

DE LOS «ESTUDIOS DE HUMANIDAD» (STUDIA HUMANITATIS) Y LA «DIGNIDAD DEL HOMBRE» EN EL PRIMER RENACIMIENTO ESPAÑOL

por ALFONSO CAPITÁN DÍAZ
Universidad de Murcia

Introducción

El Renacimiento español se iniciaba sin cambios bruscos ni condenas radicales de lo medieval sino con la cautela y parsimonia propias de quienes por apego a la tradición fueron admitiendo paulatinamente y con reservas el espíritu de la modernidad. Tal muestra de continuidad permitió la revisión crítica, siempre beneficiosa, de los valores culturales tradicionales y una aceptación ponderada y lozana de los nuevos modos y maneras del renacimiento europeo. La «tradicionalidad» del Renacimiento español, que constituye la nota esencial de la cultura española del Siglo de Oro del seiscientos, ha sido, sin embargo, argumento de algunos para descalificarla; el humanismo en la España del siglo XVI se fraguó tan sólidamente que pervivió hasta mediados del siglo XVII —paradójicamente, como humanismo barroco— siendo el sustrato fundamental y radical de la genuina cultura hispánica. En él se dio la armonía, casi perfecta, de lo clásico, lo medieval y lo moderno, que llegaba a España o por la «vía mediterránea» —del renacimiento italiano— o por la centroeuropea, principalmente erasmista y vivesiana.

La «circunstancia» histórica de la España imperial condicionó la singularidad de este renacer cultural, de su desarrollo y evolución, de modo que, aún participando de rasgos comunes a otros renacimientos europeos, como el italiano, el francés, o el inglés, el Renacimiento español se revistió de unos caracteres propios: a) tendencia a la síntesis armónica de lo clásico y lo medieval, logrando una adhesión más «razonable» y menos «cordial» con la tradición (continuismo) [1]: b) interés

socio-político y preocupación por el desarrollo económico, con referencia al «todo nacional»; c) la cultura, factor y elemento de moderación en las relaciones del pueblo con la jerarquía política y religiosa; d) la formación integral, a partir de los «estudios de humanidad» (*studia humanitatis*); e) la verdad moral, objeto de la filosofía moral, referida cada vez con más insistencia a la responsabilidad de la persona.

El interés socio-político y económico de una burguesía incipiente propicia el cambio de valores y pautas de conducta que minará las viejas estructuras «feudales»; la nueva burguesía, que se instala entre el pueblo llano y la nobleza, pretenderá allanar el camino entre ambos estamentos sociales; el pueblo adquiere trabajosamente cierta conciencia del derecho a la libertad. La cultura humanista preside la dinámica de este proceso: la crítica social de todo lo que significase poder despótico y jerarquía autoritaria —civil y eclesiástica— siempre que atentara a la dignidad del hombre; la formación de príncipes y cortesanos, que incluía en su contenido una mayor preocupación por la igualdad, la justicia, y la felicidad del pueblo, aunque éste no participase directamente en los asuntos públicos; la «democratización» cultural gracias a una lengua común, la lengua castellana, y a la difusión por la imprenta; la mayor atención a la educación del pueblo, que por medio de un saber «popular» —en forma de proverbios morales, sentencias, epístolas, diálogos o coloquios...— comenzaba a inquietarse por salir de su atonía y postración habituales. El humanismo español, que recibía un impulso definitivo con la *Gramática* (1492) de Nebrija, la creación de la Universidad de Alcalá de Henares (1508) por el Cardenal Cisneros, y la publicación de la *Biblia Poliglota Complutense* (a partir de 1514), paliaba con su talante «democratizador» el secular distanciamiento de la nobleza y el poder real —y la jerarquía eclesiástica— con respecto al pueblo.

Los *studia humanitatis*, que entre los clásicos fueron todos los saberes relativos a la educación moral del hombre, renacían como vías de «recreación» de lo que constituye la «dignidad humana». En pleno Renacimiento italiano los «estudios de humanidad» —*Gramática latina, Retórica, Poética, Historia y Filosofía moral*— sirvieron de fuentes al contenido de las llamadas «disciplinas literarias» (para distinguirlas de otros saberes, concernientes a la investigación de la naturaleza), y de este modo como «artes de la palabra» y liberales se sujetaron a exigencias metodológicas y de «currículum» escolar. Sostengo la tesis de que la traducción castellana de *studia humanitatis* por «Humanidades» añade a la mera versión literal del término connotaciones didácticas; las Humanidades fueron en principio la traslación «pedagógica» de los *studia humanitatis*. El sentido integral de la educación de las Humanidades —«hablar bien», «pensar bien», «vivir honestamente»— fue legado que

