor de la utilidad en el contexto de un nuevo libro redactado por el propio humanista. Guevara, con su trato desenfadado de los textos clásicos, no es un caso aislado, sino, más bien, un ejemplo sintomático de un tipo de escritor que, aunque parte en sus obras de la lectura de los autores antiguos, no lo hace para hacerles justicia, sino para utilizar parte de ellos como elemento de construcción y ayuda para la argumentación en el nuevo contexto de un propio planteamiento en una obra propia.

Las explicaciones de Vives pueden mostrarnos las competencias que deberían caracterizar al crítico de textos. También son una muestra de que ya a principios del siglo XVI se constató la falta de una crítica textual consolidada. Estas explicaciones introducirán este capítulo, ya que, el trabajo con los textos formaba la base de la tarea de los escritores humanistas. En el primer libro de *De causis corruptarum artium* (1531), Vives constata que es cierto que se quiere seguir en todo a los antepasados de la Antigüedad, sin embargo, los que lo hacen se portan como niños si no tienen en cuenta la crítica textual del gramático. Esta crítica, continúa, había tenido en otros tiempos una gran importancia, cuando los gramáticos todavía poseían una formación extensa y multidisciplinaria y les eran familiares todos los géneros literarios. Entonces, eran capaces de enjuiciar quién era

1 Cfr. aquí cap. C 3.

el redactor de una frase concreta o de todo un libro basándose en la dicción, la forma y la clase de argumentación. Vives lamenta que tales gramáticos ya no estuvieran dispuestos en su tiempo a realizar tareas similares y que, además, los representantes de las demás artes superiores hubieran expulsado a los gramáticos de su colectivo. La inevitable consecuencia de esto es que, a partir de ahora, las peores obras se les atribuyan a los mejores autores sólo para conseguir para ellas el prestigio necesario y que a numerosas obras anónimas, sin pensarlo dos veces, se les coloque en la portada el nombre de un autor cualquiera.²

Tales libertades le parecen a Vives tanto más faltas de responsabilidad en cuanto que la transmisión mala y defectuosa hace necesaria una observación crítica de muchos textos. Para dejar esto bien claro, enumera numerosos ejemplos: así, según él, se dice que la Biblia que fue traducida de la Septuaginta al griego, había sido destrozada de tal forma con un puñal que algunas palabras no se podían ni siquiera leer; que los libros de Aristóteles y Teofrasto, cuando fueron encontrados, estaban carcomidos por las polillas y las cucarachas. De otros códices, se cuenta que estaban destrozados por el polvo y el amontonamiento, pero que, sin embargo, los mayores daños se los habían ocasionado los copistas por no disponer de ninguna formación especial. A menudo, habían sido monjas y otras mujeres las que habían copiado los libros para disminuir su pobreza. Por falta de atención, habían cometido numerosas faltas, las cuales fueron multiplicadas aún más por los copistas posteriores y, más tarde, por la impresión de los libros. Vives cree que gran parte de las faltas se debe a la ilegibilidad de los originales, la cual obligaba a los copistas a intentar adivinar el sentido primitivo. Si los copistas tenían poca instrucción, tales suposiciones, a menudo, no podían más que ser falsas. De esto,

2 J. L. Vives, *De causis corruptarum artium*, en: *Opera omnia*, t.6, pp. 44 y sig.

Vives extrae la consecuencia de que los textos menos falsificados son los que menos se han leído, estudiado y copiado en los últimos quinientos años, los que han permanecido sin ser tocados en un rincón de alguna antigua biblioteca.³

En vista de esta situación, Vives opina que urge todavía más una crítica textual basada en conocimientos gramáticos y detalla las bases y los criterios de los que debería partir esa crítica textual, convirtiendo al mismo tiempo sus modelos en una crítica a esos escritores que se ocupan sin cuidado y con una falsa generosidad de los textos antiguos: al hacerlo, afirma, no prestan atención al tiempo adecuado ni a las relaciones históricas, no tienen en cuenta cuándo vivió un escritor, cuáles son sus ideas, a qué escuela pertenece, de qué prestigio goza, de qué forma y en qué lengua escribió, si considera personalmente todas las afirmaciones que escribe como ciertas o, por el contrario, introduce en su texto varias personas con opiniones diferentes, cómo suele expresar sus intenciones, en qué lugar habla, en qué tiempo, a qué personas les habla y, finalmente, si habla en serio o en broma. Vives explica lo que debe entenderse bajo cada una de estas acusaciones, expresadas aquí de forma comprimida y que se remontan, en parte, al «*aptum*» postulado por Quintiliano para la retórica.

Así, de la falta de atención a las relaciones temporales, se deriva el hecho de que se convierta a todos los autores en contemporáneos o que se tenga a los más antiguos por modernos y que, por ejemplo, se vea a San Jerónimo como predecesor de Aristóteles. Si no se tiene en cuenta que la opinión del autor no tiene porqué identificarse con la de sus personajes, se llegará a la conclusión de que todo lo que escriben Terencio u otros escritores de comedias y tragicomedias, o lo que escriben Platón

3 Ibidem, pp. 45 y sig.; también Cicerón se quejaba en su época de que los libros griegos tenían menos faltas que los latinos, porque los ignorantes se ocupaban más con el latín que con el griego. Cfr. *ibidem*, p. 46; para lo que sigue cfr. pp. 46 y sig.

y Cicerón en sus diálogos, debe ser entendido como la opinión de los autores y cuando en el libro bíblico de Salomón hablan los locos y los ateos, se creará que se está oyendo al propio Salomón. Puesto que los malos críticos de textos, al fin y al cabo, tampoco tienen en cuenta la situación en la que se produce una afirmación, se les escapa que cuando Cicerón apelaba en el foro a los sentimientos y las pasiones del pueblo, tenía que argumentar de forma muy distinta que en la exacta presentación de pruebas de sus obras filosóficas. Se les escapa que Sócrates les decía a los sofistas muchas cosas en broma que, por tanto, no deben ser tomadas en serio y que la Biblia utiliza a menudo parábolas que no pueden ser tomadas al pie de la letra. Por otra parte, sostiene que quien no se esfuerce en averiguar de qué prestigio gozan los autores concretos en los diferentes campos del saber confiará en todos por igual. Le bastará que una obra esté escrita e impresa para no dudar de su credibilidad. En cuestiones de moral, utilizará de la misma manera a autores paganos y cristianos, querrá confirmar las tesis de un peripatético con las de un estoico y las del estoico con las de un epicúreo. Vives rechaza tal eclecticismo de la misma manera que rechaza que se enjuicie una obra apresuradamente y sólo con echarle un vistazo, pues, si se hace eso, se juzga la totalidad por la impresión positiva o negativa que causa una sola parte de la obra y no se tiene en cuenta que una falta en el detalle no tiene por qué disminuir la calidad del todo. Si se partiera de tales «pre-juicios» (*praeiudicium*), permanecerían cerrados valiosos ámbitos de la literatura y la ciencia.⁴

Lo que realmente quería Vives con sus explicaciones era esbozar un programa para la crítica textual. Esto es al menos lo

4 Ibidem, pp. 47 y sig.; en lo que respecta al «*praeiudicium*» cfr. F. Schalk, *Praejudicium im Romanischen*; con respecto al significado del pre-juicio en la comprensión cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, pp. 261 y sigs.

que anuncia en el título.⁵ Sin embargo, este programa se le escapa de las manos y pasa a expresar su pesar por el hecho de que, en su época, no hubiera críticos de textos capaces y formados en la gramática que no repitieran los errores de los copistas, sino que los descubrieran y los corrigieran. Cuando subraya el valor que la gramática tiene para la crítica textual, está entendiendo ésta última como una disciplina gramatical. De hecho, la crítica de textos de autores clásicos no es más que la forma moderna de la «poetarum enarratio», la cual era desde Quintiliano un componente fijo de la gramática.

En la argumentación de Vives, hay un segundo punto que parece tener una especial importancia. Él se propone, ciertamente, esbozar un programa para la disciplina científica de la crítica textual, una disciplina, por tanto, cuya meta es confrontarse de forma crítica con los textos transmitidos desde la Antigüedad y el cristianismo y también editarlos. Sin embargo, su argumentación también le lleva a censurar al mismo tiempo la elaboración inadecuada por parte de los críticos de los textos clásicos y la actitud inadecuada que se adopta frente a dichos textos. Así, la censura que Vives hace del falso tratamiento crítico-textual de los textos clásicos se convierte al mismo tiempo en censura del tratamiento acrítico de dichos textos por parte de algunos colegas humanistas, como Guevara, al que Vives podía estar refiriendo.

b) Teoría de la Antigüedad y práctica de la Modernidad

La relación con la Antigüedad es lo que caracteriza al humanista y no importa si reelabora textos antiguos de forma crítica, los publica de nuevo, los traduce, hace recopilaciones de sentencias clásicas o debate cuestiones de actualidad tomando como referencia las autoridades de la Antigüedad. El humanista puede, por una parte, investigar sobre la Antigüedad y de tal

5 «Totius item artis criticae regulae breviter ac dilucide exponuntur.» J. L. Vives, *De causis corruptarum artium*, p. 44.

forma que consiga formarse una imagen lo más objetiva posible de ella. Por otra parte, también puede interesarse, sobre todo, por las cuestiones de su propio presente y solamente buscar en la Antigüedad las soluciones a los problemas. En este último caso, corre fácilmente el peligro de no afrontar la literatura clásica de la forma que Vives desea en su programa de crítica textual. En el primer caso, es casi seguro que realizará una crítica textual sensata con la sólida base del gramático bien instruido. Sin embargo, se convertirá en el blanco de la sátira de Saavedra Fajardo sobre el humanista ajeno al mundo y sumergido en los lejanos problemas de la Antigüedad.

El humanista que vanamente gasta sus años en leer medallas, piedras antiguas, visitar ruinas y fragmentos de edificios y en averiguar con la lección de varios manuscritos si Cadmo usaba esarpines y si en los convites de Alejandro se sirvieron visnagas, es un desgraciado bufón de la vida.⁶

Fajardo critica aquí la falta de utilidad y la falta de referencia a la vida práctica. Su rechazo a un estudio humanista de la Antigüedad sin utilidad personal, que procede de mediados del siglo XVII, ya evaluaba de forma retrospectiva la evolución del humanismo. Este rechazo encuentra un paralelismo en el punto de vista teológico-cristiano tradicional, que rechaza la ocupación con temas mundanos del saber si no son útiles al mismo tiempo para la salvación personal del alma. Lope Alonso de Herrera también sostenía esta opinión en el discurso de apertura de curso que pronunció en 1530 en Alcalá.

F. Rico afirma que este discurso fue pronunciado en tan buen latín e invirtiendo tan correctamente los tópicos laudatorios típicos de los discursos de apertura que sólo se trató de un ataque simulado y sin especial seriedad, que se correspondía con el extendido ejercicio escolástico de discurso y contra-

6 Saavedra Fajardo, *República literaria*, pp. 50 y sig.

discurso. Esto se pone especialmente de manifiesto cuando Herrera invierte el tópico de que sólo su saber es el que libera al hombre de su primitivo salvajismo y aislamiento y afirma que son precisamente los representantes de la erudición los que tienden hacia el autoaislamiento, que Platón, por ejemplo, se encerraba en la Academia, Aristóteles se refugiaba en su Liceo y los poetas evitan la compañía y sueñan con la soledad de la montaña y el bosque.⁷ Está claro que de lo que se trata aquí es de una inversión de la interpretación de la estancia en el campo, alabada tan a menudo y tan necesaria para los estudios.

Esto es un buen ejemplo de que Herrera, en el celo de la lucha retórica, va a veces más allá de lo que puede defender en serio. Él mismo también lo admite en su dedicatoria.⁸ Sin embargo, en la misma dedicatoria también precisa en qué consiste el propósito de su discurso. Puesto que la dedicatoria va dirigida a una alta personalidad con gran responsabilidad en la Universidad de Alcalá, se puede suponer que Herrera no se permite en ella ningún juego retórico o superficialidad, sino que expone unívoca y comprensiblemente cómo debe entenderse su discurso. Este escrito se puede valorar, por tanto, como una información fidedigna con respecto a la intención del discurso. Herrera aclara en él que supone que existe una clara jerarquía en la que la teología domina sobre las artes liberales. Esto es lo que él quería dejarles claro a aquellos que estaban tan fascinados por las artes liberales que desplazaban la teología a un segundo plano. Al mismo tiempo, también acentúa, sin embargo, que no desea ser contado entre los que rechazan todas las artes liberales en favor de la teología. Para ello, repite de nuevo el tan

7 F. Rico, «*Laudes litterarum*»; *Humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance*, pp. 41-44.

8 L. Alonso de Herrera, *Oratio habita in academia complutensi die sancti Lucae*, Epístola, p. 9; Lope Alonso de Herrera era hijo del humanista Hernando Alonso de Herrera, quien enseñó retórica y gramática en Salamanca y Alcalá. Pasó un tiempo en Italia. Para lo que sigue cfr. *ibidem*, Epístola.

manido argumento de la primacía de los estudios religiosos sobre los profanos. No se trata de un ataque simulado o una exageración, sino del punto de vista de Herrera.

Partiendo de este punto de vista, mostraré a continuación que Herrera, al sostener precisamente la primacía de la teología, les puede reprochar a los estudios profanos de la Antigüedad la misma falta de utilidad y el mismo alejamiento de la vida que ya atacaba Fajardo. Frente al saber religioso, el saber profano no puede más que aparecer como estéril y como sabiduría de los ignorantes,⁹ pues la teología puede mostrar el camino hacia la salvación personal en el más allá y hacia la correcta actuación en la vida terrenal.¹⁰ Esta posibilidad no la ofrece la gramática: «At caste docet loqui grammatica et recte, doce me quaeso non loqui caste, sed vivere caste: non loqui recte, sed uiuere recte.»¹¹ Sin embargo, no sólo es la ciencia profana de la gramática la que debe orientarse hacia la práctica y hacia la utilidad personal, sino que también tiene que hacerlo la propia teología, proporcionando no teorías sobre el cielo, sino el cielo mismo.¹²

Si la práctica y la utilidad son tan importantes, no es de extrañar que el principal reproche que Herrera puede echar en cara a un ámbito del saber sea el de la inutilidad privada y pública. Esto es precisamente lo que critica no sólo en los eruditos que encaminan su quehacer hacia la Antigüedad, sino también en los propios eruditos de la Antigüedad. Ellos, por ejemplo Aristóteles, Cicerón, Solón, y Licurgo, se refugian en la soledad cuando el estado se encuentra en dificultades y no tienen, por tanto, ninguna utilidad pública.¹³ No sólo traicionan a su pro-

9 «Hoc est quod nos sapientiam stulti uocamus.» Ibidem, p. 115; «Sapientia enim haec humana et sterilis et pestilens est.» Ibidem, p. 156.

10 Ibidem, penúltima página del texto.

11 Ibidem, p. 151 (según el propio cómputo de páginas).

12 «Coelum inquam da tu mihi, non eam quae de coelo doctrina est.» Ibidem, p. 153 (según el propio cómputo de páginas).

13 «Hos ergo non appellet quos desertores, si prodesse suis poterant, infoelices si non poterant, cur non datis operam patriae periclitanti, cur non

pio estado, sino que también se traicionan a sí mismos: de la misma forma que su sabiduría no le sirve de nada a la causa pública, tampoco les sirve de nada a ellos, ya que los eruditos permanecerán pobres, insomnes, sin gloria y olvidados.¹⁴

Herrera también expone dos casos concretos de cómo hay que imaginarse esta erudición inútil y triste, lejana del mundo y de la fuente de la doctrina cristiana de la gracia. En el prólogo, cita como ejemplo a aquellos que imitan tan celosamente a Cicerón, quienesque parecen esconderse tras la protección de su nombre y sus trabajos no llegan a ser más que meros comentarios.¹⁵ Más tarde, en el propio discurso, se encuentra un segundo ejemplo. Narra el triste destino de un mal orador que, presumido como es, se considera superior a Cicerón, Tito Livio, Séneca o Quintiliano, pero que necesita más de quince meses para componer un discurso tomando cosas de Cicerón, Tito Livio, Plinio y Quintiliano y para esparcir por él versos de Plauto, Virgilio, Horacio y Marcial o de autores griegos. Él, continúa Herrera, elabora su texto con gran esfuerzo, lo pule estilísticamente, lo aprende de memoria, lo declama y, el día señalado, lo pronuncia con voz temblorosa ante un público desinteresado.¹⁶

Este orador es, al igual que el admirador de Cicerón, un ejemplo típico de que la mera veneración e imitación de la Antigüedad no tienen para él sin sentido. A ellas, debe añadirse el interés y la utilidad individuales. Para Herrera, que ve la teología como la ciencia más alta, el interés individual consiste en la salvación personal del alma y en la utilidad ética a las cuales no contribuye un estudio absorto de la Antigüedad. También los humanistas españoles y los representantes de las letras humanas en el Siglo de Oro, que se veían obligados a legitimarse

aedestis ciuibus tumultantibus, cur in ocia uos et in angulos obtruditis?»

Ibidem, p. 121 (según el propio cómputo de páginas).

14 Ibidem, pp. 138-144 (según el propio cómputo de páginas).

15 Ibidem, epístola.

16 Ibidem, pp. 55-58 (según el propio cómputo de páginas).

frente a los poderosos representantes de la Iglesia y la teología, una y otra vez, exigían utilidad ética y aplicabilidad a la vida práctica.

Junto a esto, no se debe olvidar que también en el pensamiento teológico de España existía desde el siglo XIII una tendencia teórica a la que se le oponía desde el siglo XV la doctrina de los observantes, la cual había sido resumida anteriormente por Bonaventura en el *Itinerario* y que era de orientación práctica. Ésta experimentó precisamente entre 1490 y 1500, de forma simultánea al surgimiento del humanismo, un momento culminante.¹⁷ Con ella se correspondía esa concepción pedagógica del escritor que no sólo quería transmitir valores ascéticos, sino también principios de la revelación y de la moral cristianas. Entre sus seguidores, se puede contar a Arias Barbosa, Juan de Sobrarias y Diego Ramírez de Villaescusa. Frente a ellos se encuentran, entre otros, los humanistas italianos con una mayor orientación ascética, como por ejemplo, el milanés Pedro Mártir.¹⁸ Por lo tanto, el humanista español podía extraer la orientación hacia la moral y la utilidad en la vida personal de una teología de su tiempo que también se orientaba hacia la práctica. Así, podía apoyarse en esa teología con la que unía además la vuelta a las fuentes textuales, la idea de progreso, el conocimiento de lenguas extranjeras, la idea de la dignidad humana, la importancia del estudio, así como el reconocimiento del propio yo y el ideal de su perfeccionamiento.¹⁹ La influencia mutua entre humanismo y teología pudo repercutir, sobre todo, en el hecho de que se contemplara la Antigüedad más como una finalidad para la utilidad personal que por sí misma y que, por tanto, Vives tuviera que quejarse de la falta de buenos críticos de textos. Sin embargo, se iría demasiado lejos si se quisiera sa-

17 M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, t. 2, p. 42.

18 *Ibidem*, pp. 48 y sigs.

19 *Ibidem*, pp. 59-61; en lo que respecta a la significación del protestantismo cfr.: C. Larquié, *Le protestantisme en Espagne au XVI^e siècle*, pp. 155 y sigs.

car de ello la conclusión de que la España humanista no contribuyó al Renacimiento más que con tratados morales y no hizo ninguna aportación esencial para la edición de textos antiguos o sobre la historia de la filología clásica en general.²⁰

La Iglesia católica también tenía una gran influencia en otros países románicos. Así, no es de extrañar, como ya demostró P. O. Kristeller, que entre los humanistas italianos también tuviera una gran importancia la orientación hacia la práctica y la moral.²¹ Kristeller califica como descriptivo el pensamiento ético que estaba empezando allí donde un autor describe con ejemplos las formas de comportamiento de sus contemporáneos, o debate rasgos característicos generales de las costumbres contemporáneas. El pensamiento ético se convierte en normativo cuando un autor da normas, por ejemplo, como educador. Sin embargo, ese pensamiento nunca se encuentra en oposición a la doctrina cristiana y se mueve a menudo en la tradición de las traducciones latinas de la *Ética*, la *Política*, la *Retórica* y la *Económica* de Aristóteles, que venían siendo utilizadas desde el siglo XIII como lectura escolar. Entre ellos, era precisamente el libro de la *Retórica* el que ofrecía para numerosos otros autores un material que se recopilaba de nuevo en forma de adagios, biografías, cartas, diálogos y pequeños tratados. Kristeller cree que es en estas formas literarias donde se unen la reflexión moral de la incipiente Edad moderna y la corriente del humanismo.

Al igual que lo hace A. Buck, se podría designar como moralística todo el complejo temático en el que se pregunta por el carácter, las formas de comportamiento, las vivencias, el ser y la

20 Cfr., p. ej., M. Dolores de Asís, *Hernán Núñez en la historia de los estudios clásicos*; J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship* t. 2, pp. 157 y sigs.; T. S. Beardsley, *La traduction des auteurs classiques en Espagne de 1488 à 1586, dans le domaine des belles-lettres*, pp. 51-64.

21 Para lo que sigue cfr.: P. O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, t. 2, pp. 30-84.

apariencia del hombre y caracterizar con ello los debates humanistas sobre la práctica de la vida como un estadio previo de un tipo de literatura que se desarrollará más adelante.²² Kristeller caracteriza el complejo temático de forma parecida a como lo hace Buck, nombrando cuestiones sobre la forma de estado, sobre la educación, sobre el comportamiento de los príncipes, los gramáticos, los monjes, las mujeres o los cortesanos, sobre el sentido de la nobleza, el significado del amor, la oposición entre la vida activa y la contemplativa o sobre la consideración de la «conditio humana» en vista a las vicisitudes de la vida.²³ Pese a su carácter aparentemente abstracto, todos estos temas se refieren de forma muy concreta a la práctica de la vida del autor y del lector. Así pues, la referencia práctica en la elección de los temas es una característica del humanismo europeo. Lo característico para España es, y esto ya lo hemos visto hasta ahora, la elección y ampliación de los temas en sí. Ha quedado claro lo intensivamente que los humanistas españoles tematizan cuestiones de moral y de comportamiento práctico en su propio tiempo cuando las debaten recurriendo a las disyuntivas de la Antigüedad, como son ocio y trabajo, mundo y soledad, corte y campo, armas y letras; cuando reflexionan sobre la significación del saber, la erudición y la sabiduría; o cuando tratan como

22 A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, p. 14; es digno de consideración el hecho de que A. Buck se pueda apoyar para su valoración en W. Dilthey el cual, como filósofo vital, debió interesarse en especial por ese tipo de temática; cfr. *ibidem*, p. 14, nota 25; en lo referente al ámbito italiano cfr. los *Libri della famiglia* de Alberti que no son entendidos como una contraimagen ideal de una realidad corrupta, sino como «ein praxisbezogener Versuch, für Gegenwartsprobleme konkrete Lösungen vorzuschlagen.» [un intento de orientación práctica para proponer soluciones concretas a problemas actuales] A. Buck, *Ökonomische Probleme in den «Libri della famiglia» des L. B. Alberti*, p. 124; con respecto a la orientación del pensamiento humanista hacia la actuación cfr. también: A. Buck, *Die Ethik im humanistischen Studienprogramm*, pp. 153 y sigs.