heredaron de los «estudios de humanidad». El problema surge, sin embargo, a la hora de preguntarse si la finalidad de éstos —asumida teóricamente por las Humanidades— es decir, la verdadera sabiduría que perfecciona al hombre en ciencia y virtud, se realizó en la práctica didáctica; si la escolarización de los «estudios de humanidad» —sin duda, intento «democratizador» de la sociedad moderna— pudo realizar el ideal genuino, implícito a ellos, del *vir bonus peritus*, del «hombre ilustrado y, por ende mejor» (como dice Vives en su *De tradendis disciplinis*, II.2). Leonardo Bruni en una de sus *Epístolas* [2] definía los *studia humanitatis* en estos términos: «Que en esos estudios tu saber sea variado y múltiple, y sacado de todas partes, de modo que no dejes de lado nada que pueda contribuir a la formación, a la dignidad, a la alabanza de la vida. Creo que te conviene leer aquellos autores como Cicerón y similares, que te pueden ser de ayuda no solo por su doctrina, sino también por la claridad de su discurso y por su habilidad literaria. Si quieres prestarme oído, de Aristóteles aprenderás los fundamentos de esas doctrinas, pero buscarás en Cicerón la elegancia y la abundancia del decir y todas las riquezas de los vocablos y, por decirlo así, la destreza en el discurrir de aquellos argumentos... De modo que no deberás ser adoctrinado solamente por los filósofos, por más fundamental que sea ese estudio, sino que también debes formarte con los poetas, con los oradores, con los historiadores, de manera que tu discurso sea variado, rico y de ninguna manera rústico.» Los «estudios de humanidad» fueron fuentes de erudición y, sobre todo, caminos para alcanzar el ideal humanista, que imprime un «ethos» propio, un modo de vivir sinceramente: «La turba de los estudiosos —comenta Vives— llama feliz y dorado al siglo en que hay mucha erudición. No es eso precisamente lo que hace feliz y dorado el siglo, sino lo otro, quiero decir, cuando los hombres doctos traducen a la realidad de la vida la doctrina que leyeron, que profesan, que preceptúan a los otros; cuando los que los oyen y los ven se sienten obligados a exclamar: éstos son los que hablan, como viven y viven como hablan» [3].

En cuanto a la verdad moral, el humanista vuelve los ojos al hombre mismo apelando a su responsabilidad personal; tiene confianza en las fuerzas humanas con las que cada uno puede alcanzar el bien siendo virtuoso; se sabe capaz de virtud por sí mismo sin necesidad del concurso de otras ayudas, lo que viene a ser una muestra de un proceso de «desmitificación», de racionalización, de crisis de fe en la autoridad eclesial, fenómeno surgido ya en el medievo, aunque agudizado claramente en el Renacimiento: recuérdese, por ejemplo, la polémica doctrinal suscitada entre Lorenzo Valla y Bartolomeo Fazzio; el primero confía en la felicidad de la vida terrena; el otro admite solamente la

beatitud de quienes han de gozar de la vida eterna. Tal enfrentamiento se repetirá en otros pagos; así, entre los humanistas españoles, mientras que Alfonso Ortiz [4] sostenía en su *Liber dialogorum* que la virtud y el placer son compatibles, siempre que éste no llegue a hacer del hombre un esclavo de sus propias pasiones (influencia epicúrea y de Valla), para Juan de Lucena [5] el placer se contradice con la virtud, por cuanto que ésta implica, en su forma negativa, renuncia voluntaria de todo placer material (presencia estoica). Conviene matizar, sin embargo, que esta desbordante confianza en la capacidad moral del hombre —cierto optimismo moral— en el Renacimiento español del siglo XVI se reviste de actitudes críticas —en ocasiones, escépticas— durante la época barroca: la alegría de vivir y el entusiasmo propio del humanista ceden al desencanto escéptico o al ardor místico del hombre barroco.

El humanismo renacentista asume, pues, el ideal de la *humanitas* clásica como fundamento del arquetipo humano, que esboza, identificando «humanidad» y «dignidad humana»; acoge la pluralidad varia semántica de *politeia* —civilidad, teoría política y «praxis» política— para diseñar el régimen político social que constituirá el Estado, que nace como «todo nacional»; y, finalmente, recurre a los *studia humanitatis* (a los que va incorporando lenta y tímidamente los llamados entre los antiguos *liberalia studia*, estudios liberales, hecho no siempre reseñado, con justeza) como método para alcanzar el ideal del sabio, del «humanista» [6]. La *humanitas* que renace no es otra cosa que la educación de lo que constituye el ser humano, su «dignidad de hombre», que no le viene dada sin más, sino que ha de «recrearla» desde cada su «sí mismo»; el camino a andar desde «cómo es el hombre» a «cómo ha de ser» connota en esencia razones pedagógicas.

De la dignidad del hombre

Durante largos años el *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486) de Pico de la Mirandola fue considerado especie de manifiesto del Renacimiento italiano; es la *oratio* con la que presentó sus famosas *Conclusiones* o tesis de aproximación entre la filosofía árabe y la cristiana; a lo largo de los treinta y un puntos, de que consta, define la dignidad humana en la *situación*, justa y apropiada, del hombre con respecto a los demás seres creados y a Dios: el ser humano «se hace» *por* (y *de*) la libertad, y logra el fin para el que ha nacido por medio de la *sabiduría*, a través de caminos plurales, desde las «artes liberales» —«humanidades»— a la fe natural. «El mejor Artesano decretó por fin que fuera común todo lo que se había dado a cada cual en propiedad, pues no

podía dársele nada propio. En consecuencia dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: "Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás les he previsto una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que miraras placenteramente a tu alrededor contemplando lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas"» [7]. Se argumentará quizás que tal concepción del hombre no es nueva y que la idea de que el hombre es dueño de forjar libremente su propio ser está ya en la tradición más genuinamente cristiana; así es, en efecto; la verdad histórica de la presencia de lo medieval en el Renacimiento es indiscutible [8]; pero, en éste como en otros manifiestos sobre la dignidad humana importó tanto su lección como la viva intención de «realizarla», de llevarla hasta sus últimas consecuencias y en los distintos ámbitos que conformaban el nuevo contexto cultural en torno al hombre, recreando con todo ello nuevos modelos de conducta, estilos de vida, en torno a la *humanitas*, que renacía [9].