23 P. O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, t. 2, pp. 55-80.

tema los libros que utilizan o escriben, el lector del que dependen, la gramática y sus tareas o los mismos humanistas.

Los humanistas entendían y practicaban la filosofía moral en este sentido, como una de las especialidades que pertenecían al canon de los «*studia humanitatis*». El propio concepto de «*studia humanitatis*» parece haber sido utilizado por autores romanos clásicos, como Cicerón y Aulo Gelio, en el sentido de una educación libre y literaria. Además, en Cicerón, «*humanitas*» es la base de la comunidad de derecho y significa comportamiento digno del hombre y discurso bello en la forma. Cuando esto último se refleja en formas refinadas de vida y de expresión, la «*humanitas*» es sustituida, según Cicerón, por la «*civilitas*».²⁴ El término de «*studia humanitatis*» fue utilizado por primera vez en la época moderna por eruditos italianos de finales del siglo XIV. Más tarde, en círculos universitarios italianos del siglo XV, se convirtió en el canon de disciplinas claramente definido de los «*studia humanitatis*» con gramática, retórica, historia, poesía y filosofía moral. El representante de estas especialidades se llamaba en italiano «*humanista*» y se servía del nombre de sus disciplinas para su actividad de la misma forma que lo hacían el «*jurista*» y el «*artista*».²⁵ La palabra italiana para designar a los humanistas es muy poco utilizada en el Renacimiento. Por eso, es digno de consideración el hecho de que uno de los escasos primeros testimonios se pueda encontrar en una traducción al italiano de la *Silva de varia lección* (1540) de Pedro Mejía, impresa en Venecia en 1544. En el primer libro, se dice de Jaime Pontanus que es un «*varon doctissimo en lectras de humanidad*». Esta expresión es reproducida por el traductor italiano Mambrino Roseo como «*grande humanista*». La traducción francesa de la expresión de Mejía reza «*grand*

24 J. Niedermann, *Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, pp. 30 y sig.

25 P. O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, t. 1, p. 17; cfr. también P. O. Kristeller, *Der italienische Humanismus und seine Bedeutung*, p. 9.

humaniste». Esa traducción fue realizada en 1552 por C. Gruget y no en 1539 como da a entender el frontispicio y constituye el primer testimonio de la palabra en francés.²⁶ Ya hemos visto una utilización temprana de la palabra «humanista» en el título de la obra de Lorenzo Palmireno *Vocabulario del humanista* (1575).²⁷ También es utilizada de muy diferentes maneras por Céspedes en el año 1600 y por Pérez de Montalbán en el año 1635.²⁸

Se ha destacado a menudo la importancia que tiene precisamente la filosofía moral en el canon de materias de los «studia humanitatis».²⁹ Sin embargo, nos parece que hay que prestarle una especial atención al hecho de que un importante criterio de diferenciación entre gramáticos y humanistas se encuentra en la

26 A. Campana, *The origin of the word «humanist»*, pp. 64 y 70; en lo referente a la palabra francesa cfr. F. Schalk, *Zur Bedeutungsgeschichte von «humanité»*, pp. 224 y sigs.

27 Cfr. aquí, cap. C 3.

28 Con respecto a Céspedes cfr. aquí, cap. C 4 c; Pérez de Montalbán designa a Agustín Collado al mismo tiempo como «gran Filósofo y Poeta Lirico, y Comico»: J. Pérez de Montalbán, *Para todos*, p. 276 r.; también dice que el padre agustino Ioseph de la Madre de Dios era al mismo tiempo «Predicador, Teologo, Humanista». Cfr. *ibidem*, p. 283 v.

29 A. Buck siempre ve tras la crítica filológico-histórica de Budé un propósito educador como aspiración práctica: A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, p. 186; H. Rüdiger hace referencia a la frase de L. Bruni según la cual los «studia humanitatis» llevan ese nombre porque perfeccionan a los hombres y les hacen agradables: H. Rüdiger, *Die Wiederentdeckung der antiken Literatur im Zeitalter der Renaissance*, p. 526; E. Garin señala que Petrarca pone sus estudios literarios al servicio de la educación del hombre que debe hacerse consciente de sí mismo y de su situación en el cosmos: E. Garin, *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik*, t. 1, p. 32; G. Müller, en su amplia presentación de la pedagogía cristiana y mundana del Renacimiento italiano, parte del ideal de vida y de la visión del mundo y ve los «studia humanitatis» clasificados de acuerdo con la organización moral de la vida y sus fundamentos religiosos: G. Müller, *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance*.

citación explícita y el valor de la filosofía moral. En el gramático, que lo que tiene que hacer es enseñar la lengua e interpretar a los poetas, el valor moral ya había jugado siempre un papel importante, por ejemplo, en la elección de los autores modelo, pero nunca se había situado explícitamente en un primer plano. Cuando los humanistas citan la doctrina moral, no solamente la tratan al final como una condición previa y sobrentendida. Es cierto que no quieren prohibir la dedicación a la lengua o a los textos antiguos, pero sólo le conceden un sentido si promete una utilidad práctica. Ya no observan la Antigüedad como un fin en sí mismo, sino como un medio con una finalidad práctico-moral.

Por eso, utilizan la literatura clásica como colección de materiales para sus debates, los cuales están orientados hacia el presente. Incluso aunque contemplen la calidad de la literatura y del pensamiento clásicos como modélicos y recurran a ellos una y otra vez como un ejemplo a imitar en el presente, sigue siendo la Antigüedad la que debe servir al presente, de la misma forma que el tan citado gigante debía servir al enano que llevaba sobre sus hombros.³⁰ Queda claro, por tanto, que la mayoría de los humanistas, ante la alternativa entre «antiqui» y «moderni», habían tomado partido por la literatura moderna, sobre todo, porque ésta elegía entre los materiales de la Antigüedad y recopilaba para la vida moderna aquello que era más importante para sus cuestiones de presente, es decir, aquello que se podía amoldar mejor a las necesidades del lector del presente, al cual, al fin y al cabo, tenía que servir. Junto a eso, la conciencia temporal que puede diferenciar entre el interés del lector moderno y el antiguo es el resultado, por una parte, de una conciencia de progreso en la historia que era compartida

30 Con respecto a la metáfora del enano que está sentado sobre los hombros del gigante: A. Buck, *Aus der Vorgeschichte der Querelle des Anciens et des Modernes im Mittelalter und Renaissance*, pp. 527 y sigs.

por muchos humanistas³¹, pero, por otra, también es el resultado de esa instrucción retórica que siempre toma en consideración la diversidad de las situaciones del escritor o hablante y del lector u oyente. La consideración de la Antigüedad y la Modernidad, es decir, la decisión en la vieja disputa entre «antiqui» y «moderni»³², también depende, por lo tanto, de la función que se le asigne a la literatura en general. En ello, naturalmente, no sólo influye la orientación hacia la práctica, sino también, entre otras cosas, la valoración de la literatura cristiana frente a la clásica y pagana, la consideración de la historia como progreso o como desintegración constante y, finalmente, la identificación con el presente político o la huida ante él.³³

También es la idea de progreso y la identificación con el presente político, cultural y social lo que determina la *Ingeniosa comparación entre los sabios antiguos y presentes: en la qual se disputa quando ouo mas en todas las sciencias y artes* escrita por Villalón en 1539.³⁴ En este diálogo, se rebate con un contra-

-
- 31 J. A. Maravall ve el pensamiento progresista en el hecho de que los humanistas tempranos ya pronto se cuentan entre los clásicos; en que los autores modernos son más favorecidos que los antiguos; en que desde la Antigüedad se ha llevado a cabo una acumulación de saber que se utiliza como base y que supone una evolución encaminada hacia la perfección y en que cada vez se acelera más: J. A. Maravall, *Un humanisme tourné vers le futur; Littérature historique et vision de l'histoire en Espagne au XVI^e siècle*, pp. 337-348; cfr. también J. A. Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*.
- 32 En lo referente a la historia de este enfrentamiento desde la Antigüedad cfr.: H. R. Jauss, *Antiqui/moderni (Querelle des Anciens et des Modernes)*, pp. 410-414.
- 33 Esto ya lo puso de relieve A. Buck para Italia: A. Buck, *Die «Querelle des anciens et des modernes» im italienischen Selbstverständnis der Renaissance und des Barocks*, pp. 12 y sig., 16 y sig., 24.
- 34 Con respecto a esto cfr. K. Kohut, «*Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*». *Aufnahme und Kritik der antiken Tradition im spanischen Humanismus*, pp. 217-243; cfr. también J. A. Maravall, *Antiguos y modernos*, pp. 594-598.

discurso un discurso que alaba la Antigüedad criticando la actualidad. Ese contradiscurso, en el que se presentan las ventajas de las condiciones de vida del presente, se plantea como meta demostrar que en la actualidad la gente es, por fuerza, más lista que en cualquier tiempo pasado y da ejemplos de la excelencia del presente.³⁵ Así, afirma que las condiciones de vida de los hombres eran antes más fáciles y el público menos exigente.

Por ejemplo, cuando se contaba de Orfeo que con su arpa había podido cautivar a las fieras salvajes de las montañas lo que se quiere decir es que su oratoria bastaba para cautivar a oyentes bárbaros e ignorantes. Sólo lentamente la gente había empezado a reunirse en ciudades y estados y a inventar las disciplinas del saber. Puesto que los conocimientos, al igual que las virtudes, habían crecido con el tiempo, se debía suponer que en las letras el presente era superior a la Antigüedad. Esto también lo demuestra una mirada a países como Italia, Francia, Alemania, Flandes, Inglaterra, Holanda y, en especial, España con sus extraordinarios juristas, teólogos, médicos, filósofos, predicadores y «rectóricos y sabios en la lectura humana, consumados en las lenguas latina, griega y hebrea.»³⁶ Precisamente el actual emperador, Carlos V, supera a todos los conocidos en la Antigüedad. Como explica Villalón, lo mismo se puede afirmar de las ciencias y de las artes, de la moral y de las costumbres, de los vestidos y de la cortesía. Hace responsable a la imprenta del progreso que posibilitaba que los libros encontrarán difusión en su época en una forma de fácil lectura y exactitud que era desconocida en la Antigüedad.³⁷

35 C. de Villalón, *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*, pp. 156 y sig.

36 *Ibidem*, p. 164.

37 «Pues quanto excedemos a los antiguos en auer hallado tanta perfección y polidez en las emprentas de Italia, Basilea y Francia, y en España, Alcalá.» *Ibidem*, p. 180; «Aquella perfección y corrección de los libros, con tantos colus, comas, paréntesis, acentos, puntos y cesuras, en tanto que casi nos dan á entender las escripturas sin preceptor, y vereys aquellos li-

El estudio de la Antigüedad - contra el cual polemiza un autor como Fajardo cuando se vuelve demasiado ajeno al mundo y demasiado teórico y que, desde otro punto de vista, también criticaba Herrera cuando, en unión con las artes liberales, distraía al particular de la religión y la moral en la práctica de la vida - aparece relativizado por Villalón debido a las ventajas del presente frente a la Antigüedad: estas ventajas son tantas, que una dedicación a la Antigüedad, ajena al mundo y lejana a la praxis, carece de sentido. Así, en la disputa entre «antiqui» y «moderni», de la toma de partido de Villalón por los Modernos se puede concluir que el estudio de la Antigüedad sólo merece la pena si tiene una utilidad práctica para el presente. El reproche de Fajardo de que el humanista es ajeno al mundo o la crítica a Herrera de que huye de su responsabilidad frente a la sociedad cuando se retira al campo, no pueden aplicarse al humanista que quiere escribir discusiones útiles sobre el comportamiento y la práctica social.

c) Humanismo como especialidad

Parece ser que el concepto de humanista se extendió mucho a lo largo del siglo XVI. Baltasar de Céspedes cita algunas acepciones de la palabra que, según su punto de vista, son falsas. Así, dice que la designación de «humanista» se les aplicó a muchos que no la merecían. Se les asigna de manera falsa a aquellos que conservan en su memoria numerosos versos de poetas, o a aquellos que enseñan de manera especialmente elegante la lengua latina o se han familiarizado un poco con el griego.³⁸ Por lo tanto, no sólo existe inseguridad sobre el significado correcto de expresiones como «letras de humanidad» o

bro de las empressas antiguas tan corruptos, mendosos y deprauados, que casi sus auctores, si resucitassen, no conoscerian ser aquellos sus trabajos y obras.» Ibidem, p. 181.

38 B. de Céspedes, *Discurso de las letras humanas, llamado «El Humanista»*, pp. 3 y sig.

«humanista», sino que ni siquiera se sabe a qué amplitud del saber se refiere el nombre de «humanista». Baltasar de Céspedes quiere corregir esta falta en su *Discurso de las letras humanas llamado «El Humanista»* (1600). En él quiere dar respuesta a las siguientes preguntas: «¿Qué es lo que profesa aquél que llamamos Humanista? ¿Qué partes tiene su facultad?»³⁹

Al parecer, Céspedes se ve a sí mismo como una especie de sistemático de la ciencia. Manifiesta que en todas las facultades y ciencias es de gran utilidad disponer de una descripción general en la que se mencionen de forma sumaria las disciplinas secundarias y que sirvan de apoyo. Así, el autor también considera que su propósito es hacer una pequeña descripción de lo que se designa normalmente como «Humanidad» o «Letras Humanas». Una mirada a su carrera profesional demuestra que él estaba ampliamente capacitado para hacerlo. Primero, dirigió escuelas de gramática en Salamanca; más tarde, y gracias a la recomendación de Fray Luis de León, enseñó retórica en la universidad de dicha ciudad y después se hizo cargo de la cátedra de gramática latina a la que se añadió más tarde un puesto como profesor de griego. Sus obras completan y acompañan su enseñanza académica y nos han llegado en parte sólo por medio de los apuntes de sus estudiantes. Finalmente, debido a su matrimonio, también estaba estrechamente unido a un importante maestro académico de la retórica: se casó con la hija de Francisco Sánchez de las Brozas.⁴⁰

Hay que tener en cuenta que él no concibe al humanista como escritor independiente, que, al igual que Guevara, Sepúlveda o A. de Valdés, cumple su tarea principal en el servicio

39 Ibidem, pp. 2 y sig.

40 En lo referente a su biografía cfr. G. de Andrés, *El maestro Baltasar de Céspedes, Humanista Salmantino, y su «Discurso de las letras humanas»*, pp. 9-148; cfr. también G. Espino Gutiérrez, *El maestro Baltasar de Céspedes*, pp. 249-281. Ambos estudios parten principalmente de archivos universitarios y actas de reuniones de facultad.

diplomático o en el servicio eclesiástico. Su imagen del humanista tiene rasgos fuertemente académicos y está marcada también por las características del gramático. Al fin y al cabo, fue redactada por Céspedes en la época en la que era maestro de gramática. Su pintura del humanista también está fuertemente marcada por el deseo del gramático de hacer más atractiva la propia disciplina poniéndole la etiqueta de moderna y enriqueciéndola con disciplinas de apoyo. Es conocido que Céspedes se pronunció en varias ocasiones a favor de una reforma del estudio de gramática.⁴¹ Debemos presentar su texto de una forma más explícita, ya que muestra cómo un representante universitario de la gramática quiere incluir la recién llegada corriente del humanismo dentro de un canon de disciplinas. Al igual que Quintiliano divide la gramática en un ámbito lingüístico y otro dedicado a la interpretación de textos, Céspedes también divide el campo de los humanistas en una parte dedicada a la lengua y otra que tematiza el conocimiento de las realidades y las ficciones que son necesarias para la comprensión y la redacción de obras literarias.

A la primera parte pertenece, en primer lugar, la comprensión de la lengua y, en segundo lugar, la observación de la lengua con la ortografía, la prosodia, la etimología y la sintaxis. Finalmente, el tercer ámbito lingüístico, la utilización de la lengua, que se compone del escribir y el hablar, del verso y la prosa, comienza con la imitación de los autores clásicos.⁴² La segunda parte de la disciplina humanista no se refiere a la lengua, sino a los objetos en sí. También ésta presenta una división tripartita. A ella pertenecen, en primer lugar, el conocimiento de las circunstancias reales de la historia, el conocimiento de las

41 Con respecto a sus esfuerzos por superar las desventajas de la gramática de Nebrija para la enseñanza cfr. G. de Andrés, *El maestro Baltasar de Céspedes*, p. 171.

42 B. de Céspedes, *Discurso*, pp. 5 y sig. Céspedes habla de «inteligencia del lenguaje», «razón del lenguaje» y «uso del lenguaje».

circunstancias que aparecen en la literatura, por ejemplo, ficticias o mitológicas, y el conocimiento de disciplinas del saber, como son la geometría, la astronomía, la aritmética y el derecho. En segundo lugar, a la parte de la disciplina humanista que se ocupa de los objetos, pertenecen las obras literarias que un humanista debe poder redactar. Entre ellas se encuentran, según Céspedes, escritos que no le corresponde escribir a nadie más que al humanista, como son los comentarios sobre poetas, historiadores y oradores, traducciones, trabajos de crítica de textos y también poéticas, discursos y las tan populares formas humanistas del diálogo, las «Varias lecciones» y los debates sobre las más diferentes cuestiones de actualidad, en los que a menudo se recurre al ideario clásico.⁴³ En tercer lugar, y por último, a la parte de la disciplina humanista que se ocupa de los objetos también pertenecen disciplinas de apoyo como la lógica y la dialéctica, que sirven tanto para la comprensión de escritos ajenos como para la redacción de los propios. Con esto, cierra Céspedes su panorámica sobre los amplios campos de conocimientos y facultades que debe tener el que se quiere llamar humanista. A continuación, se analizarán de una manera más extensa los puntos más importantes.

En sus explicaciones sobre la comprensión de la lengua, Céspedes pasa a enumerar las lenguas que debe conocer el humanista. Éste debe dominar el latín y el griego, pero no el hebreo, ya que sólo posibilita la lectura de la Biblia, la cual debe reservarse para los teólogos. Así pues, está claro que Céspedes se esfuerza por evitar dar la impresión de que los humanistas se podrían convertir en competidores de los teólogos que, precisamente en su universidad, gozaban de gran prestigio.⁴⁴ Afirma

43 «Comentarios sobre Poetas, Historiadores y oradores, traducciones de Autores de una lengua en otra; enmendaciones de libros; varias Lecciones, Poesias, Oraciones y Dialogos.» Ibidem, pp. 6 y sig.

44 El hecho de que él, a pesar de todo, vea la interpretación de la Biblia como un tipo más de interpretación de textos que también realiza el humanista,

que ambas lenguas, el latín y el griego, se hallan tan entretreídas entre sí que considera imposible entender completamente el latín sin conocimientos de griego. Los antiguos romanos también dominaban ambas lenguas, el latín como lengua materna y el griego para poder entenderse con los griegos. Céspedes compara esta situación con la de su época: dice que está claro que en los virreinos catalán y valenciano se hablaba tanto la lengua materna como el castellano para entenderse fuera de ellos. Esta comparación le lleva a una digresión detallada sobre la historia de las lenguas latina y castellana.

Explica la corrupción del latín por medio de la aparición de pueblos bárbaros y el castellano, como una forma decadente del latín. Describe la decadencia de la lengua griega con el trasfondo de la represión de la nación y la cultura griega por pueblos extraños y, por tanto, recurre al hacerlo a la idea de Nebrija de que la lengua es la compañera del poder político. Por lo visto, todas estas aclaraciones divagatorias le parecen a Céspedes necesarias para mostrar las lenguas y su importancia antes de pasar a referirse a la apropiación de la comprensión lingüística en sí.

En primer lugar, se refiere al hecho de que el griego o el latín clásicos no pueden aprenderse pasando una temporada en los lugares donde se hablan, pues dice que de la misma forma que los griegos de su época no tenían nada que ver con el florecimiento de su cultura en la Antigüedad, así, la forma de hablar de los griegos y romanos de su época tampoco tenía nada que ver con la de la Antigüedad, a la cual ya sólo se podía acceder por medio de la lectura de los libros que habían quedado. Así pues, la comprensión lingüística sólo se puede alcanzar mediante la lectura. Para ello, son de gran utilidad algunas reglas gramaticales y listas de vocablos con las que el humanista debe leer, sin excepción, todos los autores antiguos que se cuen-

se pone de manifiesto cuando menciona de pasada los «Rabinos antiguos, que son los intérpretes Hebreos del Testamento viejo». *Ibidem*, p. 8.

tan entre los «Clásicos»⁴⁵ y que gozan de autoridad en esas lenguas.⁴⁶ Después de haberse hecho así, mediante la lectura, con una comprensión lingüística más bien práctica e intuitiva, podrá pasar al estudio teórico de la lengua, a su observación. A ella pertenece «todo lo que es preceptivo en los lenguajes, que está á cargo de la Gramática».⁴⁷ Seguramente el humanista ya había aprendido con ayuda de San Donato las reglas gramaticales elementales, por ejemplo, las conjugaciones y las declinaciones, para llevar a cabo sus lecturas clásicas. Ahora debe encargarse de todo el edificio de la doctrina gramatical tal y como lo presentan los autores modernos y clásicos. Éste se compone de cuatro partes principales: la ortografía, como enseñanza de las letras y la forma de escribirlas; la prosodia, como enseñanza de la cantidad de las sílabas y del acento de las palabras; la etimología, que tiene una especial importancia y, sin embargo, es utilizada por muchos de manera incorrecta y, finalmente, la sintaxis, para la cual se dispone de numerosos escritos. Céspedes nombra, por ejemplo, *De constructione* de Prisciano, las *Elegantiae* de L. Valla, con las observaciones de Erasmo y Alciato, entre otros, *De causis linguae latinae* de C. Escalígero y la *Minerva* de su suegro Francisco Sánchez, a quien, aprovechando la oportunidad, alaba sobremanera. Estas cuatro partes principales forman, por tanto, la disciplina gramatical «la qual está obligado el humanista á saber perfectamente.»⁴⁸ Así pues, cuando Céspedes habla de la observación lingüística, se está refiriendo a las reglas que aportan los gramáticos de la Antigüedad y de la Modernidad y que le capacitan al humanista

45 Ibidem, p. 15.

46 Céspedes, en relación con la imitación práctico-lingüística, plantea la pregunta de si entre los autores modelo se debe elegir uno o varios. Respecto a esto él recomienda leer las explicaciones de Erasmo, Pico della Mirandola, A. Policiano y P. Bembo y se refiere probablemente a la controversia del ciceronianismo: Ibidem, p. 45.

47 Ibidem, p. 16.

48 B. de Céspedes, *Discurso*, p. 39.

para el análisis lingüístico. De esta manera, afirma de Prisciano: «que era como las Indias, que nadie iba á el, que no volviese mui rico».⁴⁹

La comprensión y la observación lingüísticas deben encontrar su complementación en los ejercicios prácticos de habla y escritura aunque, según Céspedes, es discutible el sentido que tiene hablar todavía las lenguas clásicas. Como argumento en contra expone que hay que educarse en un ámbito lingüístico para poder dominar correctamente una lengua. En caso contrario, sólo se la hablará de forma imperfecta y se la corromperá. Como argumento a favor aduce que el latín es útil en la discusión académica pública, en la enseñanza y para entenderse con extranjeros que no dominan la lengua popular y que el que habla latín goza de un especial prestigio entre la opinión pública. En cualquier caso, es digno de consideración el hecho de que Céspedes, como profesor de gramática latina, ya no abogue, como hacían otros colegas suyos, por que el latín también se utilice de forma hablada.

La ejercitación por escrito en la lengua latina tiene como fin la imitación. El arte de la imitación se compone de cuatro elementos: la «adición», que les añade algo a las palabras del autor que se tiene delante; la «detracción» que tiene que quitarles algo sin truncar el sentido; la «inversión», en la que se cambia el orden de las palabras primitivas y, finalmente, la «imitación» en sentido estricto, en la que una palabra es sustituida por otra.⁵⁰ En el ejercicio práctico de la imitación, se pueden utilizar varios de los cuatro tipos al mismo tiempo. Céspedes recomienda elegir una frase de un buen autor y cambiarla de todas las formas posibles como si se quisieran modelar diversas figuras con un

49 Ibidem, p. 41.

50 Según Céspedes, es precisamente en la imitación en sentido estricto donde se pueden utilizar con gran provecho los escritos «De copia verborum» tal y como los han realizado muchos copiando a Quintiliano y Erasmo: Ibidem, pp. 49 y sig.

trozo de cera. El ejercicio práctico-lingüístico de la imitación puede contribuir así a una comprensión cada vez mejor de la lengua extranjera. Céspedes acentúa explícitamente que la imitación en este sentido se refiere a las palabras. Esto era necesario porque el concepto de imitación jugaba un papel importante en las poéticas que se orientaban por la comprensión aristotélica de ese concepto. El propio Céspedes escribió entre 1605 y 1615 una poética en la que a la imitación le correspondía el papel principal.⁵¹ En ella, hace hincapié en que con esa poética intenta precisamente no entender como imitación la modificación de las afirmaciones de un poeta por medio de otro, por ejemplo, Homero por medio de Virgilio, sino que, en el ámbito de la poética, se refiere al término de acuerdo con la definición aristotélica.⁵² Según esta definición, el poeta tiene que imitar la realidad de tal forma que su obra se adecúe a las leyes de la naturaleza, las cuales son conocidas por la generalidad.

Existe, sin embargo, un estrecho parentesco con elementos de la doctrina del comentario. Al igual que Céspedes nombra diferentes tipos de imitación, Venegas, como ya se ha mostrado en otro pasaje, también había citado diferentes tipos de comentario.⁵³ Además, se pueden reconocer correspondencias entre la «adición» y la «inversión» de Céspedes y la «dilatación» de Venegas, que complementa y aclara el modelo del texto a interpretar mediante una paráfrasis o mediante una historia explicativa. De la misma forma, también existe un paralelismo entre la «detracción» de Céspedes y la «contracción» de Venegas, que presenta una visión general sobre el contenido de un libro, lo

51 N. Marín, *La poética del humanista granadino Baltasar de Céspedes*, p. 126; se trata de una edición del texto latino de la poética con traducción e introducción en español.

52 «Imitationem ergo non dicimus hoc loco eam qua alicuius scriptoris dicta ad nostram orationem levi imitatione detorquemus, qualem Vergilius secutus est cum ab Homero multa desumpsit quae in suum opus transtulit.» Ibidem, p. 136.

53 Aquí cfr. cap. C 1, notas 85 y sigs.

resume en lo esencial, o sólo recopila algunos pasajes. En el último caso, la «contracción» de Venegas también se puede designar como «detruncación». Allí donde en Céspedes aparece la imitación en sentido estricto, la sustitución de una palabra por otra, aparece en la teoría del comentario de Venegas la «interpretación», es decir, la traducción literaria o de acuerdo con el sentido en la que un texto incomprensible se aclara utilizando otro idioma. El paralelismo también es bien visible y, seguramente, no casual. Naturalmente, ni Venegas utiliza el concepto de la imitación ni Céspedes el del comentario, sin embargo, en los dos casos se trata de reglas para cambiar un modelo textual; la finalidad es, en un caso, la ejercitación lingüística y, en el otro, la interpretación de un texto. Ambos autores pueden recurrir al ejercicio retórico de la «amplificatio». Aun cuando uno parte de frases y el otro de largos textos, sin embargo, es digno de consideración el hecho de que ya en los ejercicios práctico-lingüísticos de la clase de gramática se practiquen métodos que forman de manera parecida la base de una actividad humanista tan importante como es el comentario de textos clásicos. En un pasaje posterior de su obra, Céspedes pasa a hablar de la central relevancia que a su vez tiene el comentario en el campo de actividad de los humanistas, como base de sus producciones literarias. Puesto que estamos siguiendo la argumentación de Céspedes, nos referiremos a ello más adelante. De todas formas, guardemos ya en nuestra memoria que los gramáticos en sus clases practican en pequeño lo que acometen en grande y con otras metas los escritos de los humanistas.

El segundo gran campo de la disciplina humanista que presenta Céspedes concierne al saber sobre las diferentes cosas de las que debe disponer el humanista. Entre los conocimientos que debe tener el humanista, Céspedes sitúa la historia en el primer lugar.⁵⁴ Ella, dice, da una visión de la variedad e inesta-

54 B. de Céspedes, *Discurso*, pp. 53 y sigs.

bilidad de las relaciones humanas. Además, no sólo es testigo del tiempo, sino también - aquí Céspedes se apoya en Cicerón - la maestra de la vida. El gramático recurre a ella para sus investigaciones etimológicas, ya que la utilización de muchas palabras depende de las circunstancias históricas. No sólo el gramático necesita la historia para sus ejemplos, sino también los poetas, los geógrafos, los médicos, los investigadores de la naturaleza, los juristas y los teólogos necesitan de ella para sus actividades. La significación que Céspedes le da a la historia parece basarse, sobre todo, en que a ella va unido inseparablemente el conocimiento del mundo clásico, sus gobiernos, administraciones, centros de enseñanza, su vida religiosa y sus usos y costumbres. Para acceder a la historia antigua, se ofrecen dos posibilidades: por una parte, la lectura de autores clásicos, cuyas informaciones más importantes también están resumidas en algunos de los nuevos escritos de los humanistas; por otra parte, el estudio de monedas, piedras e inscripciones. Al parecer, con esto último, Céspedes recomienda la numismática, la arqueología y la epigrafía, que gozaba en el siglo XVI de un gran prestigio. Afirma que los estudios arqueológicos sobre el terreno podían tener un sentido allí donde habían vivido los romanos o sus súbditos dejando inscripciones o construcciones; o también se podían realizar por medio de la lectura de libros en los cuales se encuentran reproducciones de todo esto. Pero aparte de los de J. Lipsio, Céspedes sólo puede nombrar unos pocos libros sobre el tema, puesto que estudiar precisamente inscripciones incompletas exige una rara capacidad de interpretación y reconstrucción para la que no sólo son necesarias habilidades de crítica textual y ortográficas, sino también la familiaridad con las abreviaturas que solían utilizar los romanos, como por ejemplo, «SC.» para «senatus consultum». Por lo tanto, continúa, la historia puede servirse de la gramática, mientras que, por otra parte, los resultados arqueológicos de la

historia sirven a su vez para comprender a los autores clásicos.⁵⁵

No sólo son los intereses históricos del humanista, sino también los histórico-literarios los que se concentran sobre la Antigüedad Clásica. También debe estar al corriente, pues, de las historias sobre los dioses clásicos. Además, tiene que conocer, por una parte, las diferentes versiones de esas historias en autores como Homero, Hesíodo y Ovidio, pero, por otra parte, dominar la mitología. Sin embargo, bajo mitología no debe entenderse, como se hace hoy en día, el conocimiento de los mitos, sino la enseñanza de su interpretación.⁵⁶ Céspedes ofrece tres posibilidades distintas para la interpretación de los mitos. La primera ve en los mitos enseñanzas morales en las que se presentan modelos, se premian las virtudes y se castigan los vicios y en sus poetas grandes, filósofos morales que quieren impartir enseñanzas en forma de narraciones. La segunda es defendida por los estoicos y reconoce en ellos mensajes cifrados sobre doctrina natural, que sólo pueden ser entendidos por un círculo de iniciados. La tercera, defendida por los peripatéticos, ve en los mitos un núcleo histórico verdadero que debido a los ornamentos y a los cambios se ha alejado tanto de la realidad que se puede ver el mito como «narración fabulosa».⁵⁷ El propio Céspedes no manifiesta su preferencia por ninguna de las tres tendencias interpretativas de los mitos porque cree que la mayoría de los mitos se originaron por distintas razones.

Junto a los conocimientos de historia, historia de la literatura y mitología, el humanista debe poseer también las bases de las más diversas disciplinas del saber. Por lo tanto, está claro

55 Con respecto a esto último, *ibidem*, p. 65.

56 Céspedes designa la configuración de las historias míticas como «narración», la mitología como «declaración de las Fabulas» y las «Fabulas» a su vez como «cosas tocantes á los Dioses de los Gentiles». *Ibidem*, pp. 73 y sig.

57 B. de Céspedes, *Discurso*, p. 77

que se formula en una nueva variante la exigencia que Quintiliano le imponía al orador. Lo más interesante es, con toda seguridad, lo precavidamente que Céspedes les exige a los humanistas conocimientos de teología. Divide la teología en el ámbito de la interpretación bíblica y en el ámbito de los dogmas. Al igual que para todos los demás ámbitos del saber, Céspedes nombra los títulos de algunos libros que debe leer el humanista. Es cierto que Céspedes acepta que el humanista interprete la Biblia lingüísticamente, pero no su contenido, puesto que esto último es la tarea y el oficio de los teólogos.⁵⁸ El humanista tiene que respetar a los intérpretes de la Biblia reverenciados por la Iglesia. Y también allí donde descubra que cometieron un error, debe mostrarse indulgente y no considerarse más importante que ellos sólo porque entienda una palabrita que a ellos se les escapó. Esta idea la repite una vez más en sus explicaciones sobre los dogmas teológicos, tan importante le parece. Ese pasaje también la amplía a todas las demás facultades donde tampoco les corresponde a los humanistas sentirse superiores sólo porque su saber pueda ser utilizado para ellas. Por lo demás, el humanista sólo necesita tener conocimientos básicos sobre teología que también puede aprender de un teólogo erudito. En cualquier caso, tiene que considerar la teología como la más alta de las ciencias y venerarla como tal.

58 «Pasaré la Biblia toda por saber lo historial de ella, tratando los lugares que hai de curiosidad, cuya inteligencia estriva en propiedad del lenguaje, en conocimiento de costumbres antiguas de diversas gentes, en propiedad de cosas naturales, en averiguacion 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 profesion.» B. de Céspedes, *Discurso*, pp. 81 y sig.; para lo que sigue cfr. *ibidem*, pp. 80-85; el hecho de que Céspedes adoptara una actitud tan precavida se debió seguramente a que su suegro Sánchez de las Brozas ya había sufrido en 1584 y 1593 dos procesos inquisitoriales. Cfr. A. Tovar, M. de la Pinta Llorente, *Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas*, especialmente pp. 31 y sigs.

Entre las demás disciplinas con las que debe estar familiarizado el humanista, se encuentran: la filosofía natural, las matemáticas, la geometría, la astronomía, la geografía, la aritmética, la música, la medicina y el derecho profano y canónico. Al igual que antes ocurría con la teología, el humanista sólo necesita conocimientos básicos de esas ciencias. Sin embargo, debe tener un conocimiento detallado de aquellas que están directamente dentro de su campo de acción, «como de su profesión».⁵⁹ Céspedes nombra una vez más la gramática. Así mismo, también cuenta entre ellas a la rítmica, que enseña las formas de los versos y que, en realidad, dice, es una parte de la música, siendo utilizada, sin embargo, a menudo por los gramáticos y enseñada a los estudiantes de gramática. En muchas ocasiones, continúa, también se comete el error de confundirla con la poética, de la cual sólo es una condición previa. El humanista también debe poseer amplios conocimientos de retórica cuyo aprendizaje presupone un saber lógico y dialéctico.⁶⁰ Céspedes admite que con esta enumeración ha llevado a cabo una idealización.

59 Ibidem, p. 88.

60 Con respecto a todas las disciplinas cfr. ibidem, pp. 85-90; como complemento a la historia, Céspedes también nombra la cronología como especialidad autónoma para la que considera obra modelo *De emendatione temporum* de J. C. Escalígero: ibidem, p. 90; el mismo Céspedes también escribió una obra retórica en la que divide a ésta en dos partes, la «genesis», que es la doctrina de la composición de una nueva obra, y el «analysis», que es la doctrina del análisis de una obra ya escrita. Puesto que los elementos de estos dos ámbitos, y con ello también los modos de actuación de escritor y lector, se corresponden en gran medida, también se muestra en el nivel retórico la congruencia que se da en el humanista cuando, como lector y autor, parte de documentos, ejemplos, citas y su comentario. Son el resultado de su lectura y la base de sus propios escritos; con respecto a la retórica de Céspedes cfr. J. Rico Verdu, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, pp. 104-108 y en la parte documentativa pp. 357-364; en lo referente a la retórica del Renacimiento cfr. M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, en especial pp. 35-230.

zación, pero afirma que ésta se adecuaba precisamente para que el humanista siempre tenga ante sí lo que debería saber y lo que le queda por aprender.

Todos los conocimientos citados deben poner al humanista en situación de redactar los escritos que pertenezcan a su campo de acción. Céspedes dedica a esas obras la segunda parte de sus explicaciones sobre las «cosas». Es cierto que el humanista debe saber cómo se componen estas obras, pero, entre ellas, hay algunas que debe poder redactar él mismo y otras sobre las que basta con que sepa de forma teórica cómo se componen. Así, por ejemplo, para la poesía es necesario un talento natural del cual debe disponer el poeta, pero no el humanista. Sostiene que siempre hubo humanistas que también fueron poetas y otros que no lo fueron. A Céspedes, sin embargo, no se le ocurre el nombre de ningún buen poeta que no fuera al mismo tiempo humanista.⁶¹ Con ello, se refiere a poetas antiguos y modernos, como por ejemplo, Policiano, Sannazaro, Bembo, Sadoleto y A. de Covarrubias. Como ejemplos de humanistas que, aun poseyendo conocimientos de poética, no se convirtieron en poetas nombra a L. Vives, P. Chacón y P. Francisco Núñez. Lo mismo se puede decir de la oratoria. Ciertamente, el buen orador debe ser humanista, pero no todos los humanistas son también oradores, ya que la oratoria también exige un talento natural y, además, mucha práctica. Las cartas y los escritos en forma dialogada también dependen de la oratoria y, por tanto, no pueden ser redactados por todos los humanistas.⁶² Por el contrario, el humanista debería necesariamente estar en situación de redactar traducciones, comentarios y los escritos que se derivan de los comentarios. Para la traducción, puede servir como ejemplo Cicerón, quien tradujo numerosos textos griegos al latín. Un traductor debe cumplir, sobre todo, tres condiciones: tiene que conocer bien la lengua del autor así como la len-

61 B. de Céspedes, *Discurso*, p. 93.

62 *Ibidem*, p. 96.

gua a la que traduce y debe entender algo del tema que trata el texto que traduce, pues si falta el conocimiento especializado, su traducción no encontrará la correcta terminología técnica y será incomprensible para el especialista. Además, tiene que intentar reproducir el estilo del modelo y, al hacerlo, tener en cuenta el nivel estilístico y las cualidades de la «elocutio».⁶³

Céspedes ve un ámbito importante de la actividad humanista en los comentarios de escritores clásicos, en especial de los poetas. La tarea del comentario se deriva de la oscuridad de algunos poetas que sólo se puede iluminar si se tiene en la memoria a todos los autores clásicos, pues unos toman pasajes de otros de tal forma que se aclaran mutuamente. Céspedes cita como ejemplo de ello a Virgilio, que tomó casi toda su obra de Homero y de otros autores griegos. Para dejar claro lo que él entiende por comentar, Céspedes debate las ventajas y desventajas de los diferentes comentarios. En el comentario que Martín Antonio del Río hizo sobre Séneca, ve Céspedes algunas faltas, por ejemplo, que añade a las de por sí numerosas e instructivas sentencias que están incluidas en las tragedias de Séneca muchas otras que, es cierto que son adecuadas como recopilación de sentencias para predicadores, pero les sirven de poco al humanista. A este, lo que le interesa es la comprensión del texto en sí y no sólo su enseñanza moral, la cual se puede comprender sin demasiado esfuerzo y, por ejemplo, con la ayuda del libro de los *Emblemata* de Alciato: «Los verdaderos Comentarios son aquellos que declaran rigurosamente la letra.»⁶⁴

Así pues, para la exacta comprensión del texto se necesita el conocimiento de todos los demás autores, en especial de aquellos que ha utilizado el autor. Céspedes vuelve a aclarar esto de nuevo por medio de Plinio, quien siempre incluía en sus obras una pequeña lista de los autores utilizados. Si se hubieran conservado todas las obras de estos autores, entonces, según

63 Ibidem, pp. 113 y sig., 118 y sig.

64 Ibidem, p. 99.

Céspedes, se hubiera podido hacer fácilmente un comentario. Pero también sin esta ayuda hay que intentar encontrar las fuentes. Esto es también lo que postula el comentador de Plinio, Pedro Chacón. Junto al conocimiento de las fuentes, también es necesario conocer los autores posteriores sobre los que ha influido el autor que se comenta, puesto que se puede entender mejor que el texto primitivo lo que ellos han retomado.⁶⁵ Si se comentan poetas satíricos, como Horacio, Juvenal o Persio Flaco, tiene especial importancia el conocimiento de la historia de la época a la que se están refiriendo. En vista del amplio saber de fondo que es necesario para comentar, Céspedes considera necesario dejar claro que el comentario sirve para aclarar un texto y no para hacer un alarde de la ampliamente ramificada erudición del comentador tal y como lo observa él en el comentario que Justo Lipsio hizo sobre Tácito, comentario que podría como mucho asombrar a los eruditos, pero no cumple el cometido de un comentario, es decir, servir para la gran masa de los que saben poco. Puesto que no sirve a los demás, tampoco sirve a la gloria del autor. Por lo tanto, los comentarios deben aclarar los textos oscuros de tal forma que sean accesibles a la mayoría de los menos instruidos que no son humanistas.

En este contexto, hay que recordar la relación que existe entre la imitación como ejercicio lingüístico del alumno para mejorar su comprensión de la lengua y el comentario de los humanistas que, por su parte, varía o complementa el texto modelo de manera que se vuelva comprensible. Por lo demás, un popular método de estudio era resumir los pasajes más importantes de la obra que se estaba leyendo en cuadernos propios, sustituirlos una y otra vez por otros nuevos y aprenderlos de memoria de tal modo que formasen una útil reserva de saber para la lectura de nuevos libros. Céspedes recomienda este

65 «Tambien aprovecha tener leccion y memoria de los Autores, que escribieron despues de aquel, á quien commentamos, porque lo que tomaron de él

método explícitamente a los humanistas.⁶⁶ Sin embargo, tan útil le parece, por ejemplo, una colección de citas para uso personal como peligrosa su publicación en forma de libro, pues su utilización se hace accesible a personas ajenas que no conocen el contexto del que provienen los pasajes aislados. Así, Céspedes cita casos en los que puede ocurrir que personas que han leído poco y que sólo extraen su saber de este tipo de colecciones de citas ataquen a Cicerón por una frase que él no defendía, sino que había puesto en boca de un oponente en un diálogo.⁶⁷ Las colecciones de citas que el alumno recopila de forma inteligente también pueden convertirse en libros que, sin embargo, según Céspedes, sólo podrán ser usados con utilidad por su autor y no por sus lectores. A continuación, mostraré cómo Céspedes, con razón, ve el comentario humanista que va mucho más allá que la mera recopilación de citas como punto de partida para muchos libros en los que se debaten en largos capítulos los más diferentes temas y cuestiones.

«Del oficio del Commentador han salido muchas ocasiones del Humanista, que son de tiempos muy antiguos, y ahora en los nuestros se han resucitado, como son varias lecciones, emendaciones, selectas, y otros libros así, divididos por capítulos, donde sin consecución de materia ninguna en cada capítulo se declara un lugar o muchos de Autores antiguos.»⁶⁸

Según Céspedes, ese tipo de literatura que parte de los textos antiguos y de su interpretación y que agrupa el material de forma temática ordenándolo en capítulos independientes unos de otros es, por lo tanto, una emancipación del trabajo del

se entenderá mejor con ellos.» Ibidem, p. 101; para lo que sigue cfr. ibidem, pp. 102 y sig.

66 B. de Céspedes, *Discurso*, p. 91.

67 Ibidem, pp. 115 y sigs.

68 Ibidem, pp. 103 y sig.

comentador, el cual se libera del texto a comentar y lo utiliza como material para escribir un libro propio. Se puede añadir que, con esto, no sólo deriva Céspedes de una manera interesante para la historia de las ciencias la producción libresca humanista de la primitiva actividad de los comentadores, sino que también indica un principio de composición de trabajos humanistas, es decir, una «poética» humanista.

De hecho, los humanistas escribían preferentemente este tipo de libros. Sólo hay que pensar en la *Silva de varia lección* de Pedro Mejía o en los *Stromata philologi* de Lorenzo Palmireno (1569), que explican en su prólogo el tipo de texto que reúne los más diferentes temas en un todo variado y colorido.

«Esta variedad de materias: algunos les llaman Sylva de varia lección, otros Lecciones antiguas, yo porque Stromata llaman los Griegos Tapicerías de mucha variedad de colores, y pinturas, también porque el doctísimo Clemens Alexandrinus llamo a sus libros Miscellaneos Stromata, he querido poner este título a estas pocas hojas.»⁶⁹

Pero Céspedes no sólo se refiere a la literatura de las «Varias lecciones», sino también a otros libros cuyas definiciones no nombra. Se puede suponer que al transmitir la actividad comentadora a la redacción de libros, encontró un principio de composición que predomina en la literatura humanista, sin importar si se trata de diálogos, ensayos u otras formas de debatir temas particulares. Esto ya lo hace suponer el hecho de que los humanistas, en sus debates, casi siempre defiendan sus puntos de vista apoyándose en las autoridades de la Antigüedad Clásica.