De contenido similar es el *Diálogo de la dignidad del hombre* [10] del español Fernán Pérez de Oliva (1494-1533), cordobés, catedrático de la Universidad de Salamanca, y buen conocedor de los clásicos (especialmente, de la tragedia griega). En el diálogo intervienen Antonio, Aurelio y, posteriormente Dinarco, quienes hablan sobre el hombre, su «humanidad»: frente a la aparente indigencia del ser humano, su soledad, trabajos y males, flaqueza de entendimiento, continua tensión, casi siempre angustiada, entre la voluntad de la razón y el apetito natural —«todo es vanidad y trabajo lo que a los hombres pertenece»— argumentos, que Aurelio sostiene, Antonio proclama la grandeza del hombre, «escrita» en su propio ser «imagen y semejanza de Dios», tanto por la «hechura hermosa y conveniente de su cuerpo», como por su entendimiento y demás facultades espirituales; «si en la figura pintada, donde algún hombre se nos muestra, hubiese alguna fealdad, ésta la atribuiríamos a cuya es la imagen, si creemos que fue hecha con verdadera semejanza; pues así las faltas de naturaleza humana, si algunas hubiese, pensaríamos que en Dios estuviesen, pues ninguna cosa hay que tan bien represente a otra, como a Dios representa el hombre» [11].

Desde esta idea fundamental Pérez de Oliva descubre los principios

constitutivos de la dignidad del hombre: ser de algún modo partícipe de Dios y del mundo; y tener «libertad de ser lo que quisiere». El hombre «tiene anima semejante a Dios y cuerpo semejante al mundo; vive como planta, siente como bruto y entiende como ángel»; todo lo que en él hay de limitación, necesidad, indigencia... no es sino ocasión para la conquista de su propio «señorío» sobre los demás seres y para alcanzar por el esfuerzo su perfección y felicidad, individual y social [12]; por el entendimiento el hombre sale de sus límites propios —de su horizonte corporal y «doméstico»— para comprender el mundo hasta llegar a Dios: «andamos con él (entendimiento) por todas partes; rodeamos la tierra, medimos las aguas, subimos al cielo, vemos su grandeza, contamos sus movimientos, y no paramos hasta Dios, el cual no se nos esconde» [13]; las disciplinas son las «sendas conocidas» por las que el hombre llega a descifrar «todos los secretos del mundo». El otro principio, el de la libertad, es como un regalo de Dios, que «quiso cumplir la voluntad de todos, haciéndolos en estado en que pudiesen escoger». La verdad y la virtud, pues, son elementos correlativos de la dignidad del hombre [14] y conformantes de la sabiduría humana: ella «nos muestra todo el mundo y nos mete a lo secreto de las cosas, y nos lleva a ver a Dios, y nos da habla con El y conversación, y nos muestra las sendas de la vida»; se erige en rectora de la vida para todos los hombres, sean éstos labradores, artesanos, letrados, gobernantes, guerreros..., y en ella se complican la bienaventuranza, la virtud, el amor a la verdad, el poder de gobierno, el temor de Dios..., y, finalmente, la gloria de Dios (Aquí queda interrumpido el *Diálogo*, que concluiría su sobrino Ambrosio de Morales, 1513-1591, catedrático de Alcalá, y famoso humanista) [15].

La figura humanista de Pérez de Oliva es singular, a la vez que representativa, del Renacimiento español: porque su formación —como él mismo declara en el *Razonamiento que hizo en Salamanca el día de la lección de oposición a la cátedra de Filosofía moral*— le vino en primera instancia de ambientes universitarios diferentes, castellano (Universidades de Salamanca y Alcalá), francés (Universidad de París), e italiano (Universidad de Roma, siendo Papa León X); porque los *Diálogos* —*Diálogo entre el cardenal Martínez Siliceo, la Aritmética y la Fama*, *Discurso sobre la lengua castellana*, y el, ya reseñado, *De la dignidad del hombre*...— definen a la perfección los rasgos del humanismo renacentista, y, en este caso, la «circunstancia» cultural española de comienzos del siglo XVI; y, finalmente, por el hecho de que su influencia se dejó sentir en España [16] y, como «reflujo» cultural, en Italia y en Francia, a cuyos idiomas se tradujo el *Diálogo de la dignidad del hombre* en 1563 y 1583, respectivamente.