Por muy central que parezca este principio de composición, si se aplica de manera falsa, también puede conducir a una mala literatura humanista. Céspedes también da ejemplos de

69 L. Palmireno, *Stromata philologi*, prólogo.

ello. Es significativo el hecho de que para ello no sólo nombre autores de los que se sabe que son secundarios, sino también algunos tan famosos como Teodoro Cantero y Justo Lipsio, autores que, sin embargo, por sí mismos también lamentaban sus torpes «Varias lecciones» y «Críticos» como pecados de juventud.⁷⁰ Se pone de manifiesto nuevamente que es muy fácil que una recopilación de sentencias o pasajes hecha durante el estudio se convierta en la recopilación de material para un libro; pues, según Céspedes, no hay nada más fácil que hacer un libro del montón de anotaciones marginales, mejoras del texto, notas de coincidencias, diferencias y aclaraciones que cada uno tiene si lee sus libros cuidadosamente. Aquí, dice, se recoge una curiosidad; allí, una observación que se adorna con un buen estilo y con «amplificatio» retórica; allá, se queja uno de un autor o del descuido de un impresor y ya tenemos un nuevo libro: «Qualquiera hace un largo capitulo de aquella anotación, á la qual añadiendo otra de otro libro, y de otras, viene a hacer una obra entera.»⁷¹ Los autores que obran así se lo ponen muy fácil a sí mismos. Cuando Céspedes les reprocha que le otorgan mayor importancia a su reputación que a la utilidad para el lector, está repitiendo la crítica que les hacía a los malos comentaristas y, con ello, subraya de nuevo la relación existente entre ambos.

Por muy aguda que sea la crítica de Céspedes contra los malos autores de la literatura humanista que se ha desarrollado a partir del comentario, acoge de buen talante a los buenos representantes de esta corriente, cuyas obras considera muy útiles y cuenta entre las realizaciones típicas de los humanistas. Cierto es que esas obras tienen a menudo títulos parecidos a las malas, pero contienen temas que debaten coherentemente. Para ello, se sirven de una gran cantidad de citas, inventan algunos acontecimientos sociales como, por ejemplo, recepciones y banquetes

70 Para lo que sigue cfr. B. de Céspedes, *Discurso*, pp. 106-111.

71 *Ibidem*, p. 106.

e intercalan algunas observaciones graciosas y otros elementos entretenidos. Con esto, queda claro que los buenos autores no se diferencian en principio de los malos, sino que la única diferencia consiste en que en ellos domina el tema sobre las citas y no las citas sobre el tema y pudiéndose observar una menor variedad temática y un mayor esmero.

Se podría de nuevo citar como ejemplo la *Silva de varia lección* (1540) de Pedro Mejía, una obra en la que el libro y su historia se convierten en el tema de un debate que parte de numerosos autores clásicos. Sin embargo, Céspedes, por su parte, elige el modelo de la *Saturnalia*, una obra de Justo Lipsio que ya había nombrado de forma loatoria en relación con el estudio de la historia. Afirma que Lipsio demuestra en este libro que sabe muy bien cómo «juntar con agudeza y juicio los lugares diferentes de los Autores á su propósito». ⁷² Al leer su obra, Céspedes tiene incluso la impresión de que los autores clásicos no redactaron los diferentes pasajes para sus propias obras, sino para el contexto en el que Lipsio los introduce. Pero no hay que olvidar que lo que él mismo tanto admira en Lipsio no es más que una realización profesional y especialmente correcta de un ejercicio que Céspedes también recomienda para la clase de historia si los alumnos quieren hacerse una idea de las circunstancias históricas de la Antigüedad Clásica leyendo a los autores clásicos. En concreto, en sus libros de ejercicios y partiendo de la lectura de los diferentes autores, deben hacerse con una colección de material cuyos componentes se refieran a un tema y se unan para formar un tema coherente. ⁷³

Así pues, los libros de los humanistas encuentran su equivalente en los ejercicios de los alumnos sin importar si escriben

⁷² Ibidem, p. 62.

⁷³ «En estos libros se ha de notar por lugares comunes todo lo que toca á la antigüedad, y todos los lugares de los Autores recogidos en una materia, y se ha de hacer un discurso de ella, trabando unos con otros, y discurriendo por ellos.» Ibidem, p. 61.

colecciones de sentencias, traducciones, observaciones crítico-textuales, comentarios o debates partiendo de comentarios. La razón para ello no sólo es que Céspedes, como maestro, proyecta una imagen del humanista perfecto hacia la cual quiere conducir al lector y al alumno utilizando los ejercicios adecuados y ejemplos dignos de imitar. La razón también se encuentra en que esta figura del humanista con sus conocimientos y actividades tiene como predecesora la concepción del *grammaticus*. Como se sabe, la comprensión lingüística y una interpretación competente y docta del poeta era lo que caracterizaba al gramático y éste tenía que transmitírselas a sus alumnos en la clase. Puesto que, desde la Edad Media, el gramático tenía que enseñar, sobre todo, la lengua latina, era natural la conversión en humanista cuyo campo era toda la Antigüedad Clásica, es decir, también la Antigüedad griega.

Así, el humanista de Céspedes tiene que interpretar y comentar a los autores clásicos con pericia histórica y científica y una buena comprensión lingüística. En cualquier caso, ha habido un desplazamiento de valores. Mientras el gramático enseñaba en primer lugar la lengua y utilizaba para ello a autores modelo, para el humanista, por lo menos para el que nos presenta Céspedes, la literatura antigua tiene un valor por sí misma. Por eso, en su programa humanista se ocupa menos de la parte lingüística y se concentra en la literatura clásica, el saber que ésta presupone y las obras que produce. Allí donde Céspedes presenta las obras que puede redactar el humanista, se alcanza el punto donde éste va más allá que el gramático.

Este punto se encuentra precisamente allí donde el humanista no se da por satisfecho con los comentarios, sino que redacta obras propias en las que sólo utiliza los comentarios y las notas de autores clásicos como punto de partida. Con esto, evoluciona de gramático a escritor que puede disponer de manera soberana sobre los materiales clásicos, supeditarlos a sus propios intereses y planteamientos y que, al igual que

Lipsio, encuentra un contexto nuevo y actual para los documentos clásicos.

Como tal, y utilizando documentos clásicos y cristianos, puede debatir las alternativas entre ocio y trabajo, el mundo y la soledad, la corte y el campo y las armas y las letras; puede preguntar por el significado del saber y de la sabiduría y hablar sobre el nuevo medio del libro impreso teniendo en cuenta su historia, su lector, su autor y sus diferentes tipos. Finalmente, puede preguntar por su propia identidad, no sólo como erudito trabajador volcado en la «vita contemplativa» y en las letras y unido a la estancia en el campo, como maestro y sabio, como autor y lector de libros, sino también muy concretamente como gramático y humanista. El deseo de una autopresentación positiva, una crítica exterior exagerada a propósito, la promoción del propio trabajo y, finalmente, las pretensiones programáticas, también son responsables aquí, como en todos los demás temas tratados, de que aparezca en primer plano una imagen de los deseos y las ideas y de una mirada subjetiva de los contemporáneos y no la realidad en sí.

Éste también es el caso de Céspedes. Solamente ha olvidado exigirle a su humanista perfecto conocimientos sobre la doctrina moral. Pero esto no sólo se puede aclarar debido a que a la gramática de la que él parte siempre perteneció la ética, sino, sobre todo, porque todo su libro tiene como tema el saber correcto y la correcta actividad, es decir, una deontología de los humanistas. Su escrito sobre la «idea del perfecto humanista»⁷⁴ se incluye dentro de la tradición humanista y pedagógicomoral de los numerosos escritos que tienen como tema al príncipe perfecto, al cortesano, al erudito, al alumno o al marido.⁷⁵ Así,

74 B. de Céspedes, *Discurso*, p. 91.

75 Con respecto a los eruditos cfr. J. L. Vives: *De vita et moribus eruditi o De dignitate et officio sapientis*, cap. B 2 de este libro, notas 39 y sigs.; con respecto a los príncipes perfectos que aúnan en su persona las armas y las letras cfr. cap. A 3 c y d de esta obra; en lo referente al cortesano ideal cfr.

Céspedes también se encuentra en el ámbito de las normas que marcan la mentalidad y guían el comportamiento y no en el ámbito visible de la realidad externa. Caracteriza su propósito de una manera que también podría ser el lema de la mayoría de los temas de nuestro libro y que por eso aparece al final: «Aquí no se hace descripción de los Humanistas que son, sino de como ha de ser perfecto, que quizás no le ha habido en el mundo, ni le habrá jamás.»⁷⁶

cap. A 2 c; en lo referente al marido cfr. J. L. Vives, *De officio mariti* o a la mujer, J. L. Vives, *Institutio feminae christianae* (1524); todo el capítulo A está caracterizado por el ideal de escritor humanista que lleva a cabo sus estudios en el campo en «otium cum litteris» teniendo como trasfondo las actitudes y actuaciones que se oponen a la suya propia.

76 B. de Céspedes, *Discurso*, pp. 90 y sig.

5. Resumen.

Se puede entender como idealización la presentación del estilo de vida de un erudito que se aparta de los lugares de la vida cortesana y social. Quiere evitarlos para dedicarse al trato con los libros trabajando de forma concentrada. Esto parece indispensable puesto que el saber se les abre a los eruditos por medio de los libros en los que ha sido recogido, conservado y transmitido. Si se considera especialmente sabio al que encarna en sí mismo mucho saber libresco, entonces tras la invención de la imprenta y de la nueva y gran expansión de los libros impresos, debía preguntarse de nuevo por el erudito, ya que ahora se le ofrecía la posibilidad de difundir testimonios impresos. Como escritor, se encuentra ahora frente a una mayor cantidad de lectores ignorantes. Este público es indefinido y no se le puede hablar de forma directa como ocurría con el que se tenía como profesor en la universidad o profesor privado en la corte. Puesto que, en su mayoría, también es más diletante, se hace necesario convertir la lectura en objeto de debates. Mientras que ahora el erudito, por una parte, guía al lector ignorante en la lectura, por otra parte, se hace necesario para él presentarse a sí mismo como escritor frente a un público que, en parte, ni comparte su forma de vida ni su educación. Las ayudas a la lectura, los comentarios y la autopresentación del escritor erudito tienen que servir para disminuir la distancia que separa al autor del número, cada vez mayor, de lectores inexpertos. Frente a ello, una «res publica» literaria homogénea se convierte en un concepto ideal y utópico.

Los humanistas reconocen la gran significación que el libro tiene para su trabajo. Esto se manifiesta cuando, por ejemplo, P. Mejía investiga sobre la historia y prehistoria del libro y describe cómo la invención de la escritura y los materiales de escritura ha conducido a la imprenta que, finalmente, le permite a la generalidad cursar aquellos estudios que antes estaban reservados para una minoría. Puesto que la imprenta posibilita la

reedición de viejos textos para un público amplio, ahora, deben realizarse traducciones a la lengua popular y mejorar con un preciso trabajo crítico-textual viejos textos que se conservan en bibliotecas pero que están en mal estado. Esto lleva a Mejía a un debate sobre el significado de la crítica textual y la historia de la traducción. En cualquier caso, un siglo después de Mejía, y echando una mirada al desarrollo que se había producido hasta entonces, Fajardo censura el trabajo crítico-textual de los filólogos que, según su opinión, añaden más faltas de las que corrigen. Consideraba el gran número de libros que se habían puesto en circulación desde la invención de la imprenta más bien como una desventaja, ya que se imprimían demasiados libros que no merecían ser difundidos. Pedro de Medina ya había formulado anteriormente una crítica similar, aunque él lo había hecho por razones religiosas. Puesto que, según su opinión, en realidad, con la Biblia basta, un mayor número de libros no puede más que aportar peligros. Por lo tanto, mientras unos acogen eufóricos la gran masa de libros que se escriben, se difunden y se leen ahora, otros se muestran escépticos ante ella.

El aumento de la producción de libros posibilita, por tanto, una mayor oferta de libros. Pero lo primero que había que hacer era crear una demanda para ellos y ampliar con nuevos lectores ese público lector tradicional y erudito que ya existía. Los autores escriben ahora para este público traducciones, ayudas a la lectura y otros escritos de fácil comprensión. En los prólogos de sus obras, luchan de forma explícita por ganarse a ese público. Así, Guevara, por ejemplo, presenta de manera especial el esfuerzo y el trabajo que le cuesta componer un libro para convencer del valor que tiene. Frente a la competencia de autores poco serios y que escriben demasiado deprisa, él se presenta como alguien especialmente concienzudo, subraya la utilidad de sus escritos y su fácil lectura, adecuada también para un amplio público. Al igual que él, otros muchos autores se promocionan usando el argumento de la utilidad de sus obras y para ello recurren a los conceptos horacianos de «delectare» y

«prodesse». Los escritores religiosos también dicen en sus prólogos que, para poder ser entendidos por un amplio público, escriben libros fáciles de entender y con un valor práctico. En este sentido, por ejemplo, Fray Luis de León aboga por que se hagan accesibles a un amplio público las traducciones de la Biblia y los libros religiosos que parten de ella. Ciertamente es que esta opinión se oponía al Concilio de Trento (1545-63) y llevó a Fray Luis a la cárcel, sin embargo, representa esa nueva forma de pensar, también defendida por humanistas, que quiere hacer accesible el saber a un gran público utilizando libros escritos en una forma fácil de entender.

Pero a este amplio público no sólo se le sirve con los esfuerzos de los autores por escribir de forma fácilmente comprensible, sino también con su intento de guiar al nuevo lector inexperto hacia la comprensión de textos difíciles. A ese lector deben transmitírsele los conocimientos por los que se dejó llevar el escritor cuando redactó su libro. De esa manera, se trata de disminuir la distancia entre autor y lector. Esta es la finalidad que tienen los comentarios, las indicaciones para la correcta comprensión o las poéticas: así es como Pineda actualiza la doctrina de la comprensión alegórica. Vives diferencia los libros por su grado de dificultad y recomienda leer unos una y otra vez, pero consultar los otros sólo cuando es necesario. Él también redacta una introducción a la lectura de Virgilio en la que reconoce que, en sus interpretaciones alegóricas, fue a veces más allá de la intención del autor para salvaguardar así la utilidad para el lector. La lectura parece haberse convertido en un problema tal que Sánchez en su comentario de la poética de Horacio manifiesta que él no quiere servir al poeta, sino al lector de textos poéticos, pues tan fácil es escribir libros, como difícil es interpretarlos. Sotomayor tampoco quiere transmitirle la «erudición poética» al que redacta poemas, sino al público lector todavía ignorante. Debe instruírsele hasta que la amplitud de sus conocimientos se corresponda con la que tiene el autor. El místico Venegas hace un comentario de un libro propio que

es difícil de leer y le antepone una visión sistemática de los tipos de interpretación de un texto que le indican al lector, sobre todo, desde qué puntos de vista ha redactado él mismo sus comentarios, es decir, familiarizan al lector con el saber que posee él como autor de su comentario.

Al parecer, el fenómeno del libro llama tanto la atención de los autores religiosos y profanos que recurren de nuevo a la vieja metáfora del mundo como libro. Al hacerlo, entienden a Dios como autor de dos libros: el libro de la revelación y el libro del mundo. Además, también se le atribuye a Él un libro de la vida en el que están anotadas todas las buenas acciones de aquellos que son redimidos. Alarcón recurre a la metáfora del libro del mundo y la modifica diferenciando dos tipos de fenómenos en el mundo: a unos, los llama los libros de Dios; los otros, a los que también designa como libros, son las obras y los instrumentos del diablo. Dentro del primer grupo cuenta los libros religiosos para eruditos, los libros religiosos para laicos y la creación como libro para aquél que no sabe leer. Es precisamente al analfabeto al que se le puede aleccionar sobre la bondad y la justicia divina utilizando la lectura correcta del libro del mundo. Alarcón cuenta entre los libros del diablo los objetos del placer sensual, los juegos de entretenimiento, las personas malvadas y los malos libros impresos. También divide los malos libros impresos en aquellos que son irrelevantes para la salvación del alma y aquellos que la dañan, como son los libros obscenos y los que conducen a errores. Al hacer esto, su división del mundo pasa a ser también una división entre géneros literarios.

Con este trasfondo, se hace más comprensible el intento de los humanistas de legitimar su propia literatura profana frente a la indiscutida literatura religiosa. Incluso Vives compara los libros profanos con plantas venenosas a las que sólo debe acercarse uno si está armado con el antídoto de la piedad. Solamente se deben leer los textos útiles y sólo en el caso de que la censura haya eliminado los pasajes inmorales. Se muestra

escéptico frente a los poetas cuyas capacidades lingüísticas no son suficientes para contrarrestar la falta de instrucción que él les reprocha como erudito. Vives ataca la poesía profana en la misma medida en que defiende la literatura profana erudita. Al igual que él, Sepúlveda también hace propaganda, sobre todo, de este tipo de literatura. De esa manera, legitima la dedicación a los escritos clásicos apoyándose en los autores eruditos filosóficos y éticos de la Antigüedad. La instrucción y la utilidad práctico-moral también es, según Guevara y Céspedes, lo que diferencia la buena literatura de la mala, que sólo tiene intención de entretener. Por lo tanto, todos los autores profanos nombrados defienden sus libros adoptando la autojustificación de los autores religiosos y prometiendo, como ellos, una utilidad práctica, ciertamente, no para la salvación del alma, pero sí, también en sentido religioso, para una actuación moralmente correcta. En la misma medida en la que se identifican con los autores religiosos, se distancian de los autores profanos que - como muchos poetas - sólo entretienen.

El acento que los autores humanistas eruditos ponen sobre la erudición obliga a los poetas y a los redactores de obras sobre teoría poética a actuar, ya que es precisamente en la poesía donde el entretenimiento aparece a menudo en primer plano. Se encuentra la solución uniendo la poesía con la erudición y contraponiendo ahora una poesía profana erudita, escrita por un «poeta eruditus», a una sin valor y de mero entretenimiento. Con esto, se consigue trasladar también el prestigio de la erudición a la poesía, pues la poesía se entiende a partir de ahora como una disciplina erudita del saber y el conocimiento de numerosas disciplinas del saber se convierte en condición previa para una buena poesía: ambas cosas aparecen ya en el platónico Calvi. Rengifo, por el contrario, atribuye la falta de una buena poesía en España a la inexistencia de una poética entendida como disciplina erudita del saber. Él intenta cubrir ese hueco con su poética. En Pinciano, la erudición ya aparece en el título de su poética que él, al igual que los antiguos platónicos, desig-

na como «philosophia antigua». Llega incluso a atribuirle un rango superior a la poética como disciplina del saber que el que les corresponde a las obras poéticas particulares, pues estas últimas pueden ser malas, la poética, no. Por lo tanto, la obra poética no aparece ahora como el resultado del «furor poeticus», sino como la aplicación de una disciplina del saber que hay que diferenciar cuidadosamente de otras disciplinas eruditas. Así, al igual que ellas, la poética es una erudición útil que - de forma parecida a lo que ocurre con la gramática y la retórica - también contribuye a la comprensión de la poesía útil e instructiva. La erudición y la instrucción útiles se convierten así en criterios para la valoración de libros, las cuales también se adecuaban para hacer propaganda del propio tipo de literatura combatiendo la competencia de otros tipos como, por ejemplo, los libros de caballerías que tan populares eran entre el público.

Por lo tanto, parece tener sentido echarles una ojeada a esos escritores eruditos que querían convencer al público lector de sus puntos de vista. El humanista y el gramático aparecían de manera especialmente interesante en su autoconcepción como eruditos profanos. La tarea del gramático era desde Quintiliano enseñar a hablar correctamente y a interpretar a los poetas. Con esto, la instrucción moral estaba implícita en la medida en que tanto el canon de textos para la práctica como el propio maestro debían ser adecuados para la imitación por parte de los alumnos, no sólo en el sentido lingüístico, sino también en el moral. En lo que se refiere a la lengua, se comenzó por primera vez y de manera lenta a reconocer las lenguas populares junto al latín. Ciertamente es que Nebrija quiere probar con su *Gramática Castellana* el esplendor del dominio español, pero, para estudios eruditos, y al igual que lo haría más tarde Busto, defiende la primacía del latín. Villalón y Aldrete consideran como una hazaña nacional la composición de una gramática de la lengua popular. De la misma manera que Aldrete, Morales también destaca el valor de la retórica para el refinamiento de la lengua. Sin embargo, Morales le da menos

importancia a la gramática que a los autores modelo. Según su punto de vista, en España se podía disponer por fin de ellos desde que los humanistas y los autores religiosos eruditos se atrevieron a publicar sus escritos en lengua popular.

Puesto que los gramáticos enseñan, sobre todo a los niños, una disciplina del saber meramente elemental, tienen que luchar por su prestigio, especialmente cuando redactan, como lo hizo Nebrija, escritos sobre ortografía, es decir, sobre el ámbito más elemental de la gramática. Un siglo después, el gramático Aldrete ya puede presentarse de una manera mucho más autoconsciente y fundamentar el prestigio de su disciplina con una mirada a su historia en la Antigüedad y en la Modernidad. Pero el prestigio de la disciplina parece ser especialmente grande cuando el gramático subraya el componente moral de la propia y, al igual que hace Palmireno, enseña los «Agibilia» que instruyen sobre actuación práctica, o redacta un diccionario que sirve para guiar al alumno hacia los objetos. En ese caso, su disciplina se encuentra de tal forma orientada hacia la realidad y la práctica que ya se plantea la cuestión de la delimitación con otras disciplinas del saber orientadas hacia la misma realidad. De todos modos, el número de profesores y alumnos de gramática parece ser que aumentó mucho en el siglo XVII. En cualquier caso, esto señala la reflexión de Fernández sobre el hecho de que, debido a la excesiva extensión de la práctica de las clases de gramática, el estado pierde demasiada fuerza de trabajo. Por lo tanto, son precisamente los gramáticos como Palmireno, a los que no afecta el reproche de ser ajenos al mundo, los que se pueden alegrar del aumento de popularidad en amplias capas sociales.

A esto se añade que, a partir del gramático, se ha desarrollado el nuevo tipo del humanista al que se le presta gran atención. La controversia entre el gramático tradicional, a quien le interesa en la «enarratio poetarum» comentar exactamente un texto dado, y el humanista, que busca en los textos clásicos materiales valiosos para planteamientos propios, encuentra su

expresión por excelencia en el ataque de Rúa contra Guevara. De la misma forma que lo hace Rúa, Vives también lamenta que se haya perdido la crítica textual exacta y basada en la competencia gramática, que los malos críticos no tengan en cuenta las relaciones temporales, no presten atención a las circunstancias de la génesis de un texto y que, por desidia, atribuyan textos a falsos autores. En cualquier caso, el reproche de Vives no sólo afecta a los críticos, sino también a un humanista como Guevara, que si bien es cierto que recurre a textos clásicos, a menudo sólo utiliza colecciones de sentencias, no tiene en cuenta el contexto y no siempre les atribuye las citas a los autores correctos.

Como es sabido, es la confrontación con los textos clásicos lo que caracteriza al humanista cuando reedita y comenta textos, pero también cuando debate cuestiones de interés actual recurriendo a la Antigüedad; pues él puede investigar sobre la Antigüedad de forma totalmente teórica o con un interés práctico por responder a cuestiones de actualidad. Como lo hace Herrera, desde el punto de vista teológico, se les puede reprochar a los estudios meramente teóricos sobre la Antigüedad que son ajenos a la vida y que carecen de utilidad. Puesto que él coloca la teología por encima de las artes liberales, lo que le importa no es la forma correcta de hablar, sino la vida correcta y la utilidad para la salud personal del alma. Por lo tanto, valora el estudio de la Antigüedad de acuerdo con su utilidad individual, de una manera exactamente igual a como los autores humanistas valoran los tipos de libros religiosos y profanos. La exigencia de utilidad moral y valor práctico, que parte de la orientación práctica que entonces tenía la teología, caracteriza precisamente en España a aquellos humanistas que en sus diálogos y debates reflexionan, recurriendo a documentos clásicos, sobre cuestiones como, por ejemplo, ocio y trabajo, corte y campo, armas y letras, sabiduría y saber; sobre fenómenos que han despertado el interés general, como el libro impreso; o sobre su propia importancia y tarea como gramáticos y humanis-

tas. A pesar de su aparente carácter abstracto, todos estos temas se orientan de forma muy concreta hacia la práctica vital de sus autores y lectores, incluso aunque, en parte, lleven a cabo idealizaciones y dicten normas. Mientras que para el gramático, como pedagogo, la dimensión moral y de orientación práctica ya había estado siempre presente, aunque fuera en un segundo plano, ésta comienza a dominar ahora entre los humanistas. Así, Guevara contempla el ideario de la Antigüedad como material para la solución de cuestiones de actualidad, que son las que a él le interesan. De esa forma, un humanista como Villalón, con todo respeto por la Antigüedad, llega incluso a otorgarle mayor consideración al presente y a su literatura y en la disputa entre «antiqui» y «moderni», toma partido por los últimos.

Una mirada al humanismo como una disciplina científica, según lo presenta B. de Céspedes, muestra que en el comentario, tal y como lo conoce el gramático en la «enarratio poetarum», ya se está produciendo un desarrollo que conduce a que los documentos se coloquen, más allá del comentario, en el nuevo contexto de una temática actual. Así, Céspedes le exige al humanista, en primer lugar, conocimientos de gramática que deben ser mejorados utilizando el ejercicio práctico de la «imitatio». El entiende como «imitatio» la sustitución de palabras del texto que se trate por otras, un proceso que ya incluye rasgos del comentario. Junto a esto, el humanista debe estar familiarizado con las más diversas disciplinas del saber. Pero, sobre todo, debe disponer de los conocimientos que exige la redacción de escritos humanistas. Así, es cierto que no necesita ser poeta y orador, pero debe disponer de los conocimientos eruditos que corresponden a la poesía y a la retórica.

Lo que sí es imprescindible es que sepa escribir comentarios. Si el comentario se libera del texto que comenta y utiliza sus materiales para valorarlos en un libro propio con un tema adecuado, Céspedes lo ve como punto de partida para otros nuevos libros. Cuando habla de nuevos libros está pensando en las tan populares «Sylvas», las «Varias lecciones» o los

«Stromata». Pero cuando en los nuevos libros, los comentarios y las citas aparecen tan en primer plano que dan una impresión caótica, se encuentran con el rechazo de Céspedes. Por el contrario, los considera perfectos si el tema domina de tal forma que dé la impresión de que los autores clásicos no sólo escribieron para sus propios libros sino también para el del humanista. Se describe claramente cómo a partir del gramático que comenta autores clásicos se desarrolla el humanista como escritor independiente que también se orienta por la Antigüedad Clásica y que debate temas de utilidad práctica y de interés actual.

Bibliografía

Textos

Acosta, Cristóbal, Tratado en contra, y pro de la vida solitaria, Venecia 1592 (BNP)

Alarcón, Luis, Camino del cielo, Guadalajara 1547 (Biblioteca estatal de Múnich)

Aldrete, Bernardo José de, Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España, ed. L. Nieto Jiménez, Madrid 1972 (CSIC)

Aldrete, Bernardo, Varias antigvedades de España, Africa y otras provincias, Amberes 1614 (BNP)

Andrade, Alonso de, El buen soldado católico y sus obligaciones, t. 2, ed. Martín de Riquer, Barcelona 1959

Augustín, Antonio, Diálogos de medallas, inscripciones y otras antigüedades, Tarragona 1587 (BNP)

Boscán, Juan, Los quatro libros del Cortesano compuestos en italiano por el conde Balthasar Castellón y agora nueuamente traduzidos en lengua castellana, Barcelona 1534

Busto, Barnabé de, Arte para aprender a leer y escribir perfectamente en romance y latin, s. l., 1535 (BNP)

Busto, Bernabé de, Introductiones grammaticas: breues y compendiosas, Salamanca 1533 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Calvi, Maximiliano, Tractado de la Hermosvra, Milán 1576 (BNP)

Carrillo y Sotomayor, Luis, Libro de la erudición poética, ed. Manuel Cardenal Iracheta, Madrid 1946 (CSIC)

Casas, Cristóbal de las, Vocabulario de las dos lengvas toscana y castellana, Venecia 1576 (BNP)

Cascales, Francisco, Cartas filológicas 1, ed. Justo García Soriano, Madrid 1961 (CC)

Castro de Salinas, Juan, Las vidas de los ilvstres y excellentes Varones Griegos y Romanos, escritas primero en lengua Griega, por el graue Philosopho y verdadero historiador Plutarcho, Colonia, Amberes 1562

Cervantes de Salazar, Francisco, México en 1554, trad. por Joaquín García, Icazbaleta, México 1952²

Cervantes de Salazar, Francisco, Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado i tradvcido. Diálogo de la dignidad del hombre por M. Oliva i por Cervantes. Apólogo de la ociosidad i el trabajo, intitvlado Labricio portvndo por Lvis Mexía, glossado por F. Cervantes. Introdvcion i camino para la sabiduria compuesta en latin, como va ahora, por Jvan Lvis Vives, vvelta en castellano con mvchas adiciones por el mismo Cervantes, Madrid 1772

Céspedes, Baltasar de, Discurso de las letras humanas, llamado «El Humanista» (1600), Santos Díez González ed., Madrid 1784 (BNM)

Céspedes, Baltasar de, La poética, ed. N. Marín, en: Revista de literatura 29, Madrid 1966, pp. 123-219

Díaz Rengifo, Juan, *Arte poetica española*, facsímil de la edición de 1592, Madrid 1977 (Colección primeras ediciones 7)

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Libro de la camara real del príncipe Don Juan, e officios de su casa e seruicio ordinario*, Madrid 1870

Fernández Navarrete, Pedro, *Conservación de Monarquías y discursos políticos (1619)*, Madrid 1947 (BAE)

Flacius Illyricus, Matthias, *De ratione cognoscendi sacras literas*, latín con traducción al alemán, introducción y ed. Lutz Geldsetzer, Düsseldorf 1968 (Instrumenta Philosophica)

Fox Morcillo, *De imitatione seu formandi styli ratione*, Amberes 1554 (BNM)

Furió Ceriol, Fadrique, *El consejo y consejeros del príncipe y otras obras*, ed. D. Sevilla Andrés, Valencia 1952

Gallego, André, Juan Lorenzo Palmireno. *Contribution à l'étude de l'université de Valencia*. (TE presentada en 1980). Versión castellana: Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579). *Un humanista aragonés en el Studio General de Valencia*, Zaragoza, 1982 (Instituto Fernando el Católico, CSIC)

Garay, Blasco de, *Cartas de refranes*, en: ed. José María Sbarbi, *El refranero general español*, Madrid 1876

García Matamoros, Alfonso, *Pro adserenda hispanorum eruditione*, ed. José López de Toro, Madrid 1943 (Revista de Filología Española, Anejo 28, CSIC)

González de Avila, *Historia de las antigvedades de la civdad de Salamanca: vidas de svv obispos, y cosas sucedidas en su tiempo*, Salamanca 1606 (BNP)

González de Mendoza, Juan, *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres*, Roma 1585 (BNP)

Gracián Dantisco, Lucas, *Galateo español*, ed. Margherita Morreale, Madrid 1968 (CSIC)

Granada, Fray Luis de, *Guía de pecadores*, ed. M. Martínez Burgos, Madrid 1966 (CC)

Guevara, Antonio de, *Despertador de cortesanos*, Amberes 1605 (Biblioteca de la Universidad de Düsseldorf)

Guevara, Antonio de, *Libro áureo de Marco Aurelio*, ed. R. Foulché-Delbosc, en: *Revue hispanique* 76, Nueva York/París 1929

Guevara, Antonio de, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, ed. Matías Martínez Burgos, Madrid 1975⁴ (CC 29)

Guevara, Antonio de, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*, en: *Místicos franciscanos españoles*, t. 2, Madrid 1948 (BAC)

Guevara, Antonio de, *Una década de Césares*, ed. Joseph R. Jones, Chapel Hill 1966

Gutiérrez de los Ríos, L. Gaspar, *Noticia General para la estimacion de las artes, y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecanicas y seruiles, con vna exortacion a la honra de la virtud y del trabajo contra los ociosos, y otras particulares para las personas de todos estados*, Madrid 1600 (BNP)

Gutiérrez de Torres, Alvar, *El sumario de las maravillosas y espantables cosas que en el mundo han acontecido (1524)*, Madrid 1952 (Facsímil)

Herrera, Lope Alfonso de, *Oratio habita in academia complvtensi die sancti Lvcae*, Alcalá 1530 (BNM)

Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios, para las ciencias*, Baeza 1575

Huarte, Juan, *Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften*, trad., G. E. Lessing, ed. Martin Franzbach, München 1968

Jiménez de Urrea, J., *Dialogves dv vray honneur militiare, traitans, contre l'abus de la plus part de la noblesse, comme l'honneur se doit conformer à la conscience*, traducido al francés por Gabriel Chappuys, París 1585

Juan de Avila, *Obras completas*, ed. Luis Sala Balust, Madrid 1952 (BAC) 2 tomos

Juan de la Cruz, *Avisos para después de profesos*, ed. Simeón de la S. Familia, O.C.D., Tomás de la Cruz, O.C.D., Roma 1961

Juan de la Cruz, *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración, y diuinos loores vocales, y de las obras virtuosas y sanctas cerimonias que vsan los Christianos, mayormente los religiosos*, Salamanca 1555 (Biblioteca Estatal de München)

Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo*, en: *Escritores del siglo XVI*, t. 1, Madrid 1948 (BAE 27)

Ledesma, Alonso de, *Conceptos Espirituales y morales 1-3*, ed. E. Julia Martínez, Madrid 1969 (CSIC)

León, Fray Luis de, *De los nombres de Cristo 1*, ed. F. de Onís, Madrid 1966

León, Pablo de, *Guía del cielo*, ed. Vicente Beltrán de Heredia, Barcelona 1963

Liñán y Verdugo, Antonio, Guía y avisos de forasteros que vienen a la corte, Madrid 1923

López de Villalobos, Francisco, Diálogo que pasó entre un grande deste reino de Castilla y el doctor de Villalobos, ed. Adolfo de Castro, Madrid 1855 (BAE)

López Pinciano, Alonso, Philosophia antigva poetica, Madrid 1596 (BNP)

Madrid, Alonso de, Arte para servir a Dios, Espejo de ilustres personas, en: Místicos franciscanos españoles, t. 1, ed. Juan Bautista Gómez, Madrid 1948 (BAC)

Mariana, Juan de, Del Rey y de la institución de la dignidad Real, Madrid 1845 (Traducción hecha a partir de la edición del original en latín de 1599: De rege et regis institutione)

Medina, Pedro de, Libro de grandezas y cosas memorables de España, Sevilla 1548, (Facsim. ed. Angel González Palencia, Madrid 1944)

Medina, Pedro de, Libro de la verdad, en: Obras, ed. Angel González Palencia, Madrid 1944 (CSIC)

Medina, Pedro de, Obras, ed. González Palencia, Madrid 1944 (CSIC)

Mejía, Luis, Apólogo de la ociosidad i el trabajo, intitvlado Labricio portvndo, en: Obras, ed. F. Cervantes de Salazar, Madrid 1772

Mejía, Pedro, Coloqvios o dialogos nueuamente compuestos, en los cuales se disputan y tratan varias y diuersas cosas de mucha erudicion y doctrina, Sevilla 1547

Mejía, Pedro, *Les diverses leçons*, traducido del español por Claude Gruget, París 1556 (Biblioteca de la Universidad de Düsseldorf)

Mejía, Pedro, *Silva de varia lección*, agora vltimamente emendada, y de la quarta parte añadida, Amberes 1603

Milán, Luis, *El cortesano*, Madrid 1874

Monzón, Francisco de, *Libro primero del espejo del principe christiano: que trata como se ha de criar vn principe o niño generoso desde su tierna niñez con todos los exercicios y virtudes que le conuienen hasta ser varon perfecto*, Lisboa 1544 (BNM)

Mondragón, Jerónimo de, *Censura de la locura humana y excelencias della*, ed. Antonio Vilanova, Barcelona 1953

Morales, Ambrosio de, *Discurso sobre la lengua castellana*, en: *Obras*, ed. Francisco Cervantes de Salazar, Madrid 1772

Nebrija, Antonio de, *De corruptis hispanorum ignorantia quarundam litterarum uocibus*, s. l. 1486 (BNM)

Nebrija, Antonio de, *De vi ac potestate litterarum*, Salamanca 1503 (BNM)

Nebrija, Antonio de, *Gramática castellana* (1492), ed. P. Galindo Romeo, L. Ortiz Muñoz, Madrid 1946

Osuna, Francisco de, *Tercer abecedario espiritual*, en: *Escritores místicos españoles*, ed. Miguel Mir, t. 1, Madrid 1911 (NBAE)
Palmireno, Lorenzo, *El estudioso cortesano*, Alcalá 1587 (BNM)

Palmireno, Lorenzo, *Stromata philologi*, Barcelona 1569 (BNP)

Palmireno, Lorenzo, Vocabulario del hvmánista, Barcelona 1575 (BNP)

Pérez, Sebastián, Regulae de sensibvs sacrae scripturae, Burgos 1587 (Biblioteca de la Universidad de Salamanca)

Pérez de Montalbán, Juan, Para todos. Exemplos morales, hvmános y divinos. En que se tratan diversas ciencias, materias y facultades. Repartidos en los siete dias de la semana, y dirigidos a diferentes personas, y con algvnas adiciones nvevas en esta quinta impression, Madrid 1635 (BNM)

Pérez de Oliva, Fernán, Diálogo de la dignidad del hombre, en: Antología de humanistas, ed. Ana M. Arancón, Madrid 1980

Pineda, Juan de, Diálogos familiares de la agricultura cristiana, ed. J. Meseguer Fernández, Madrid 1963, 3 tomos

Plantin, Cristophe, Correspondance, ed. J. Denucé, Amberes y s'Gravenhage 1916, t. 6

Rivadeneyra, Pedro de, Tratado de la tribulación, en: Obras escogidas, ed. Vicente de la Fuente, Madrid 1952 (BAE)

Rivadeneyra, Pedro de, Tratado del principe cristiano, en: Obras escogidas, ed. Vicente de la Fuente, Madrid 1952 (BAE)

Ruha (Rua), Pedro de, Cartas, en: Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres antiguos y modernos, ed. E. de Ochoa, t. 1, Madrid 1945 (BAE)

Saavedra Fajardo, Diego de, República literaria, ed. Vicente García de Diego, Madrid 1922² (CC 46)

Sabuco, Oliva, Nveva filosofia de la natvraleza del hombre, Braga 1622 (BNM)

Sánchez de las Brozas, Francisco, *De auctoribus interpretandis, sive de exercitatione*, Amberes 1581 (BNP)

Santa Cruz, Melchior de, *Floresta española, de Apotegmas o Sententias sabia y graciosamente dichas, de algunos Españoles*, Bruselas 1605

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Demócrates primero o de la compatibilidad entre la milicia y la religion cristiana*, en: *Tratados políticos*, ed. Angel Losada, Madrid 1963

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Epistolario (Selección)*, editado y traducido del latín por Angel Losada, Madrid 1966

Sigea, Luisa, (Sigée, Louise) *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite, Dvarvm virginvm colloqvium (1552)*, París 1970

Soto, Andrés de, *De la vraye solitvde de la vie religievse et solitaire*, traducido del español por René Gaultier, París 1621 (BNP)

Suárez de Figueroa, Cristóbal, *El pasagero. Advertencias utilísimas a la vida humana*, ed. F. Rodríguez Marín, Madrid 1913

Talavera, Fray Hernando de, *Breve forma de confesar*, en: *Escritores místicos españoles*, t. 1, ed. Miguel Mir, Madrid 1911 (NBAE)

Talavera, Fray Hernando de, *Católica impugnación*, ed. F. Martín Hernández, Barcelona 1961

Talavera, Fray Hernando de, *De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido*, en: *Escritores místicos españoles*, t. 1, ed. Miguel Mir, Madrid 1911 (NBAE)

Teresa de Avila, Camino de perfección, en: Obras completas, ed. Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink, Madrid 1967² (BAC)

Torquemada, Antonio de, Jardín de flores curiosas, Madrid 1943

Torquemada, Antonio de, Manual de escribientes, ed. Josefa C. de Zamora, A. Zamora Vicente, Madrid 1970 (Boletín de la Real Academia española, anejo 21)

Torre, Alfonso de la, Visión delectable de filosofía, ed. A. de Castro, Madrid 1850 (BAE 36)

Torre, Felipe de la, Institucion de vn rey christiano, Amberes 1556

Venegas, Alejo de, Agonía del tránsito de la muerte con los auisos y consuelos que cerca della son prouechosos, en: Escritores españoles, t. 1, ed. Miguel Mir, Madrid 1911 (NBAE)

Venegas, Alejo de, Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan, en: Escritores místicos españoles, ed. M. Mir, Madrid 1911 (NBAE)

Venegas, Alejo de, Prólogo al lector, en: ed. Francisco Cervantes de Salazar, Obras, Madrid 1772

Venegas, Alejo de, Tractado de Orthographia y accentos en las tres lenguas principales, Toledo 1531 (BNP)

Villalón, Cristóbal de, El Crotalón, ed. A. Cortina, Buenos Aires 1942

Villalón, Cristóbal de, Gramática castellana, ed. C. García, Madrid 1971 (CSIC)

Villalón, Cristóbal de, Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente, Madrid 1898 (Soc. de bibliófilos españoles)

Villalón, Cristóbal de, El Scholástico, ed. Richard J. A. Kerr, Madrid 1967 (CSIC)

Villalón, Cristóbal de, Viaje de Turquía, ed. A. G. Solalinde, Madrid 1965⁴

Vives, Juan Luis, Introduccion i camino para la sabidvria compvesta en latin, como va ahora por Jvan Lvis Vives, vvelta en castellano con mvchas adiciones por el mismo Cervantes, en: ed. Francisco Cervantes de Salazar, Obras, Madrid 1772

Vives, Juan Luis, Opera omnia, ed. G. Mayans y Siscar, Valencia 1872-1890, 8 tomos

Vives, Juan Luis, In Publii Vergilii Maronis Bucolica, interpretatio, potissimum allegorica, París 1548 (BNP)

Vives, Juan Luis, De tradendis disciplinis liber tertius, en: Opera omnia, t. 6, ed. G. Mayans y Siscar, Valencia 1872

Vives, Juan Luis, De vita et moribus eruditi, en: Opera omnia, t. 6, ed. G. Mayans y Siscar, Valencia 1785

Zapata, Luis, Miscelánea, en: Memorial histórico español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, Madrid 1859 (Real Academia de la Historia)

Zárate, Fray Hernando de, Discursos de la paciencia cristiana, en: Escritores del siglo XVI, t. 1, Madrid 1948 (BAE 27)

Zumárraga, Fray Juan de, *Regla cristiana breve* (1547), ed. José Almoína, México 1951

Literatura de investigación

Abellán, José Luis, *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Madrid 1976

Abellán, José Luis, *Historia crítica del pensamiento español*, t. 2, *La edad de oro*, Madrid 1979

Agrait, Gustavo, *El «Beatus ille» en la poesía lírica del Siglo de Oro*, México 1971

Alcina Rovira, Juan, Juan Angel González y la «*Sylva de laudibus poeseos*» (1525), Barcelona 1978

Alcina Rovira, Juan, Poliziano y los elogios de las letras en España (1500-1540), en: *Humanistica Lovaniensia* 25, 1976, pp. 198-222

Altevogt, Heinrich, *Der Bildungsbegriff im Wortschatz Ciceros*, Emsdetten 1940 (tesis doctoral, Münster)

Andrés, Gregorio de, *El maestro Baltasar de Céspedes, Humanista Salmantino y su «Discurso de las letras humanas»*. Estudio biográfico y edición crítica, Madrid 1965 (*La ciudad de Dios*)

Andrés Martín, Melquiades, *Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600)*, en: José Luis González Novalín ed., *Historia de la Iglesia en España*, t. III, 2, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid 1980 (BAC)

Andrés Martín, Melquiades, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid 1975

Andrés Martín, Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, t. 2, Madrid 1977 (BAC)

Antonio, Nicolás, *Biblioteca hispana nova, sive Hispanorum scriptuorum qui ab anno MD ad MDCLXXIV floruerunt notitia*, 2 tomos, Madrid 1788 (BNP)

Antonio, Nicolás, *Biblioteca hispana vetus complectens omnes scriptores qui ab Octaviani Augusti imperio usque ad annum MD floruerunt*, Roma 1696 (BNP)

Asensio, Eugenio, *Ciceronianos contra erasmistas en España, Dos momentos (1528-1560)*, en: *Revue de littérature comparée*, 1978, pp. 135-154

Asensio, Eugenio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en: *Revista de Filología Española* 36, 1952, pp. 31-99

Asensio, Eugenio, *Heterodoxos españoles en el XVI. Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon*, en: *Revista de Occidente* 63, 1968, pp. 302-319

Asensio, Eugenio, *La lengua compañera del imperio*, en: *Revista de Filología Española* 43, 1960, pp. 399-413

Asensio, Eugenio y Alcina Rovira, Juan, «*Paraenesis ad litteras*». Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V, Madrid 1980

Asís, María Dolores de, *Hernán Núñez en la historia de los estudios clásicos*, Madrid 1977

Avalle-Arce, Juan Bautista, *Dintorno de una época dorada*, Madrid 1978

Bahner, Werner, *Beitrag zum Sprachbewußtsein in der spanischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlín 1956

Bahner, Werner, *Die Bezeichnung «vulgo» und der Ehrbegriff des spanischen Theaters im Siglo de Oro*, en: *Homagiu lui Iorgu Iordan*, Bucarest 1958

Bahner, Werner, *La philologie romane et les problèmes linguistiques de la Renaissance*, en: *Beiträge zur Romanischen Philologie XIII*, cuaderno 1/2, 1975, pp. 211-216

Bakhuizen van den Brink, J. N., *Juan de Valdés, réformateur en Espagne et en Italie (1529-1541)*, Ginebra 1969

Baldinger, Kurt, *Die Herausbildung der Sprachräume auf der Pyrenäenhalbinsel. Synthese und Querschnitt durch die neueste Forschung*, Berlín 1958

Bataillon, Marcel, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona 1977

Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Madrid, Buenos Aires 1979

Bataillon, Marcel, *Héritage classique et culture chrétienne à travers «El scholástico» de Villalón*, en: *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, ed. A. Redondo, París 1979, pp. 15-29 (Coloquio Tours 1976)

Bataillon, Marcel, *Un problème d'influence d'Erasmus en Espagne: L'Eloge de la folie*, en: *Actes du Congrès Erasme*. Rotterdam 1969, Amsterdam 1971, pp. 136-147

Beardsley, Theodore S., La traduction des auteurs classiques en Espagne de 1488 à 1586, dans le domaine des belles-lettres, en: L'humanisme dans les lettres espagnoles, ed. A. Redondo, Paris 1979, pp. 51-64 (Coloquio Tours 1976)

Beardsley, Theodore S., Spanish Printers and the Classics, 1482-1599, en: Hispanic Review 47, 1979, pp. 25-35

Bedouelle, Guy, Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des écritures, Ginebra 1976 (Travaux d'Humanisme et Renaissance)

Behn, Irene, Spanische Mystik, Darstellung und Deutung, Düsseldorf 1957

Bell, G., Notes on the Spanish Renaissance, en: Revue hispanique 80, 1930, pp. 319-652

Berger, Philippe, Livre et lecture à Valence à l'époque de la Renaissance, Tesis Burdeos 1983

Beutler, Gisela, Enigmas y adivinanzas sobre el libro, la pluma y otros utensilios para escribir, Bogotá 1979

Bigéard, Martine, La folie et les fous littéraires en Espagne, Paris 1972

Bindschelder, Maria, Der Bildungsgedanke im Mittelalter, en: Deutsche Vierteljahresschrift 29, 1955, pp. 23 y sigs.