De las Introducciones latinae a la Gramática castellana

Desde que el italiano Lorenzo Valla (1417-1457) reclamara en su *Elegantiarum linguae latinae libri sex* (1444), la necesidad del estudio del latín [17], lengua original de la cultura y saber europeos, como medio para llegar al conocimiento de sus fuentes, nacieron la Filología y la Crítica literaria y con ellas la revisión de la tradición filosófica (sobre todo, de filosofía moral), científica, literaria, incluso religiosa, en una palabra, de lo que constituía la «ciencia humana». El estudio de la Gramática latina —morfología y sintaxis— se convirtió pronto en disciplina fundamental para las demás «Humanidades». Las *Introducciones latinae* de Nebrija se imprimían en Salamanca en 1481 (las ediciones siguientes se sucedieron pronto: 1482, 1483, 1485, 1486, 1495, 1500...) alcanzando gran éxito en España y en otros países —entre ellos, Italia— de los que ciudades como Venecia, París, Lyon... contaron con sus propias ediciones. Las revisiones del autor mismo fueron frecuentes [18], con la intención de hacerlas más útiles y asequibles: en la edición quinta (Salamanca, 1486) aparece en columna paralela la versión castellana del texto latino —se dice que por mandato de la reina Isabel la Católica— para facilitar su aprendizaje; con los años sufrió algunas modificaciones y refundiciones como la del padre Juan Luis de la Cerda, la que con el título *Arte de Nebrija* logró pervivir hasta bien entrado el siglo XIX. Con influencias de Alexander Villedieu y del italiano Perotti, las *Introducciones*, su primera obra gramatical, se convirtieron, como posteriormente el *Dictionarium hispano-latinum* (1495), en verdaderos manuales para estudiantes de latinidad, por lo que no sin cierta presunción diría «yo fui el primero que abrí tienda de la lengua latina en España y todo lo que en ella se halla de latín se ha de referir a mí». No faltaron, sin embargo, críticas de todo tipo referentes a aspectos puramente gramaticales (Alonso de Herrera en *Tres personae*) o metodológicos (Juan Maldonado en *Paraenesis*) sobre, por ejemplo, el uso y abuso de los versos mnemotécnicos o la falta de graduación en la estructura de sus contenidos, hecho que comportaba graves dificultades en el aprendizaje del latín por las *Introducciones*, con lo que resultaba ser «Arte muy oscura y con muchas faltas y mala disposición en todas las materias, y arte larga...» (y éstas son palabras del Maestro Pérez de Ortiz, catedrático de la Universidad de Salamanca, en quien el *Arte* de Nebrija tuvo siempre un defensor). Como, por lo visto, no todos estaban conformes con las *Introducciones*, no tardaron en salir otros tratados para aprender latín que suscitaron en ocasiones motivos de discordia en los claustros universitarios [19]: *Instituciones de la Gramática* (1555) de Francisco Martínez; *Methodus* (1561) y *Gramática latina* (1576), ambos de Simón Abril; *De institutione grammaticae* (1576) del jesuita Manuel Álvarez

[20] (a la que se alude en la *Ratio Studiorum* de 1599 de los jesuitas como *Grammatica Emmanuelis*); *Minerva* (1563) del Broncense, y varios otros de uso más restringido. Después de muchos años, las polémicas sobre la aceptación o no del *Arte* de Nebrija se hicieron insoportables en Universidades como las de Salamanca, Alcalá y Valladolid; ello provocó la intervención (primeramente, consulta) del Consejo de Castilla, que por Real Cédula de 28 de julio de 1601 ordenó el restablecimiento (no sin la sorpresa de la mayoría de los profesores de Salamanca y Valladolid) de las *Introducciones* de Nebrija como «arte» único para la lectura de los cursos de Gramática Latina.

De otro lado le llegaron también críticas a Nebrija, no por aspectos técnicos y de contenido de sus *Introducciones*, sino, por las segundas intenciones con que Nebrija revistió la finalidad de sus escritos didácticos de lengua latina hacia el conocimiento directo de los tratados científicos, que en su mayoría estaban escritos en latín. Nebrija defendía la necesidad de los estudios de latinidad para la Teología, Cánones y Medicina; mas, este carácter de «ancilla» de «servicio a», con respecto a dichos saberes no siempre fue entendido en su justa medida ni por los teólogos —la eterna polémica entre humanistas y teólogos en el Renacimiento español— ni por los canonistas (letrados), ni siquiera por el propio Nebrija, quien se esforzaba una y otra vez en probar que por la ignorancia del latín «los juristas no entendían sus Códigos y Digestos, los teólogos interpretaban a su antojo algunos pasajes de la Escritura, y los médicos no podían manejar las obras de Plinio y Cornelio Celso... [21]. (Las reacciones contra Nebrija y sus «latines» por parte de unos y otros no se dejarían esperar.)

En estrecha relación con las *Introducciones latinae*, aunque de contenido y estructura diferentes, Nebrija escribió *Gramática de la Lengua castellana* (1492) [22], concebida como «conocimiento de las letras» (*grammata*) y «ciencia del hablar y escribir correctamente» (*scientia recte loquendi*). A la luz de la razón histórica el hecho encierra un interés fuera de lo común: el primer intento de trasladar «por correspondencia» el *Studium humanitatis* de la Gramática a una disciplina de «Humanidades castellanas» con esencia propia, sin vaciar el contenido del modelo original, ni destruir su vigencia. (Aún en 1790, en el *Reglamento literario e institucional para el Colegio Imperial de Calatrava*, Jovellanos proponía en las Humanidades el estudio de los excelentes modelos latinos no para enseñar a hablar bien esta lengua, «sino para que la entiendan y conozcan íntimamente sus bellezas, y aplicando las ideas del buen gusto que recibieren en ella a la lengua castellana, puedan algún día usar dignamente de su idioma en todos los géneros de decir, ya hablando, ya escribiendo; por lo mismo deberá mezclar el catedrático al