Blanco-González, Bernardo, Del cortesano al discreto. Examen de una «decadencia», t. 1, Madrid 1962

Blecua, José Manuel, Estructura de la crítica literaria en la edad de oro, en: Historia y Estructura de la obra literaria. Coloquios 1967, Madrid 1971 (CSIC)

Bloomfield, Morton W., Allegory as Interpretation, en: *New Literary History* 3, 1971/72, pp. 301-317

Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort del Meno 1981

Brecht, Franz Josef, *Motiv- und Typengeschichte des griechischen Spottepigramms*, Leipzig 1930 (*Philologus*, Supl. t. 22,2)

Briesemeister, Dietrich, *Das jesuitische Erziehungssystem in Spanien im 16. Jahrhundert*, en: *Romanistik - Bildung und Ausbildung, Akten des Romanistentages in Giessen 1977*, ed. R. Kloepfer, t. 3, Múnich 1978, pp. 50-65

Briesemeister, Dietrich, *Das Sprachbewußtsein in Spanien bis zum Erscheinen der Grammatik Nebrijas (1492)*, en: *Ibero-romania* 1, 1969, pp. 35-55

Briesemeister, Dietrich, *Die Wertung des Lateinischen und der neulateinischen Literatur in Spanien im 16. und 17. Jahrhundert*, en: *Acta conventus neolatini Lovaniensis 1971*, ed. J. Ijsewijn y E. Keßler, Lovaina/Múnich 1973, pp. 107 y sigs.

Buck, August, *Cardanos Wissenschaftsverständnis in seiner Autobiographie «De vita propria»*, en: *A. Buck, Studia humanitatis: Gesammelte Aufsätze 1973-1980: Festgabe zum 70. Geburtstag*, ed. B. Guthmüller y otros, Wiesbaden 1981, pp. 207-215

Buck, August, *Die Funktion des Wissens in drei Utopien der Renaissance (Morus, Rabelais, Campanella)*, en: *Landesgeschichte und Geistesgeschichte, Festschrift für Otto Herding*, ed. K. Elm y otros, Stuttgart 1977, pp. 361-371

Buck, August, Die humanistische Tradition in der Romania, Bad Homburg, Berlín, Zürich 1968

Buck, August, Vom humanistischen Umgang mit Büchern, en: A. Buck, *Studia humanitatis: Gesammelte Aufsätze 1973-1980*. Festgabe zum 70. Geburtstag, ed. Bodo Guthmüller y otros, Wiesbaden 1981, pp. 162 y sigs.

Buck, August, Juan Luis Vives' Konzeption des humanistischen Gelehrten, en: Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 1980, ed. A. Buck, Hamburgo 1981 (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 3)

Buck, August, «Laus Venetiae» und Politik im 16. Jahrhundert, en: *Archiv für Kulturgeschichte* 57, 1975, pp. 186-194

Buck, August, Ökonomische Probleme in den «Libri della famiglia» des L. B. Alberti, en: *Humanismus und Ökonomie*. Mitteilung VIII der Kommission für Humanismusforschung, Weinheim 1983, pp. 121-133

Buck, August, Die «Querelle des anciens et des modernes» im italienischen Selbstverständnis der Renaissance und des Barocks, Wiesbaden 1973

Buck, August, Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance, Berlín 1976 (Grundlagen der Romanistik)

Buck, August, Der Rückgriff des Renaissance-Humanismus auf die Patristik, en: *Festschrift Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag*, ed. K. Baldinger, Tübingen 1968, pp. 153-175

Buck August, Der Wissenschaftsbegriff des Renaissance-Humanismus, en: A. Buck, *Studia humanitatis: Gesammelte Aufsätze 1973-1980*, Festgabe zum 70. Geburtstag, ed. Bodo Guthmüller y otros, Wiesbaden 1981, pp. 193-205

Buck, August, Aus der Vorgeschichte der Querelle des anciens et des modernes in Mittelalter und Renaissance, en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 20, 1958, pp. 527 y sigs.

Burck, Erich, Vom Sinn des Otium im alten Rom, en: *Römische Wertbegriffe*, ed. H. Oppermann, Darmstadt 1967, pp. 503-515

Cacho Blecua, Juan Manuel, *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Madrid 1979

Campana, Augusto, The Origin of the Word «humanist» en: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9, 1946, pp. 60-73

Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1978

Castañeda Delgado, Paulino, Las doctrinas sobre la autoridad en los teólogosjuristas del Siglo de Oro español y su aplicación en América, en: *Revista de la Universidad de Madrid* 18, 1969, pp. 67 y sigs.

Castro, Américo, *Le drame de l'honneur dans la vie et dans la littérature espagnoles du XVI^e siècle*, París 1965

Castro, Américo, *Incarnation in Don Quixote*, en: *Cervantes across the Centuries*, ed. Angel Flores y M. J. Bernadete, Nueva York 1947, pp. 136-178

- Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid 1925
- Castro Díaz, Antonio, *Los «Coloquios» de Pedro Mexía*, Sevilla 1977
- Chastel, André, *Der Mythos der Renaissance. 1420-1520*, Ginebra 1969
- Chenu, M.-D, *Les deux âges de l'allegorisme scripturaire au moyen âge*, en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 18, 1951, pp. 19-28
- Chevalier, Maxime, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid 1976
- Clements, Robert J., *López Pinciano's «Philosophia antiqua poetica» and the Spanish Contribution to Renaissance Literary Theory*, en: *Hispanic Review* 23, 1955, pp. 48-55
- Corominas, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, t. IV, Berna 1954
- Curtius, Ernst R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, Múnich 1973⁸
- Curtius, Ernst R., *Das mittelalterliche Bildungswesen und die Grammatik*, en: *Romanische Forschungen* 60/1, 1947, pp. 1-26
- Curtius, Ernst R., *Mittelalterliche Literaturtheorien*, en: *Zeitschrift für romanische Philologie* 62, 1942, pp. 417 y sigs.
- Curtius, Ernst R., *Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur*, en: *Deutsche Vierteljahresschrift* 20, 1942, pp. 359 y sigs.

Dahlmann, Hellfried, *Der römische Gelehrte*, en: H. Dahlmann, *Kleinere Schriften*, Hildesheim, Nueva York 1970, pp. 1 y sigs. (antes en: *Hum. Gymn.* 42, 1931, pp. 185-192)

David-Peyre, Yvonne, *Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature ibérique au XVI^e et XVII^e siècle*, París 1971 (tesis doctoral)

Davis, Gifford, *The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature*, en: *Hispanic Review* 3, 1935, pp. 149-161

Dempf, Alois, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburgo 1937

Deubner, L., *Personifikationen abstrakter Begriffe*, en: W. H. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884-1909, 6 tomos.

Di Camillo, O., *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia 1976

Dolch, Josef, *Lehrplan des Abendlandes, Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte*, Ratingen 1965²

Dowling, John, *Diego de Saavedra Fajardo*, Boston 1978

Duby, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París 1978

Ebeling, Gerhard, *Evangelische Bibelauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Múnich 1942

Ebeling, Gerhard, *Lutherstudien, t. 1*, Tübingen 1971

Eisenberg, Daniel, *Castilian Romances of Chivalry in the Sixteenth Century*, Londres 1979

Eisenstein, Daniel, *The Printing Press as an Agent of Change*, t.1, Cambridge 1979

Elias, Norbert, *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied, Berlín 1969

Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Francfort 1977², 2 tomos.

Espino Gutiérrez, Gabriel, *El maestro Baltasar de Céspedes*, en: *Revista de Filología Española* 26, 1942, pp. 249-281

Esteban, L., *Juan Lorenzo Palmireno: Humanista y pedagogo*, en: *Perficit* 8, 5, 1976, pp. 73-107

Etter, Else-Lily, *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basilea, Stuttgart 1966 (*Baseler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 103)

Fatio, Oliver, Pierre Fraenkel ed., *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, Ginebra 1978 (*Coloquio internacional en Ginebra* 1976)

Fayard, Janine, *Les membres du conseil de Castille à l'époque moderne (1621-1746)*, Ginebra 1979

Febvre, Lucien und Henri-J. Martin, *L'apparition du livre*, París 1950

Flasche, Hans, *Geschichte der spanischen Literatur*, tomo 1^o: *Von den Anfängen bis zum Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts*, Berna 1977

Flasche, Hans, *Geschichte der spanischen Literatur, tomo 2º, Das goldene Zeitalter: 16. und 17. Jahrhundert*, Berna 1982

Fleig, Paul, *Die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin*, Friburgo de Brisgovia 1927

Floeck, Wilfried, *Das Ritterideal in der spanischen Comedia des Goldenen Zeitalters*, en: *Iberoromania* 2/1, 1970, pp. 15-55

Fumaroli, Marc, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra 1980

Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965²

Galino Carillo, María Angeles, *Los tratados sobre educación de príncipes, siglos XVI y XVII*, Madrid 1948 (CSIC)

Gallego, André, *La enseñanza de la filosofía en Valencia en el siglo XV*, en: *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1978

Gallego Barnés, André, Juan Lorenzo Palmireno. *Contribution à l'histoire de l'Université de Valencia*, en preparación

García, Constantino, *Contribución a la historia de los conceptos gramaticales: la aportación del Brocense*, Madrid 1960

García Berrio, Antonio, *Formación de la teoría literaria moderna. La tópica Horaciana en Europa*, Madrid 1977

García de la Concha, Víctor, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Caracas, México 1978

García Pelayo, Manuel, Las culturas del libro, en: Revista de Occidente 9, 1965, pp. 45-70

Garin, Eugenio, Geschichte und Dokumente der abend-ländischen Pädagogik, Reinbeck 1964, t. 1

Gauger, Hans-Martin, Bernardo Aldrete (1565-1645). Ein Beitrag zur Vorgeschichte der romanischen Sprachwissenschaft, en: Romanistisches Jahrbuch 18, 1967, pp. 207-248

Gerl, Hanna-Barbara, Rhetorik als Philosophie. Lorenzo Valla, Múnich 1974 (Humanistische Bibliothek 1, 13)

Gil Fernández, Luis, Apuntamientos para un análisis sociológico del humanismo español, en: Estudios clásicos 83, 1979, pp. 143-171

Gil Fernández, Luis, Estudios de humanismo y tradición clásica, Madrid 1984

Gil Fernández, Luis, El humanismo español del siglo XVI, en: Estudios clásicos, t. 11, 50-52, 1967, pp. 209-297

Gil Fernández, Luis, Panorama social del Humanismo español (1500-1800), Madrid 1981

Gmelin, H., Das Prinzip der «Imitatio» in den romanischen Literaturen der Renaissance, Erlangen 1932

Gómez Monsegú, Bernardo, Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives, Madrid 1961 (CSIC)

González de Amezúa, Agustín, Las polémicas literarias sobre el «Para todos» del dr. Juan Pérez de Montalbán, en: Estudios dedicados a Ménendez Pidal, t. 2, Madrid 1951, pp. 409 y sigs.

Grassi, Ernesto, *Die Macht der Phantasie*, Francfort del Meno 1979

Green, O. H., *On the Attitude toward the Vulgo in the Spanish Siglo de Oro*, en: *Studies in the Renaissance IV*, 1957, pp. 190-200

Green, O. H., *A Critical Survey of Scholarship in the Field of Spanish Renaissance Literature*, en: *Studies in Philology 44*, 1947, pp. 228-264

Groult, Pierre, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature du seizième siècle*, Lovaina 1927

Gusdorf, Georges, *Introduction aux sciences humaines*, París 1974

Guy, Alain, *La pensée de Fray Luis de León, contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVI^e siècle*, París 1943

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Berlín 1974⁶

Hamilton, Rita, *Juan de Valdés and some Renaissance Theories of Language*, en: *Bulletin of Hispanic Studies 30*, 119, 1953, pp. 125-133

Harth, Dietrich, *Philologie und praktische Philosophie. Untersuchungen zum Sprach- und Traditionsverständnis des Erasmus von Rotterdam*, Múnich 1970 (*Humanistische Bibliothek 1*, 11)

Hatzfeld, Helmut, *Estudios literarios sobre Mística española*, Madrid 1955

Heitmann, Klaus, Die heutige literarhistorische Definition der französischen Renaissance (Forschungsbericht zur Literaturgeschichtsschreibung seit 1950), en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 39, 1977, pp. 329-361

Heitmann, Klaus, Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie, en: *Archiv für Kulturgeschichte* 52, 1970, pp. 244-279

Heydenreich, Titus, Culteranismo und theologische Poetik. Die «Collusión de las letras humanas y divinas» (1637/1644) des Aragoniers Gaspar Buesso de Arnal zur Verteidigung Góngoras, Francfort del Meno 1977 (Analecta Romanica 40)

Heydenreich, Titus, Gaspar Buessos poetischer Nachruf auf Juan Pérez de Montalbán (1638/39), en: *Romanische Forschungen* 84, 1972, pp. 45-76

Hofmann, Linus, Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen, en: *Trierer Theologische Zeitschrift* 63, 1954, pp. 76-92

Jauss, Hans Robert, Antiqui/moderni (Querelle des Anciens et des Modernes), en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter, Darmstadt 1971, t. 1, pp. 410-414

Jauss, Hans Robert, Entstehung und Strukturwandel der allegorischen Dichtung, en: *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. VI, I, ed. H. R. Jauss, E. Köhler, Heidelberg 1968, pp. 146 y sigs.

Jones, Harold G., *Hispanic Manuscripts and Printed Books in the Barberini Collection I*, Vaticano 1978 (Studi e testi 280)

Jüttner, Siegfried, Aufklärer zwischen Salon und Nation. Zur Einschätzung von Buch und Lektüre im 18. Jahrhundert, en: Französische Literatur im Zeitalter der Aufklärung. Gedächtnisschrift für Fritz Schalk, ed. W. Hempel, Francfort del Meno 1983 (Analecta Romanica 48), pp. 152-183

Kagan, Richard L., Students and Society in Early Modern Spain, Baltimore, Londres 1974

Keightley, R. G., Enrique de Villena's «Los doze trabajos de Hércules»: A Reappraisal, en: Journal of Hispanic Philology 3, 1978/9, pp. 56-67

Kerr, Richard J. A., El problema Villalón y un manuscrito desconocido de «El scholástico», en: Clavileño 31, 1955, pp. 15-22

Kerr, Richard J. A., Prolegomena to an Edition of Villalón's «Scholástico», en: Bulletin of Hispanic Studies 32, 1955, pp. 130-139, 203-213

Kessler, Eckhard, Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Múnich 1978 (Humanistische Bibliothek 1, 25)

Kincaid, Joseph J., Cristóbal de Villalón, Nueva York 1973

Klein, Robert, Un aspect de l'herméneutique à l'âge de l'humanisme classique. Le thème du fou et l'ironie humaniste, en: Archivo de filosofía 3, 1963, pp. 11-25

Klemperer, Victor, Gibt es eine spanische Renaissance?, en: Logos 16, 2, 1927, pp. 129-161

Köhler, Erich, Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik, Tübingen 1956

Kohut, Karl, 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, 1977, pp. 183-226

Kohut, Karl, Humanismo y novelas de caballerías. Algunas razones para leer una despreciada novela de caballerías, en: Ibero-romania 2, 10, 1979, pp. 63-76

Kohut, Karl, Humanismus und Gesellschaft im 16. Jahrhundert. Das Verhältnis von Tradition und Reform in den gesellschafts-politischen Schriften des Juan Luis Vives, en: Humanismus und Ökonomie, Mitteilung VIII der Kommission für Humanismusforschung, Weinheim 1983, pp. 183-205

Kohut, Karl, «Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente». Aufnahme und Kritik der antiken Tradition im spanischen Humanismus, en: Renatae Litterae. Studien zum Nachleben der Antike und zur europäischen Renaissance. August Buck zum 60. Geburtstag, ed. K. Heitmann, E. Schroeder, Francfort del Meno 1973, pp. 217-243

Kohut, Karl, Literaturtheorie und Literaturkritik bei Juan Luis Vives: Juan Luis Vives, en: Arbeitsgespräch in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel 1980, ed. A. Buck, Hamburgo 1982, pp. 35-47

Kohut, Karl, La posición de la literatura en los sistemas científicos del siglo XV, en: Ibero-romania 7, 1978, pp. 67-87

Kohut, Karl, Las teorías literarias en España y Portugal durante los siglos XV y XVI. Estado de la investigación y problemática, Madrid 1973 (CSIC)

Kölmel, Wilhelm, Aspekte des Humanismus, Münster 1981 (Aevum Christianum 14)

Kraus, Annie, Vom Wesen und Ursprung der Dummheit, Colonia, Olten 1961

Krauss, Werner, Armas y letras, en: Gesammelte Aufsätze zur Literatur- und Sprachwissenschaft, Francfort 1949

Krauss, Werner, Die Kritik des Siglo de Oro am Ritter- und Schäferroman, en: Homenatge Antonio Rubio Illoch, Mescelanea estudiis literaris I, Barcelona 1936, pp. 225-246

Krauss, Werner, Miguel de Cervantes. Leben und Werk, Neuwied 1966

Krauss, Werner, Der spanische Hirtenroman, en: Werk und Wort. Aufsätze zur Literaturwissenschaft und Wortgeschichte, Berlin, Weimar 1972, pp. 205-241

Kristeller, Paul Oskar, Der Gelehrte und sein Publikum im späten Mittelalter und in der Renaissance, en: Medium Aevum Vivum. Festschrift für W. Bulst, ed. H. R. Jauss y D. Schaller, Heidelberg 1960, pp. 212-230

Kristeller, Paul Oskar, Humanismus und Renaissance, München 1976, 2 tomos

Kristeller, Paul Oskar, Der italienische Humanismus und seine Bedeutung, Basilea, Stuttgart 1969 (Vorträge der Aeneas-Silvius-Siftung an der Universität Basel, X)

Kristeller, Paul Oskar, Die italienischen Universitäten der Renaissance, Krefeld 1952 (Schriften und Vorträge des Petarca-Instituts Köln)

Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought and its Sources*, ed. Michael Mooney, Nueva York 1979

Kruse, Margot, *Ethique et critique de la gloire dans la littérature française du XVII^e siècle*, en: *Spicilegio moderno* 14, 1980, pp. 31-49

Kruse, Margot, *Sagesse et folie dans l'oeuvre des moralistes*, en: *Cahiers de l'association internationale des études françaises* 30, 1978, pp. 121-137

Lausberg, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Múnich 1973², 2 tomos

Lämmert, Eberhard, *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart 1972⁵

Larquié, Claude, *Le protestantisme en Espagne au XVI^e siècle*, en: *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 129, 1983, pp. 155-182

Lawrance, Jeremy N. H., *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Barcelona 1979

Lazard, Madeleine, *La comédie humaniste au XVI^e siècle et ses personnages*, París 1978

Leiner, Wolfgang, *Der Widmungsbrief in der französischen Literatur 1580-1715*, Heidelberg 1965

Lewater, Ernst, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Hamburgo 1935 (Ibero-Amerikanisches Institut)

Ley, Klaus, *Die «scienza civile» des Giovanni della Casa. Literatur als Gesellschaftskunst in der Gegenreformation*, Heidelberg 1984 (*Studia Romanica* 57)

Lida de Malkiel, María Rosa, *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale, Antiquité, Moyen-âge occidental, Castille, traduction al francés de S. Roubaud, París 1968*

Liehr, Reinhard, *Sozialgeschichte spanischer Adelskorporationen. Die Maestranzas de Caballería (1670-1808), Wiesbaden 1981 (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, suplemento 70)*

Lohmeier, Anke-Marie, *Beatus ille. Studien zum «Lob des Landlebens» in der Literatur des absolutistischen Zeitalters, Tübingen 1981*

Loos, Erich, *Baldassare Castigliones «Libro del Cortegiano». Studien zur Tugendauffassung des Cinquecento, Francfort 1955 (Analecta Romanica 2)*

Loos, Erich, *Literatur und Formung eines Menschenideals: Das «libro del Cortegiano» von Baldassare Castiglione. Zur 500. Wiederkehr des Geburtsjahres des Autors 1478-1978, Mainz, Wiesbaden 1980 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandl. der Geistes- und Sozialwiss. Klasse, Jg. 1980, Nr. 5)*

López Estrada, Francisco, «El arte de poesia castellana» de Juan del Encina (1496), en: *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, ed. A. Redondo, París 1979 (Coloquio Tours 1976), pp. 151-168

López Estrada, Francisco, *Los libros de pastores en la literatura española. La órbita previa, Madrid 1974*

López López, F., *La multiplicidad de sentidos literales en la escritura, según los autores españoles (1550-1650)*, en: *Archivo Teológico Granadino 10, 1947, pp. 395-419*

López Piñero, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona 1979

López Rueda, José, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid 1973 (CSIC)

Lot, Ferdinand, *L'Art militaire et les armées au moyen âge, en Europe et dans le Proche Orient*, París 1946, 2 tomos

Lubac, Henri de, *Les humanistes chrétiens du XV^e - XVI^e siècle et l'herméneutique traditionnelle*, en: *Archivio di filosofia* 1, 2, 1963, pp. 173-182

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

Maravall, José Antonio, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid 1960

Maravall, José Antonio, *La «cortesía» como saber en la Edad Media*, en: *Estudios de la historia del pensamiento español*, t. 1, Madrid 1967

Maravall, José Antonio, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, Madrid 1972, 2 tomos

Maravall, José Antonio, *La formación de la conciencia estamental de los letrados*, en: *Revista de estudios políticos* 70, 1953, pp. 70 y sigs.

Maravall, José Antonio, *Un humanisme tourné vers le futur: littérature historique et vision de l'histoire en Espagne au XVI^e siècle*, en: *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, ed. A. Redondo, París 1979 (Coloquio Tours 1976), pp. 337-348

Maravall, José Antonio, *La oposición bajo los austrias*, Barcelona, 1974²

Margolin, Jean-Claude, *L'avènement des temps modernes*, París 1977

Margolin, Jean-Claude, *L'humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, París 1981

Márquez, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid 1972

Márquez Villanueva, Francisco, *Un aspect de la littérature du «fou» en Espagne*, en: *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, ed. A. Redondo, París 1979 (Coloquio Tours 1976), pp. 233-250

Márquez Villanueva, Francisco, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid, Barcelona 1968

Marín, Nicolás, *La poética del humanista granadino Baltasar de Céspedes*, en: *Revista de literatura* 29, 1968, pp. 123-219

Marrou, Henri, *Saint Augustin et l'augustinisme*, París 1955

Martin, Alfred v., *Der Humanismus als soziologisches Phänomen. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Besitzschicht und Bildungsschicht*, en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 65, 3, 1931, pp. 441-474

Martin, Alfred v., *Soziologie der Renaissance*, Múnich 1974³

McLuhan, Marshall, *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, Düsseldorf, Viena 1968 (Traducción de la edición americana de 1962)

Mechoulan, Henri, *Raison et alterité chez Fadrique Furió Ceriol. Philosophe politique espagnol du XVI^e siècle*, París, La Haya 1973

Mehnert, Henning, *Der Begriff «ingenio» bei Juan Huarte und Baltasar Gracián. Ein Differenzierungskriterium zwischen Renaissance und Barock*, en: *Romanische Forschungen* 91, 1979, pp. 270-280

Meier, Harri, *Spanische Sprachbetrachtung und Geschichtsschreibung am Ende des 15. Jahrhunderts*, en: *Romanische Forschungen* 49, 1, 1935, pp. 1-20

Mellizo, Carlos, *La preocupación pedagógica de Francisco Sánchez*, en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* II, I, 1975, pp. 217-229

Messmer, Hans, *Hispania - Idee und Gotenmythos*, Zürich 1960

Mettmann, Walter, ed., *Spanien*, en: *Dichtungslehren der Romania aus der Zeit der Renaissance und des Barock*, ed. A. Buck, K. Heitmann, W. Mettmann, Francfort del Meno 1972, pp. 501 y sigs.

Morreale, Margherita, *La antítesis paulina entre la letra y el espíritu en la traducción y comentario de Juan de Valdés (Rom. 2, 29 y 7, 6)*, en: *Estudios Bíblicos* 13, 1954, pp. 167-183

Morreale, Margherita, *Castiglione y Boscán. El ideal cortesano en el Renacimiento español*, Madrid 1959, 2 tomos

Müller, Gregor, *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen, Motive, Quellen*, Wiesbaden 1969

Müller, Iwan v., ed. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft in systematischer Darstellung, t. 1, Einleitende und Hilfs-Disziplinen, München 1892²

Nader, Helen, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance 1350 to 1550*, New Brunswick, New Jersey 1979

Nepaulsingh, Colbert, *The Concept «Book» and Early Spanish Literature*, en: *Acta, Center for Medieval and Early Renaissance Studies*. State University of New York, 5, 1978, pp. 133-155

Niedermann, Joseph, *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florencia 1941 (*Archivum Romanicum*)

Nieto, José C., *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia*, México, Madrid, Buenos Aires 1970

Nieto, José C., *Luther's Ghost and Erasmus' Masks in Spain*, en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 39, 1977, pp. 33-49

Noreña, Carlos G., *Juan Luis Vives*, La Haya 1970

Olmedilla y Puig, Joaquín, *Estudio histórico de la vida y escritos del sabio médico, botánico y escritor Cristóbal Acosta*, Madrid 1899

Olmedo, Felix G., *Nebrija*, Madrid 1942

Ortiz, Antonio Domínguez, *La sociedad española en el siglo XVII*, t. 1, Madrid 1963 (*Monografías histórico-sociales* 7)

Panofsky, Erwin, *Herkules am Scheideweg und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Leipzig, Berlín 1930

Parker, Alexander A., Recent Scholarship in Spanish Literature, en: *Renaissance Quarterly* 21, 1968, pp. 118-124

Peers, E. Allison, *Studies of the Spanish Mystics*, 3 tomos, Londres, Nueva York 1951

Pelorson, Jean Marc, *Les «Letrados» juristes castillans sous Philippe III. Recherches sur leur place dans la société, la culture et l'Etat*, Poitiers 1980

Pérez, Joseph, *La révolution des «Comunidades» de Castille (1520-1521)*, Burdeos 1970

Pérez Gómez, A., ed., *Cuatro obras del bachiller Hernán López de Yanguas*, Cienza 1960

Petriconi, Hellmuth, *Die verlorenen Paradiese*, en: *Romanistisches Jahrbuch* 10, 1951, pp. 167-199

Pfandl, Ludwig, *Franziskanische Mystik des 16. Jahrhunderts in Spanien*, en: *Zeitschrift für Romanische Philologie* 47, 1927, pp. 302-315

Pfandl, Ludwig, *Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine Einführung in die Blütezeit der spanischen Literatur und Kunst*, München 1924

Pietschmann, Horst, *Der Wandel der Heeresverfassung in Spanien vom 16. bis 18. Jahrhundert*, en: J. Kunisch ed., *Staatsverfassung und Heeresverfassung in der europäischen Geschichte der frühen Neuzeit*, Berlin 1986 (*Historische Forschungen* t. 28), pp. 151-172

Pinta Llorente, Miguel de la, Una investigación inquisitorial sobre Pedro Ramus en Salamanca. Apuntes inéditos para un capítulo de la Historia del Humanismo español, en: Religión y ciencia 24, 1933, pp. 1-22

Pinta Llorente, Miguel de la, El sentido de la cultura española en el siglo XVII e intelectuales de la época, en: Revista de Estudios Políticos 68, 1953, pp. 79-114

Pinto Crespo, Virgilio, Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI, Madrid 1983

Pohlenz, Max, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1947

Porqueras Mayo, Alberto, Sobre el concepto «vulgo» en la edad de oro, en: Porqueras Mayo, A., Temas y formas de la literatura española, Madrid 1972, pp. 114-127

Porqueras Mayo, Alberto, El lector español en el siglo de oro, en: Revista de Literatura 5, 9/10, 1954, pp. 187-215

Porqueras Mayo, Alberto, El prólogo como género literario. Su estudio en el siglo de oro español, Madrid 1957 (CSIC)

Porqueras Mayo, Alberto, El prólogo en el renacimiento español, Madrid 1965 (CSIC)

Praag, van J. A., La Guía y avisos de forasteros de A. Liñán y Verdugo y el filósofo del aldea de Baltasar Mateo Velázquez, en: Bulletin hispanique 37, 1935, pp. 10 y sigs.

Rallo Grauss, A., Antonio de Guevara en su contexto renacentista, Madrid 1979

Read, Malcolm K., A Linguistic Perspective on the Town-Country Debate in the Spanish Renaissance, en: *Journal of History and Philology* 1, 1977, pp. 195-208

Redondo, Agustín, Antonio de Guevara (¿1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales, Ginebra 1976

Redondo, Agustín, Du «beatus ille» horacien au «mépris de la cour et éloge de la vie rustique» d'Antonio de Guevara, en: *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, ed. A. Redondo, Paris 1979 (Coloquio en Tours 1976), pp. 251-265

Reichardt, Rolf, Zur Geschichte politisch-sozialer Begriffe in Frankreich zwischen Absolutismus und Restauration, en: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 47, 1982, pp. 49-74

Reicke, Emil, *Der Gelehrte in der deutschen Vergangenheit*, Leipzig 1900

Rekers, B., *Benito Arias Montano (1527-1598)*, Leiden 1972

Rice, Eugene F. Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge (Massachusetts) 1958

Ricken, Ulrich, Bemerkungen zum Thema «Las armas y las letras», en: *Beiträge zur Romanischen Philologie*, número extraordinario 1967

Ricken, Ulrich, «Gelehrter» und «Wissenschaft» im Französischen, Berlin 1961

Rico, Francisco, «*Laudes litterarum*»: humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance, en: *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, ed. A. Redondo, París 1979 (Coloquio en Tours 1976), pp. 31-50

Rico, Francisco, *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca 1978

Rico, Francisco, Un prólogo al Renacimiento español. La dedicatoria de Nebrija a las «*Introducciones latinas*» (1488), en: *Homenaje al profesor Marcel Bataillon*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1980, pp. 59-94

Rico Verdú, José, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1973 (CSIC)

Röder, Josef, *Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischem Boden*, (tesis doctoral) Münster 1932, Emsdetten 1933

Rothacker, Erich, *Das «Buch der Natur». Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, aus dem Nachlaß hg. von W. Perpeet, Bonn 1979

Rothacker, Erich, *Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins*, eingeleitet und durchgesehen von W. Perpeet, Bonn 1966

Rothacker, Erich, *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1965²

Roussel, Bernard, *Histoire de l'église et histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 37, 1975, pp. 181-192

Rüdiger, Horst, *Die Wiederentdeckung der antiken Literatur im Zeitalter der Renaissance*, en: *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel* (Colección de ensayos), Múnich 1975

Ruh, Kurt, Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik, en: ed. K. Ruh, *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964 (Wege der Forschung 23)

Russel, Peter E., Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV, en: *Temas de «La Celestina» y otros estudios del «Cid» al «Quijote»*, Barcelona, Caracas, México 1978

Sainz Rodríguez, P., Fontán, A., Jiménez Delgado, J., Swift, L. J., Echegaray, A., Argudo, F. ed., *Homenaje a Luis Vives*, Madrid 1977 (VI congreso internacional de estudios clásicos, Madrid 1974)

Salomon, Noel, *Recherches sur le thème paysan dans la «Comedia» au temps de Lope de Vega*, Burdeos 1965

Sandkühler, Bruno, *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition*, München 1967 (Münchener Romanistische Arbeiten)

Scaglione, Aldo, The Humanist as Scholar and Politian's Conception for the «Grammaticus», en: *Studies in the Renaissance VIII*, 1961, pp. 49-70

Sandys, John Edwin, *A History of Classical Scholarship*, Nueva York, Londres 1967, 2 tomos

Schalk, Fritz, Zur Bedeutungsgeschichte von «humanité». Marginalien zu E. von Jans «humanité», en: *Die Neueren Sprachen* 40, 1932, pp. 224-235

Schalk, Fritz, Über Epoche und Historie, en: H. Diller und F. Schalk, Studien zur Periodisierung und zum Epochenbegriff, Mainz, Wiesbaden 1972 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1972, 4), pp. 12-38

Schalk, Fritz, Erasmus und die res publica literaria, en: Actes du congrès Erasme (Rotterdam 1969), Amsterdam 1971, pp. 14-28

Schalk, Fritz, Von Erasmus' «Res publica literaria» zur Gelehrtenrepublik der Aufklärung, en: F. Schalk, Studien zur französischen Aufklärung, Francfort 1972, pp. 143-163

Schalk, Fritz, Zur Geschichte von «sapientia» im Romanischen, en: F. Schalk, Exempla romanischer Wortgeschichte, Francfort del Meno 1966, pp. 167-192

Schalk, Fritz, Das goldene Zeitalter als Epoche, en: F. Schalk, Exempla romanischer Wortgeschichte, Francfort del Meno 1966, pp. 150-166

Schalk, Fritz, «Otium» im Romanischen (Beiträge zur romanischen Wortgeschichte III), en: Studia philologica et litteraria in honorem Leo Spitzer, Berna 1958, pp. 357-377

Schalk, Fritz, «Praejudicium» im Romanischen, Francfort 1971 (Analecta Romanica 20)

Schalk, Fritz, «Sapience» und «Sagesse», en: Romanische Forschungen 65, 3, 1954, pp. 241-255

Schalk, Fritz, «Weltanschauung» und «Mentalité», en: Romanische Forschungen 60, 1947, pp. 546-550

Schiewek, Ingrid, Beziehungen zwischen Arbeitsethos und Menschenbild in der Renaissance, en: *Renaissanceliteratur und frühbürgerliche Revolution*, ed. R. Weimann y otros, Berlín, Weimar 1976

Schlobach, Jochen, Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung, Múnich 1980 (Humanistische Bibliothek 1, 7)

Scholberg, Kenneth R., Algunos aspectos de la sátira en el siglo XVI, Berna, Francfort, Las Vegas 1979

Schrader, Ludwig, Herkules-Darstellungen in der spanischen Literatur vom XV. bis zum XVII. Jahrhundert, en: *Mythographie der frühen Neuzeit*, ed. W. Killy, Wolfenbüttel 1984, pp. 49-71 (Wolfenbütteler Forschungen 27)

Schrader, Ludwig, Hermes im Humanismus. Mythologische Anmerkungen zu Alfonso de Valdés, Guillaume Budé und Bonaventura des Périers, en: *Italien und die Romania in Humanismus und Renaissance*. Festschrift für E. Loos, ed. K.W. Hempfer, E. Straub, Wiesbaden 1983, pp. 229-245

Schrader, Ludwig, Panurge und Hermes. Zum Ursprung eines Charakters bei Rabelais, Bonn 1958

Schrader, Ludwig, Rabelais und die Rezeption der Antike. Deutungs-Probleme im Humanismus, en: *Romanische Forschungen* 92, 1/2, 1980, pp. 1-49

Schrader, Ludwig, Sinne und Sinnesverknüpfungen. Studien und Materialien zur Vorgeschichte der Synästhesie und zur Bewertung der Sinne in der italienischen, spanischen und französischen Literatur, Heidelberg 1969

Schrader Ludwig, Vorstellung der romanistischen Literaturwissenschaft: Die Welt als Buch, en: Jahrbuch der Universität Düsseldorf 1978-1980, Düsseldorf 1981, pp. 251-258

Schulte-Herbrüggen, Heinz, Die Bedeutungslehre Fray Luis de Leóns, en: Italien und die Romania in Humanismus und Renaissance. Festschrift für E. Loos, ed., K.W. Hempfer und E. Straub, Wiesbaden 1983, pp. 246 y sigs.

Selig, Karl Ludwig, Gracián und Alciato's Emblemata, en: Comparative Literature 7, 1956, pp. 1 y sigs.

Selig, Karl Ludwig, The Spanish Translations of Alciato's Emblemata, en: Modern Language Notes 70, 1955, pp. 354-359

Severin, Dorothy S., ed., La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo, Madrid 1975 (Anejo del Boletín de la Real Academia española 31)

Shepard, Sanford, El Pinciano y las teorías literarias del Siglo de Oro, Madrid 1970²

Skalweit, Stephan, Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff, Darmstadt 1982 (Erträge der Forschung 178)

Snell, Bruno, Die Entdeckung des Geistes, Hamburgo 1955³

Snyders, Georges, La pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^e siècles, París 1965

Solana, Marcial, Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, 3 tomos, Madrid 1941

Sprandel, Rolf, Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte, Stuttgart 1972

Stackelberg, Jürgen von, Tacitus in der Romania, Tübingen 1960

Stöcklein, Ansgar, Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt, München 1969

Stollberg, Gunnar, Die soziale Stellung der intellektuellen Oberschicht im England des 12. Jahrhunderts, Lübeck 1973

Strosetzki, Christoph, Die Beschäftigung mit den spanischen Humanisten im Deutschland des 19. Jahrhunderts (Vortrag zum Deutschen Romanistentag 1985 in Siegen), en: M. Tietz (ed.), Das Spanieninteresse im deutschen Sprachraum. Beiträge zur Geschichte der Hispanistik vor 1900, Frankfurt del Meno 1989, pp. 22-33

Strosetzki, Christoph, Zensor und Grammatiker im spanischen Siglo de Oro, en: Hans-Josef Nedderhe (ed.), Akten des Deutschen Hispanistentages Wolfenbüttel, 28.2-1.3.1985. Schwerpunkt Siglo de Oro, Hamburg 1986 (Romanistik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 20), pp. 177-194

Strosetzki, Christoph, Konversation. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 17. Jahrhunderts, Frankfurt del Meno 1978 (Studia romanica et linguistica)

Strosetzki, Christoph, Neuere Literatur zu Humanismus und Gelehrsamkeit im Spanien des 16. Jahrhunderts, en: Romanistisches Jahrbuch 32, 1981, pp. 260-285

Strosetzki, Christoph, Sprache als Handlung in der spanischen Renaissance, en: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 5, 1, 1981, pp. 43-49

Strosetzki, Christoph (ed.), Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland. Akten der internationalen Tagung in Münster 14.-15.12.92, Francfort del Meno 1995, Vervuert (Studia Hispanica 1), 259 pp.

Strosetzki, Christoph, Zensor und Grammatiker im Siglo de Oro en: Akten des Deutschen Hispanistentages 1985. Schwerpunkt Siglo de Oro, Hamburgo 1986, pp. 177-194

Stupperich, Robert, Erasmus von Rotterdam und seine Welt, Berlín, Nueva York 1977

Tate, Robert B., Mythology in Spanish Historiography of the Middle Ages and the Renaissance, en: Hispanic Review 22,1, 1954, pp. 1-18

Terry, Arthur, The Continuity of Renaissance Criticism: Poetic Theory in Spain between 1535 and 1650, en: Bulletin of Hispanic Studies 31, 1954, pp. 27-36

Torre, Esteban, Ideas lingüísticas y literarias del doctor Huarte de San Juan, Sevilla 1977

Torres-Alcalá, Antonio, Don Enrique de Villena. Un mago al dintel del Renacimiento, Madrid 1983

Tovar, A., M. de la Pinta Llorente, Procesos inquisitoriales contra Francisco Sánchez de las Brozas, Madrid 1941 (CSIC)

Trinka, Charles, A Humanist's Image of Humanism: the Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte, en: Studies in the Renaissance 7, 1960, pp. 90-125

Uhlig, Claus, Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance. Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik, Berlín, Nueva York 1973

Urmeneta, Fermín de, Introducción a la estética de Luis Vives, en: *Revista de ideas estéticas* 5, 1947, pp. 437-450

Urriza, Juan, La preclara Facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro (1509-1621), Madrid 1942 (CSIC)

Verdonck, Robert, La lengua española en Flandres en el siglo XVII, Madrid 1980

Vilanova, Antonio, Preceptistas españoles de los siglos XVI y XVII, en: *Historia General de las literaturas hispánicas*, ed. G. Díaz-Plaja, Barcelona 1953, pp. 567-692

Voßkamp, Wilhelm ed., *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. 3 tomos, Stuttgart 1982

Vossler, Karl, *Einführung in die spanische Dichtung des Goldenen Zeitalters*, Hamburgo 1939

Vossler, Karl, *Luis de León*, Múnich 1943

Vossler, Karl, *Poesie der Einsamkeit in Spanien*, Múnich 1950

Wang, Andreas, *Der «Miles Christianus» im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition*, Berna, Francfort del Meno 1975

Wardropper, B. W., *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*, Madrid 1958

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, I, II, en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. 20 (1905), pp. 1-54 y t. 21 (1905), pp. 1-110

Weinrich, Harald, *Das Ingenium Don Quijotes. Ein Beitrag zur literarischen Charakterkunde*, en: *Forschungen zur Romanischen Philologie*, ed. H. Lausberg, cuaderno 1, Münster 1956

Weinrich, Harald, *Das spanische Sprachbewußtsein im Siglo de Oro*, en: *Spanische Literatur im Goldenen Zeitalter. Fritz Schalk zum 70. Geburtstag*, ed. H. Baader, Francfort del Meno 1973, pp. 524 y sigs.