uso de los modelos latinos el de los mejores que encontrare en nuestra propia lengua, y analizarlos y explicarlos por el mismo método y con el mismo cuidado que los primeros...») [23]. Ahora bien, la intención humanista de Nebrija comportaría, sin embargo, indirectamente, un serio revés a la Gramática latina como «estudio de humanidad», porque la *Gramática castellana* se erigió en argumento «vivo» y «competente» frente al estudio y uso del latín. Ello era inevitable por el propio curso de la historia [24]: la conformación de un Estado moderno, con fisonomía propia, exigía que junto a la unidad, que se conquistaba materialmente por las armas y por los pactos entre sus reinos, se fraguara la unión espiritual por medio de una misma lengua, en un pueblo de infraestructura cultural diversa y plural en tradiciones y costumbres; entre otros quehaceres, era necesario precisar un sistema lingüístico inteligible para todos, y de la misma forma, y estructurar un conjunto de reglas y criterios para su uso correcto. La *Gramática castellana* cumplía ambos propósitos, el crítico-literario y el metodológico-práctico; y la lengua castellana iniciaba su «status» de lenguaje literario y científico, académico y vulgar, no solo por razones de Estado, sino también por motivos sociales y culturales. El desarrollo y evolución de una lengua implica y explica la historia cultural de los pueblos, su florecimiento y decadencia: primero fue el «florecer la lengua hebraica en el tiempo de Moisés», y, con ella, el reino de los judíos; después, la lengua griega, que se expandió con Alejandro, «en cuyo tiempo fue aquella muchedumbre de poetas, oradores y filósofos, que pusieron el colmo, no solamente a la lengua, más aún a todas las artes y ciencias»; posteriormente, la latina, que alcanzó su preeminencia con el Imperio romano; en nuestro tiempo, cree Nebrija, corresponde el turno a la lengua castellana, y con ella a España. «Lo que dijimos de la lengua hebraica, griega y latina, podemos muy más claramente mostrar en la castellana; que tuvo la niñez en el tiempo de los jueces y reyes de Castilla y León, comenzó a mostrar sus fuerzas en tiempo del muy esclarecido y digno de toda la eternidad el Rey don Alfonso el Sabio, por cuyo mandato se escribieron las *Siete Partidas*, la *General Istoria*, y fueron trasladados muchos libros de latín y árabe en nuestra lengua castellana; ... y así creció hasta la Monarquía y paz de que gozamos, primeramente por la bondad y providencia divina; después, por la industria, trabajo y diligencia de vuestra real Majestad» [25]. Pero, el estudio de la gramática castellana no ha de desplazar al del latín —«No permitamos que se rían de nosotros los extranjeros cuando nos oyen hablar en latín», se duele Nebrija en su *Repetitio secunda, de corruptis hispanorum ignorantia quarundam litterarum vocibus*— sino que, por contra, ha de motivar a esmerarse en el conocimiento y uso correcto de éste.

Nebrija, que quiso hacer de su *Gramática* un tratado «científico»

del lenguaje (aspecto teórico-práctico) y un arte para hablar y escribir bien (aspecto normativo), puso el máximo cuidado en la consulta de otros libros de Gramática —*Artis Grammaticae* de Diomedes, *Ars Grammatica* de Donato...— y de Retórica —con preferencia, las *Institutiones de Oratoria* de Quintiliano— sin olvidar algunos otros de la tradición escolástica: el esquema mismo de su obra —la Gramática se divide en dos partes: la *metódica*, o doctrinal, que «contiene los preceptos y reglas del arte»; y la *histórica*, referida al estudio de los autores, a los que ha de seguirse para hablar bien; la doctrinal, a su vez, consta de *ortografía*, *prosodia*, *etimología* y *sintaxis*— rememora el de Quintiliano, si bien con algunas interferencias de la gramática medieval [26]. Pero, como ocurrió con las *Introductiones latinae*, la Gramática no se libró de las críticas, sobre todo por su complejidad en algunas cuestiones y profusión de reglas y ejemplos. Juan Valdés —*Diálogo de la lengua*—, Andrés Laguna —*Viaje a Turquía*—, Cristóbal Villalón —*El Scholástico* (1525) y *El Crotalón* [27]—..., por citar a algunos, pusieron serios reparos, no solo en aspectos metodológicos, a la obra de Nebrija. A pesar de éstas y otras objeciones, razonables y fundamentadas, hay que convenir en el inmenso y fecundo esfuerzo de Nebrija, que abrió nuevos senderos a los estudios filológicos, los que permitieron ampliar el horizonte de la cultura española del Renacimiento [28], e intentó prestigiar los saberes de la Gramática y a los gramáticos, hecho éste tanto más meritorio si se tiene en cuenta el poco aprecio, que en general los humanistas españoles, anteriores y coetáneos a Nebrija, concedían a tal menester: el gramático, ni era tenido entonces por sabio, ni por filósofo, ni siquiera por «letrado»; era simplemente el que enseñaba las palabras, su articulación sintáctica; el mero lector del lenguaje, el que se movía por la superficie de las palabras; se llegaba a dudar hasta de que la Gramática castellana fuese útil para otros estudios. (No deja de parecer extraño que humanistas como Alonso de Cartagena (1384-1456), inclinado a la filosofía moral e innovador en cierto modo de la Retórica clásica, o como Juan de Lucena († 1506), de talante moderno, se muestren «un tanto escépticos sobre las posibilidades de la «gramática» como instrumento de acceso a un saber de rango superior») [29]. A la tarea de Nebrija, sin embargo, hay que unir la de otros profesores, como el portugués Arias Barbosa, de la Universidad de Salamanca, autor de *Relectiones* sobre «prosodia» y «epometría» (1517), el castellano Juan de Brocar [30], de la Universidad de Alcalá, el valenciano Francisco Decio, erasmista, defensor de los estudios literarios (*De re litteraria asserenda*) (1534) frente a quienes defendían una educación caballeresca sin «letras» [31], el toledano Juan Pérez (Petreius), que soñaba con una república literaria (*litteraria civitas*) presidida por los estudios de Gramática y Retórica, el profesor complutense Juan Maldonado, anteriormente citado

por su *Paraenesis ad politiores litteras* (1529), discrepante de Nebrija, y durante algún tiempo erasmista, Pedro de Torres, que publicaba su «gramática» en Alcalá (1512), Juan Luis Vives... y muchos otros, algunos de los cuales se han nombrado más arriba.

De la Retórica

El ideal del *rhethor* de Isócrates o del *orator* de Quintiliano o de Cicerón quedaba lejos de la circunstancia histórico-pedagógica del Renacimiento español; mas, no por ello, se dejó a la suerte del olvido que la Retórica, arte de hablar bien y pensar «con buena lógica», asumiera además la actitud ética de vivir honestamente; el *logos*, que distingue al hombre de los demás seres creados, fundamento de su *humanitas* —es decir, la «dignidad humana» a la que se refirieron Pico de la Mirandola, Giannozzo Mannetti, Pérez de Oliva...— significó, al menos en teoría, «adecuación» (identidad) de pensamiento y discurso, consecuencia entre lo que se es y lo que se hace, incluso principio, que hace posible la «convivencia» de persona y sociedad. Sin embargo, los Tratados de Retórica del Renacimiento fueron sobre todo tratados «técnicos»; y la Retórica ganó en «arte» lo que perdió como «estudio de humanidad»: se constituyó esencialmente como camino y saber instrumental para el conocimiento, interpretación, e imitación de los textos latinos en prosa (didáctica, histórico-narrativa, filosófica...), y como método para comunicar la verdad, desde el púlpito o desde la «cathedra» —es el caso de la retórica eclesiástica, o el de la oratoria académica (la forense apenas se practicaba)— o para la práctica útil de escribir cartas [32] y documentos oficiales, objetivos éstos que forzarían sin duda el paso del «discurso latino» al «discurso castellano» [33].

En 1541 se imprimía en Alcalá la primera *Retórica* en lengua castellana del fraile jerónimo Miguel de Salinas, «para que con ella, no sabiendo latín, pudiese entender algo de lo que los retóricos latinos y griegos ponen acerca de la ciencia del bien hablar y escribir y aprovecharse de ello». En el «Prólogo» justifica Salinas su buen deseo a la vez que muestra el por qué de la decadencia de la Retórica en España: «la causa es ésta: demás de faltar maestros suficientes, las artes que hasta aquí se han hecho de retórica son en latín muy primo y para deprenderlas y usar de ellas presupone muy entero conocimiento de la lengua latina, y ésta la hay en pocos cual conviene, por lo cual no se atreven a comenzarlo... De manera que por falta de latinidad, la dejan muchos al mejor tiempo que, con el buen natural que tienen si tuviesen abundancia de palabras latinas conociendo el provecho ellos, se harían tan buena maña para saberla que no faltasen Tulios en nuestro tiempo,

ni por eso las otras ciencias estarían menos sublimadas» [34]. Y el criterio de utilidad se impone: «pues la retórica es arte del bien hablar y todos tienen de ello necesidad y, según vemos, así en sermones como en juicios, cartas mensajeras y hablas familiares, todos hablen en su común lengua y no en latín; sería bien que hubiera arte de retórica en la lengua vulgar, porque, a lo menos en Castilla, podríanse aprovechar de ellas los que no saben latín para en castellano, y los que saben latín para en latín y castellano» [35]. La Retórica era, pues, disciplina que se «leía» con la Gramática tanto en las «Escuelas de Gramática» como en las llamadas «Facultades de Gramática» en el ámbito universitario [36]. Se impartía en clases *teóricas*, en las que se seguía un libro preceptivo —buenos manuales de estudiantes fueron la *Rhetorica ad Herennium* y las de Agrícola y Jorge Trebisonda— que en algunas ocasiones fue el del propio catedrático, no siempre original; y en clases *prácticas* —*progimnasmata*— generalmente traducciones o adaptaciones que se ocupaban del comentario de textos, ejercicios de redacción, recitaciones memorísticas, fábulas (poemas, dramas, apólogos)... y que estaban a cargo de maestros auxiliares [37].

Ha hecho Salinas alusión a libros de retórica en «latín muy primo». Debía referirse tanto a los de teoría —*Institutiones*— como a los de carácter práctico —*Progimnasmata*—. Pero, ¿a cuáles, en concreto? Sin nominar libros de «segundo orden», apuntes o meras traducciones para uso privado o «local» en algunas cátedras, entre los textos de retórica, anteriores al de Salinas, hay que mencionar los siguientes: los alumnos de la Universidad de Salamanca además de la *Rhetorica ad Herennium*, ya citada, consultaban los ejemplos del *Flores rhetorici* (1488) de Fernando de Manzanares, el de *De componendis litterarum* (1496) de Valerio Probo, de latín menos elegante que su similar *De conscribendis epistolis* de Erasmo —reimpreso en Alcalá, *De componendis epistolis*, 1525 y 1529—; en la Universidad de Alcalá se leía el *Artis rhetoricae* (1515) de Nebrija —*Arte Retórica*— que venía a ser un conjunto de preceptos sacados de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, sin más explicaciones ni comentarios [38], el *Liber Rhetoricum* (1518) de Hernando de Herrera, los *Progimnasmata Artis Rhetoricae* (1539) de Juan Pérez (Petreius), el «*Artis Rhetorica*» de Erasmo [39], *De ratione dicendi* (1536) de Vives... Se tiene la impresión, después de hojeados estos y otros textos, de que Salinas generalizaba incorrectamente su acusación. Ello no obsta, sin embargo, para ponderar la buena voluntad que le llevó a escribir su *retórica castellana*, en la que precisa que «el fin del retórico es persuadir o hacer creer lo que intenta con ayuda de enseñarlo probándolo y no solo sin pesadumbre, pero aún deleitable y apaciblemente, y en fin, mover las voluntades de los oyentes (enseñar, deleitar, y mover)» [40]. En definitiva, Salinas se suma a quienes por

un afán pedagógico anhelaban unas «Humanidades» en lengua vulgar —Pietro Bembo había publicado en 1525 las *Prose della volgare lingua*— que fueran entendidas por todos; el riesgo, que ello comportaba, sobre todo por prejuicios académicos y científicos, lo arrojaron también López Montoya, Pedro Simón Abril, Palmireno, Juan de Guzmán, Céspedes:...