Widmann, Hans, *Die Wirkung des Buchdrucks auf die humanistischen Zeitgenossen und Nachfahren des Erfinders*, en: *Das Verhältnis der Humanisten zum Buch*, ed. F. Krafft y D. Wuttke, Boppard 1977 (Kommission für Humanismusforschung, Mitteilung 4) pp. 64-88

Wiedemann, Konrad, *Arbeit und Bürgertum. Die Entwicklung des Arbeitsbegriffs in der Literatur Deutschlands an der Wende zur Neuzeit*, Heidelberg 1979

Worstbrock, Franz Josef, *Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie*, en: *Archiv für Kulturgeschichte* 47, 1, 1965, pp. 2-11

Zúñiga, C. M., *Ajo y Sainz de, Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, 4 tomos, Avila 1957-60

Guía de abreviaturas:

- BAC: Biblioteca de autores cristianos
BAE: Biblioteca de autores españoles
BNM: Biblioteca Nacional, Madrid
BNP: Bibliothèque National, París
CC: Clásicos castellanos
CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
NBAE: Nueva Biblioteca de autores españoles

Índice de nombres:

Abellán, José Luis: 7, 20, 22, 37, 125, 202

Agrait, Gustavo: 38, 42

Agustín (San): 2, 5, 62, 76, 135, 175, 207, 225, 232, 236, 249, 250, 252, 257, 264, 287-289

Ajo, C. M.: 335

Alarcón, Fray Luis: 251, 255-262, 381

Alberti, León Battista: 349

Alciato: 6, 360, 369

Alcina Rovira, Juan: 108, 284

Alcuino de York: 169

Aldrete, Bernardo José de: 313-315, 323-326, 337, 383, 384

Alejandro Magno: 72, 80, 89, 101, 182, 306, 343

Alexandrinus, Clemens: 372

Alfonso X el Sabio: 115, 305

Alonso de Aragón, Duque de Villahermosa: 57

Alonso, Rey de Aragón: 86

Altevogt, Heinrich: 153

Ambrosio (San): 62, 93, 257

Amyot, Jacques: 5

Anaxágoras: 190

Andrade, Alonso de: 91, 92, 93, 95, 101

Andrés, Gregorio de: 356, 357

Andrés, Miguel: 224, 347

Apostata, Julián: 236

Apuleyo: 267

Aracón, A. M.: 61

Arato de Soloi: 270

Argensola, Lupercio de: 41

Arias Barbosa: 347

Arias Montano, Benito: 6, 41, 280

Aristóteles: 2, 19, 36, 89, 91, 103-105, 115, 126, 136, 137, 169, 174, 210, 225, 235, 287, 288, 291, 328, 339, 340, 344, 345, 348

Asensio, Eugenio: 147, 307

Asinio Polión: 180

Asís, María Dolores de: 348

Atanasio (San): 242

Augustino, Antonio: 314

Augusto: 114, 306

Aulo Gelio: 179, 350

Avalle-Arce, Juan Bautista: 335

Avila, J. de: 251, 252

Bahner, Werner: 141, 305, 307, 313, 314

Barros, João de: 307

- Basilio (San): 264
Bataillon, Marcel: 2, 18, 20, 67, 147, 266, 268
Beardsley, Theodore S.: 173, 348
Bembo, Pietro: 360, 368
Berges, W.: 84
Béthune, Eberhard de: 300
Beutler, Gisela: 177
Bigeard, Martine: 146
Bindschelder, Maria: 107
Blanco-González, Bernardo: 41
Blecua, José Manuel: 268
Bloomfield, Morton: 208
Blumenberg, Hans: 248-252
Boccaccio, Giovanni: 143, 282
Boecio: 38
Bonaventura: 257, 347
Boscán, Juan de: 42, 44, 53,
Bosco, Jerónimo: 285
Brecht, Franz Josef: 301
Briesemeister, Dietrich: 305, 307, 308
Brocar, Juan de: 107, 319
Bruni, Leonardo: 106, 282, 283, 351
Buck, August: 40, 104-107, 134, 143, 153-155, 173, 264, 281-283, 285, 310, 348, 349, 351-353
Budé: 351
Burck, Erich: 63
Busto, Bernabé de: 277, 308-310, 336, 383
Calderón de la Barca, Pedro: 65
Calvi, Maximiliano: 285-287, 296, 382
Calvino, Juan: 2
Campana, Augusto: 351
Cantero, Teodoro: 373
Capella, Marciano: 15
Cardona, Juan Bautista de: 172
Carlos V: 41, 42, 45, 62, 63, 67, 84, 90, 101, 145, 172, 189, 302, 309, 354
Caro Baroja, Julio: 66
Carillo Lasso de Vega: 216
Carrillo y Sotomayor, Luis: 215-218, 222
Cartagena, Alonso de: 69, 194, 265, 266
Cascales, Francisco de: 37, 73-75, 100, 127, 129, 130, 131, 164, 196, 197,
Casiodoro: 105
Castañeda Delgado, Paulino: 83
Castiglione, Baldassare: 44, 53, 54, 65, 69, 95

Castillejo, Cristóbal de: 42
 Castro de Salinas, Juan: 194, 195
 Castro, Américo: 65, 70, 76, 205, 268
 Catalina de Siena (Santa): 47
 Cervantes de Salazar, Francisco: 7-14, 77-80, 83, 98, 100, 139, 140, 157, 159, 161, 162, 267, 315, 318
 Cervantes Saavedra, Miguel de: 41, 65, 70, 205, 206, 268
 César, Cayo Julio: 72, 80, 89, 117, 157, 180
 Céspedes, Baltasar de: 351, 355-377, 382, 386, 387
 Céspedes, Maximiliano de: 198, 278, 279, 295
 Cicerón (Tulio): 13, 19, 62, 63, 74, 86, 93, 109, 117, 153, 169, 222, 240, 249, 267, 287, 289, 316, 319, 324, 340, 341, 345, 346, 350, 364, 368, 371
 Clements, Robert: 291
 Collado, Agustín: 351
 Colofón, Nicandro de: 270
 Colón, Cristóbal: 181, 305
 Colón, Hernando: 18, 181
 Corominas, J. Juan: 1
 Covarrubias, A. de: 368
 Crates de Males (Crates Mallotes): 324
 Crisóstomo: 21, 257

Curtius, Ernst Robert: 15, 36, 65, 104, 118, 122, 169, 174, 189, 196, 221, 246-248, 251, 298, 300
 Cusa, Nicolás de: 250
 Chacón, Pedro: 368, 370
 Chappuys, Gabriel: 94
 Chastel, André: 154, 172
 Chevalier, Maxime: 173, 205
 Dahlmann, Hellfried: 19
 Dante, Alighieri: 248, 282
 David-Peyre, Yvonne: 127
 Décio, Francese: 108
 Della Casa, Giovanni: 53, 54, 328
 Della Fonte, B.: 108
 Demócrito de Abdera: 19, 148
 Demóstenes: 72
 Dempf, Alois: 81, 82
 Deubner, L.: 207
 Di Camillo, O.: 266
 Diderot, Denis: 248
 Dilthey, W.: 349
 Dionisio de Tracia: 129, 130, 299, 300
 Dionysios (Cartusianus): 148
 Dolch, Josef: 105

- Domínguez Ortiz, Antonio: 68
 Donato (San): 103, 210, 300, 360
 Duby, Georges: 1

 Ebeling, Gerhard: 223
 Eisenberg, Daniel: 268
 Eisenstein, E. L.: 171
 Elias, Norbert: 35, 68, 81
 Elio Stilo: 19
 Emilius Paulus: 180
 Encina, Juan de la: 42, 283
 Erasmo de Rotterdam: 2, 10, 17, 18, 20, 31, 60, 66, 86, 106, 146, 147, 153, 154, 171, 206, 264, 266, 268, 275, 300, 301, 360, 361
 Escalígero, Julio César: 196, 287, 360, 367
 Espino Gutiérrez, Gabriel: 356
 Esteban, L.: 328
 Estrabón: 175
 Etter, Else-Lily: 6
 Euclides: 68
 Eupólemo: 175
 Eurípides: 19

 Fatio, Oliver: 224
 Fayard, Janine: 71, 74, 77

 Febvre, Lucien: 168
 Felipe II: 62, 291, 302, 309
 Felipe III: 54, 65, 71, 81
 Felipe IV: 71, 335
 Fernández de Oviedo, Gonzalo: 56-59, 100
 Fernández Navarrete, Pedro: 334, 335, 336, 384
 Fernando el Católico: 87, 90
 Ficino, Marsilio: 160, 283
 Filaletes: 72, 73, 124
 Flacio Ilírico, Matías: 222
 Fleig, Paul: 224
 Floeck, Wilfried: 66, 69
 Foliato, Hugo de: 247
 Fox Morcillo, Francisco: 86
 Fraenkel, P.: 224
 Frobenius: 178
 Fulgencio (San): 207
 Fumaroli, M.: 367

 Gadamer, Hans Georg: 229, 244, 341
 Galeno: 105, 124, 151, 332
 Galilei, Galileo: 248
 Galino Carrillo, María Angeles: 76
 Gallego Barnés, André: 328
 Garay, Blasco de: 197, 198
 García Berrio, Antonio: 284

- García de la Concha, Victor: 252
- García de Santa María, Gonzalo: 307
- García Pelayo, Manuel: 170
- García Rengifo, Diego: 287-292, 294, 295, 382
- Garcilaso de la Vega: 42, 65
- Garin, Eugenio: 351
- Gauger, Hans Martin: 313
- Gerl, Hanna-Barbara: 300
- Gil Fernández, Luis: 47, 115, 184, 271, 298, 300-303, 309, 322, 333, 335
- Gmelin, H.: 292
- Gómez de Ciudad Real: 264
- Gómez, Monsegú B.: 155
- Góngora, Luis de: 42
- González de Amezúa, Augustin: 137
- González (de) Mendoza: 178
- González, Juan Angel: 108, 284
- Gracián, Baltasar: 142, 148, 251
- Gracián Dantisco, Lucas: 36, 53-56, 59, 60, 100, 199
- Granada, Fray Luis de: 86, 201, 247, 251, 318, 325
- Grassi, E.: 207,
- Green, O. H.: 141
- Gregorio (San): 257
- Gregorio el Grande: 66, 252
- Groult, Pierre: 31
- Gruget, C.: 351
- Guajardo, Alfonso: 62
- Guazzo, S.: 53
- Guevara, Antonio de: 36, 38, 41-46, 49, 51, 56, 59, 84, 85, 87, 88, 99, 101, 125, 144, 146, 189-192, 221, 274-277, 279, 280, 303, 304, 337, 338, 342, 356, 379, 382, 385, 386
- Gundisalvo, Domingo: 104
- Gutenberg: 177, 178
- Gutiérrez de Cetina: 42
- Gutiérrez de los Ríos, L.: 4, 22-30, 33, 98, 111-123, 131, 163
- Habermas, Jürgen: 40
- Hamilton, Rita: 307
- Harth, Dietrich: 300
- Herder, Johann G.: 350
- Herodoto: 109, 292
- Herrera, Lope Alonso de: 343-345, 355, 385
- Hesíodo: 36, 365
- Heydenreich, Titus: 137
- Hipócrates: 148, 291
- Hofmann, Linus: 66
- Homero: 72, 89, 207, 208, 210, 272, 282, 285, 291, 292, 309, 362, 365, 369

Horacio: 19, 38, 42, 169, 197,
198, 212-215, 222, 282, 283,
287, 288, 290, 291, 327, 346,
370, 380

Huarte de San Juan: 4, 71,
105, 123, 147, 283, 291

Hurtado de Mendoza,
Diego: 42

Ignacio de Loyola (San): 93,
101, 203

Isabel la Católica: 32, 42, 90,
305, 306, 308

Isidoro de Sevilla (San): 104,
105, 179, 180, 312

Jauss, Hans Robert: 206, 250,
353

Jenofonte: 24, 27, 36, 117,
118, 122

Jerónimo (San): 32, 62, 154,
225, 257, 264, 340

Jiménez de Urrea: 94, 95

Juan de la Cruz: 202, 203

Jüttner, Siegfried: 192

Juvenal (Decio Junio): 370

Kagan, Richard L.: 335

Keightley, R.G.: 9

Kempen, Thomas von: 38,
257

Klein, Robert: 146

Köhler, Erich: 65

Kohut, Karl: 69, 70, 73, 210,
265, 266, 268, 271, 283, 353

Kölmel, Wilhelm: 106

Kraus, Annie: 142

Krauss, Werner: 37, 65

Kristeller, Paul Oskar: 5, 106,
348, 349, 350

Kruse, Margot: 76, 148

Kühlmann, W.: 301

Lämmert, Eberhard: 237

Landino (y Tasso),
Cristóforo o Cristóbal: 208,
283

Larquié, Claude: 347

Las Casas, Cristóbal de: 62,
311-313

Lausberg, Heinrich: 36, 221,
240, 241, 297

Lawrance, Jeremy N. H.: 194

Lazard, Madeleine: 301

Ledesma, Alonso de: 265

Lefèvre d'Estaples, Jacques:
196, 206

Leiner, Wolfgang: 189

Lelio Celio: 208

León, Fray Luis de: 37, 41,
199, 200, 202, 203, 325, 356,
380

Ley, Klaus: 54, 328

- Licurgo: 345
 Lida de Malkiel, María Rosa: 75, 76
 Liehr, Reinhard: 29
 Liñán y Verdugo, Antonio: 49, 50, 51, 55, 99, 198, 278, 279
 Lipsio, Justo: 5, 196, 197, 364, 370, 373, 374, 376
 Lohmeier, Anke Marie: 35, 36, 38, 39, 40
 Loos, Erich: 44, 53
 Lope de Vega: 41, 65, 138, 291
 López de Estrada, Francisco: 36, 37, 283
 López de Villalobos, Francisco: 145, 146
 López de Yanguas, Hernán: 147
 López López, F.: 224
 López Pinciano, Alonso: 291-295
 López Rueda, José: 303
 Lot, Ferdinand: 68
 Lubac, Henri de: 207
 Lucas (San): 249
 Lucena, Juan de: 300
 Luciano: 267
 Lucretio (Tito Lucrecio Caro): 267
 Lulio, Raimundo (Lullus, Raimundus): 105, 151
 Lutero, Martín: 1
 Macrobio, Teodosio: 282
 Madre de Dios, Joseph de la: 351
 Madrid, Fray Alonso de: 77, 201, 202, 203
 Madrigal, Alonso de (El Tostado): 265, 266
 Maldonado, Juan: 108
 Manilo, Marco: 116
 Manrique, Jorge: 84
 Manucio, Aldo: 178
 Maquiavelo, Nicolás: 6
 Maravall, José Antonio: 3, 4, 5, 37, 52, 53, 65, 67, 109, 125, 132, 133, 171, 172, 189, 307, 353
 Marcial; Marco Valerio: 74, 79, 169, 267, 346
 Marco Aurelio: 84, 85, 101, 144, 189
 Margolin, Jean-Claude: 107, 146
 Mariana, Juan de: 80, 81, 82, 86-88, 94, 101, 293
 Marín, Nicolás: 362
 Martín, H.: 40, 168
 Márquez Villanueva, Francisco: 145, 146, 252
 Marrou, Henri: 5

- Martín de Oliva: 136
 Martin, Alfred von: 39, 40, 70
 Martínez Silíceo, Juan: 10
 Mártir, Pedro: 347
 Maximiliano II: 291
 Máximo de Tiro: 291
 McLuhan, Marshall: 170, 171, 175, 205
 Medina, Pedro de: 77, 101, 186, 187, 379
 Mehnert, Henning: 148
 Meier, Harri: 307
 Mejía, Luis: 4, 8, 10, 12, 13, 15-19, 24, 31, 33, 95, 98, 165, 267
 Mejía, Pedro: 18-21, 86, 89, 138, 173- 181, 183-186, 318, 350, 372, 374, 378, 379
 Mena, Juan de: 42, 76
 Menenius Agrippa: 29
 Messmer, Hans: 312
 Metrodoro de Lámpsaco: 207
 Micilius, Iacobus: 287
 Milán, Luis: 53, 95
 Mitrídates de Ponto: 309
 Molina, Juan: 264
 Mondragón, Jerónimo de: 17, 18, 24, 31, 36, 60, 100, 147-150, 152, 165, 198, 199
 Montaigne, Michel de: 248, 250, 301
 Monterey, Conde de: 287
 Monzón, Francisco de: 85, 88, 101
 Morales, Ambrosio de: 314-319, 323-325, 337, 383
 Moro, Tomás: 31
 Morreale Margherita: 53, 224
 Müller, Gregor: 351
 Müller, Iwan v.: 297, 299

 Nader, Helen: 68
 Nebrija, Antonio de: 108, 264, 305-314, 319-323, 326, 336, 357, 359, 383, 384
 Nepaulsingh, Colbert: 177
 Nerón: 39
 Niedermann, Joseph: 350
 Nieto, José C.: 2
 Noreña, Carlos G.: 153
 Núñez, Francisco: 268
 Núñez, Hernán: 264, 348
 Oliva, Martín de: 8, 136, 272
 Oliveira, Fernando de: 307
 Olmedo, Félix G.: 307
 Orígenes: 129, 207, 242
 Ortúñez de Calahorra, D.: 268
 Osuna, Francisco de: 31, 32, 252
 Ovidio: 38, 261, 267, 269, 278, 365
 Pablo (San): 20, 63, 104, 124,

- 129, 265
 Pacheco, María: 32
 Palmireno, Lorenzo: 301, 327-334, 336, 337, 351, 372, 384
 Pánfilo de Cesarea (San): 72, 180
 Panowsky, Erwin: 9
 Patrizi: 283
 Peers, E. Allison: 32
 Pelorson, Jean Marc: 65, 70, 71, 74
 Pérez de Chinchón, B.: 301
 Pérez de Guzmán, Fernán: 69, 76
 Pérez de Montalbán, Juan: 137, 138, 351
 Pérez de Oliva, Fernán: 6-10, 36, 61, 62, 77, 78, 80, 100, 139-141, 315, 319
 Pérez Gómez, P.: 147
 Pérez, Juan: 20, 94, 108
 Pérez, Sebastián: 226-244,
 Perpeet, W.: 248
 Persio (Aulio Persio Flaco): 215, 264, 370
 Petrarca, Francesco: 282, 351
 Petriconi, Hellmuth: 37, 38
 Pico de la Mirandola, Giovanni: 84, 108, 360
 Pietschmann, Horst: 68
 Pinciano: 37, 382
 Pineda, Juan de: 20, 21, 25, 72, 73, 83, 100, 121-126, 131, 134, 135, 137, 141-144, 164, 192-194, 208, 209, 251-256, 258, 263, 264, 275, 283, 293, 327, 380
 Pinta Llorente, Miguel de: 226, 366
 Pinto Crespo, Virgilio: 271
 Pisístrato: 179
 Pitágoras: 19, 111, 135, 282
 Plantin, Cristophe (Cristóbal): 5, 6, 279, 280
 Platón: 19, 25, 87, 103, 129, 130, 139, 169, 174, 190, 211, 235, 240, 266, 272, 281-283, 285, 287, 291, 328, 340, 344
 Plauto: 145, 346
 Plinio: 19, 145, 174, 332, 346, 369, 370
 Plotino: 249
 Plutarco: 5, 86, 125, 190, 194, 195, 268
 Pohlenz, Max: 39
 Polibio: 109, 117
 Policiano, Angelo: 108, 216, 282, 284, 300, 304, 360, 368
 Pontanus, Jaime: 350
 Porqueras Mayo, Alberto: 141, 189
 Praag J. A. van: 50
 Prisciano: 104, 300, 360, 361
 Propercio: 38

Prudencio (San): 169, 264
 Pulgar, Hernando del: 318

Quevedo: 42

Quintiliano: 79, 103, 115, 222,
 283, 297-299, 320, 323, 324,
 340, 342, 346, 357, 361, 366,
 383

Quinto Ennio: 290

Rabano Mauro: 169

Rallo Grauss, A.: 85, 191, 304

Ramírez de Villaescusa,
 Diego: 347

Ramus, Pedro: 226

Read, Malcolm K.: 53

Redondo, Agustín: 37, 38, 41,
 42, 43, 84, 87, 191, 304

Reicke, Emil: 154

Rice, Eugene R. Jr.: 159

Ricken, Ulrich: 65, 66, 70, 71,
 105

Rico, Francisco: 107, 127, 308,
 343, 344

Rico Verdú, José: 315, 367

Rivadeneira, Pedro de: 203

Röder, Josef: 84

Roseo, Mambrino: 350

Rothacker, Erich: 247, 248

Rousseau, J. J.: 252

Roussel, Bernhard: 224

Rúa (Ruha), Pedro de: 303,
 304, 337, 338, 385

Rüdiger, Horst: 351

Ruh, Kurt: 31

Ruiz de Valladolid,
 Francisco: 225, 226

Ruiz, Juan: 42

Russel, Peter E.: 69, 70

Saavedra Fajardo, Diego: 36,
 60, 61, 125, 150, 152, 166, 184-
 187, 343, 345, 355, 379

Sabuco Alvarez, Miguel: 22

Sabuco, Oliva: 22

Sabunde, Ramón de: 250

Sainz de Zúñiga: 335

Salinas, Francisco: 42

Salisbury y Bonaventura,
 Juan de: 38, 39, 107, 247, 250

Salomón: 19, 187, 234, 235,
 306, 341

Salustio: 79, 117

Salutati, Colluccio: 282

San Víctor, Hugo de: 107,
 247

Sánchez de las Brozas,
 Francisco (El Brocense): 37,
 212-215, 217, 218, 222, 356,
 360, 366, 380

Sandkühler, Bruno: 189

Sandoval, Prudencio de: 112

Sandys, John Edwin: 348

- Sannazaro, Jacopo: 368
 Santa Cruz, Melchor de: 195, 196
 Santillana, Marqués de: 42, 69, 76, 84
 Scaglione, Aldo: 300
 Schalk, Fritz: 4, 135, 154, 171, 341, 351
 Schiewek, Ingrid: 1, 2
 Scholberg, K. R.: 69, 127
 Schrader, Ludwig: 10, 15, 19, 32, 248
 Scipion Africano: 13
 Sedulio (San): 264
 Selig, Karl Ludwig: 6
 Séneca: 5, 20, 32, 38, 39, 79, 86, 122, 346, 369
 Sepúlveda, Juan Ginés de: 36, 61-64, 89-92, 94, 95, 100, 136, 137, 272-275, 356, 382
 Severin, Dorothy: 301
 Shepard, Sanford: 291
 Sigea, Luisa (Sigée, Louise): 36, 46, 47, 49, 51, 99
 Silvestre (San): 208
 Simón Abril, Pedro: 302
 Snell, Bruno: 38
 Snyders, Georges: 221
 Sobrarias, Juan de: 347
 Sócrates: 10, 25, 122, 138, 157, 276, 282, 328, 341
 Solana, Marcial: 10
 Solón: 80, 345
 Stackelberg, Jürgen von: 6
 Stöcklein, Ansgar: 2
 Stollberg, Gunnar: 3
 Strosetzki, Christoph: 298, 328
 Stupperich, Robert: 223
 Suetonio, Paulino: 324
 Tácito: 5, 6, 129, 370
 Talavera, Fray Hernando de: 32, 33, 263
 Tempo, Antonio de: 287
 Teofrasto: 36, 328, 339
 Teopompo: 182
 Terencio: 210, 340
 Teresa de Avila (de Jesús): 31, 32, 202, 252
 Terry, Arthur: 284
 Tertuliano: 156
 Tibulo (Albio Tibulo): 38, 269
 Tiro, Máximo de: 116, 291
 Tito Livio: 62, 86, 116, 346
 Tomás de Aquino (San): 2, 3, 76, 142, 224, 253, 257
 Torquemada, Antonio de: 42, 120
 Torre, Alfonso de la: 4, 10
 Torre, Esteban: 283

- Torre, Felipe de la: 86, 87, 88,
 Torres Naharro, Bartolomé
 de: 42
 Torres-Alcalá, Antonio: 9
 Tovar, A.: 366
 Trinkaus, Charles: 109
 Tucídides: 117
- Uhlig, Klaus: 35, 38, 39, 88
 Urmeneta, Fermín de: 266
- Valdés, Alfonso de: 104, 356
 Valdés, Juan de: 183, 224, 307
 Valera, Mosén Diego de: 307
 Valla, Lorenzo: 300, 307, 308,
 360
 Varrón: 19, 197
 Vegetio (Flavio Vegetius):
 117
 Venegas, Alejo de (Venegas
 del Busto): 7, 122, 217-221,
 267, 318, 326, 327, 362, 364,
 380
 Vilanova, Antonio: 17, 284,
 287, 291, 294
 Villalón, Cristóbal de: 4, 135,
 138, 139, 165, 311, 313, 336,
 353-355, 383, 386
 Villedieu, Alejandro de: 300
 Villena, Enrique de: 9, 69, 76,
 84
- Virgilio: 1, 19, 36, 37, 38, 72,
 116, 169, 207, 209, 210, 211,
 264, 282, 291, 346, 362, 369,
 380
 Vitruvio: 325
 Vives, Juan Luis: 3, 8, 18, 73,
 105, 110-114, 125, 153-163,
 166, 171, 209, 210, 211, 222,
 264, 266-272, 274, 275, 279,
 280, 302, 314, 318, 338-343,
 347, 368, 376, 377, 380, 381,
 382, 385
 Vorágine, Jacobo de: 257
- Wang, Andreas: 66
 Wardropper, Bruce W.: 265
 Weber, Max: 2
 Weinrich, Harald: 147, 307
 Widmann, Hans: 173, 178
 Wiedemann, Konrad: 2, 3
 Worstbrock, Franz Josef: 109
- Zapata, Luis: 83, 84, 94
 Zárate, Fray Hernando de:
 31
 Zumárraga, Fray Juan de: 30,
 31
 Zúñiga, Francesillo de: 145,
 146