Si la originalidad de la *Retórica* de Salinas puede residir en que está escrita en castellano, su suasoria doctrina retórica procede casi toda de los autores clásicos —Aristóteles, Quintiliano, Cicerón— y de otros como Hermógenes, Jorge de Trebizonda y Erasmo. La estructura de la obra —*invención, disposición, elocución, memoria, pronunciación*—, su referencia a los géneros que el orador practica —*demostrativo, deliberativo* (suasorio) y *judicial*—, la enumeración de los caracteres que han de adornar el discurso —claro, ordenado, verosímil y necesario, natural, sin artificio manifiesto...— y la recomendación de actitudes y modos que el orador debe adoptar, continúan también la herencia clásica [41]. Con todo, hay que resaltar el sentido didáctico, que Salinas imprime a su obra, y por el que la *Retórica* debió gozar de gran predicamento durante la segunda mitad del siglo xvi como manual para estudiantes y preceptiva para oradores [42].

Como el contenido de la instrucción retórica era mucho más restringido que el de la gramática y con frecuencia supeditado al de ésta, y, puesto que los principios del arte retórica estaban en realidad segregados de los autores clásicos, la «castellanización» de los tratados de retórica no tuvo la aceptación que cabría esperar después de la *Retórica* de Salinas. Las que le siguieron se escribieron en su mayoría en lengua latina: *De ratione dicendi* (Alcalá, 1548) de García Matamoros; *Institutiones Oratoriae* (Valencia, 1552) de Pedro Juan Núñez; los *Rhetoricorum libri III* de Arias Montano, publicados en Amberes (1569), cuando dirigía la *Biblia Poliglota*; la *Rhetorica* (I, 1564; II, 1565) de Palmireno; *De arte dicendi* (Salamanca, 1556) y *Organum dialecticum et rhetoricum cunctis discipulis utilissimum et necessarium* (Lyon, 1579), de Sánchez de las Brozas (El Brocense); *Rhetoricae exercitationes* (Alcalá, 1569) de Alfonso de Torres; *Institutionum Oratoriarum libri III* (Pamplona, 1588) de Miguel Sauras; *Rhetorica Institutio* (Alcalá, 1589) de Martín de Segura... No faltaron tratados en castellano: el *Arte de Rhetorica* (Madrid, 1578) de Rodrigo Santayana, el *Arte de Retorica* (Alcalá, 1589) de Juan de Guzmán, la *Eloquencia española* (Toledo, 1604) de Jiménez Patón. Finalmente, otros de oratoria sagrada, una de cuyas primeras muestras fue *De arte contionandi* (Alcalá, 1528) de Pedro Ciruelo, que, aunque breve, fue reputada de gran utilidad [43].

Por su obra y modos, Palmireno y Sánchez de las Brozas pertenecen al primer Renacimiento español. Las *Retóricas* de uno y otro sobre-

salen por su interés pedagógico. Los escritos de Palmireno hacen referencia a su magisterio como catedrático de Poética del Estudio General de Valencia: 1) de carácter educativo son *El estudioso de la aldea*, *El estudioso cortesano*, *El latino de repente...*, que manifiestan su talante humanista y crítico en aspectos metodológicos del aprendizaje; 2) de carácter didáctico-retórico pueden considerarse los apuntes que debió manejar en sus «lecciones» prácticas sobre *Aphthonii clarissimi rhetoris progymnasmata* (1552), *Escolios al epitome que Erasmo hizo de las elegancias de Lorenzo Valla* (1552), *Colloquios de Vives* (1554)..., y sus tratados propiamente de doctrina retórica como la *Rhetorica* (1567) [44] (o *De arte dicendi libri quinque*, 1577, arreglo de la anterior) y su *De vera et facili imitatione Ciceroni*, libros que, aunque no llegaron a ser clásicos del arte oratoria [45], tuvieron el atractivo de un método singular. Su concepción de la Retórica aborda la cuestión, candente desde hacía unas décadas, acerca de la imitación, o no, a Cicerón; Erasmo había levantado su voz en el *Ciceronianus* (1527), como lo habían hecho Policiano, Pico de la Mirandola, contra los partidarios a ultranza del modelo ciceroniano. En *De vera et facili imitatione Ciceroni*, breve diálogo en castellano entre un padre y su hijo sobre lo que conviene saber para traducir bien del latín al castellano, parece reconocer a Erasmo su mérito (aunque en alguna ocasión lo ataque con dureza) aún manifestando su preferencia por Cicerón: para alcanzar un estilo elegante —comenta— son necesarias una «espléndida abundancia de palabras», «ingeniosa variedad de sentencias», y «suavidad en la disposición de los temas»; para las dos primeras, Erasmo puede ser modelo a imitar; para las tres, Cicerón; ahora bien, lo que Palmireno deja bien sentado es que la imitación de la prosa retórica de Cicerón no ha de hacerse servil y radicalmente sino de modo que cada alumno no pierda su propia «habilidad» y estilo genuino. Palmireno, a la postre, es un ciceroniano moderado acaso por la finalidad pedagógica que preside su obra [46].

Por exigencias didácticas y de método, Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1600) escribió su *Ars dicendi* (1556), con motivo de ser nombrado profesor de Retórica de la Universidad de Salamanca [47], y, años después, en 1579, siendo catedrático de Retórica (desde 1573) su *Organum dialecticum et rhetoricum* [48], para delimitar el ámbito de la Retórica con respecto a la Dialéctica: «... así ahora demostraré a los dialécticos y retóricos que estos recursos nunca hasta el momento han sido colocados en el lugar adecuado; pues, los "rettores", al recomendar su arte, han invadido los límites ajenos, reivindicando para sí la invención, la disposición, la memoria y la acción junto con la elocución, así como el dominio de las leyes y de cada uno de los tipos de filosofía» [49]. En el *Ars dicendi*, «arte», «a través del cual todo el mundo pueda

recorrer honrosamente los escritos de poetas y oradores sin olvidar preceptos de retórica que proceden de otros autores», «El Brocense» recoge enseñanzas de Cicerón, Quintiliano, Hermógenes y Aristóteles; pero, al uso de los humanistas españoles, que en esto seguían a Erasmo y Vives, prefiere no tomar el modelo único —casi siempre, el de Cicerón— sino varios modelos [50] para que cada orador, llevado de su natural y espontáneo sentir, ensaye su propio modo de hablar; es evidente que la inclusión, como fuentes, de los preceptos de autores griegos y latinos aportan una innovación interesante en su humanismo.

El «libro del arte de decir» comienza así: «Retórica es la ciencia del bien hablar. Sus partes son tres: Invención, disposición y elocución. Efectivamente, dado que toda fuerza oratoria se basa en el contenido y la forma, éstos tienen que ser inventados y ordenados, aunque en propiedad, la invención se aplica al contenido, y la elocución a la forma; e, igualmente, la colocación se llama ritmo o armonía, la cual es una parte de la elocución» [51]. En torno, pues, a la *invención*, «procedimiento para encontrar los argumentos que explican la cuestión», a la *disposición* o «adecuada colocación de los temas encontrados» (argumentación y método), y a la *elocución*, «que consiste en el adorno del discurso (tropos y figuras de pensamiento y palabras), con las correspondientes divisiones y subdivisiones, el «Brocense» desarrolla con un método escolástico, claro y conciso, las cuestiones que un estudiante debe saber para «no perderse» en la lectura de los poetas y oradores, y llevar a buen término el análisis literario de los mismos. Si a esto se suma la erudición en los textos que toma de ejemplos tanto de los poetas latinos (a partir de la segunda edición del *Ars dicendi* se publicó conjuntamente el *Ars Poetica* de Horacio) como de los oradores (Quintiliano y Cicerón), textos que comenta, aunque sea brevemente, no es difícil evaluar su aportación a la preceptiva retórica.

En el *Tratado de Dialéctica y Retórica* se vuelve a hablar de los tres libros —sobre la *invención*, la *disposición* y la *elocución*— aunque con algunas distinciones de interés, manifestadas ya en la especie de introducción: «El arte imita la naturaleza y el orden natural exige que primero hablemos, después razonemos y finalmente adornemos el discurso; es necesario que vaya por delante la gramática para ordenar las palabras que siga la dialéctica para disponerlas racionalmente y que aporte el colofón la retórica, que es la que cambia y adorna con figuras las palabras» [52]. A la dialéctica, pues, corresponde la *invención y disposición*; y a la retórica, la *elocución y la acción*; la diferencia, sin embargo, se aprecia con claridad al comparar la finalidad de una y otra: «la finalidad del a lógica es el uso de la razón, y la de la retórica el adorno del discurso por la elocuencia»; el discurso dialéctico se construye sobre

silogismos; el discurso retórico se integra con el exordio (prólogo), narración, prueba y epílogo. Pero, afirma que a pesar de esta distinción, la retórica y la dialéctica se complementan como las caras de una moneda.

El valor educativo de ambos escritos no está en la formación del orador como *vir bonus peritus dicendi*, sino en enseñar al alumno a hablar bien, en hacer de él un *vir dicendi peritus*, con la subsidiaridad de la Gramática y la Dialéctica [53]; sin que ello quiera decir, insiste nuestro autor, que la formación retórica haya de ser deudora de la dialéctica (lógica), que es arte repleto de reglas silogísticas, porque al «retor» le basta una lógica «natural», de sentido común, la única realmente útil a la retórica. Su antiaristotelismo, con respecto a la lógica, le viene de Pierre de la Ramée (Petrus Ramus) —1515/1572— quien, quizás por el influjo de Rodolfo Agrícola y de Erasmo, sustituyó en sus *Animadversiones in dialecticam Aristoteles* (1543) y *Dialecticae Institutiones* (1543) la lógica aristotélico-escolástica por una «lógica natural», sin silogismos, cuyas partes esenciales eran la *invención* —encontrar argumentos— y la *disposición* (la famosa «segunda de Pedro»), o modo de ordenarlos.

Por estas y otras razones, Sánchez de las Brozas fue denunciado a la Inquisición en dos ocasiones [54]. La primera, en 1584, cuando sus alumnos le acusaron de oponerse en sus lecciones a aspectos formales de los Evangelios, de manifestarse contra la adoración a las imágenes, «palo y yeso», y de discrepar en ciertas cuestiones de la teología de Santo Tomás, actitudes todas ellas sospechosas de «mala doctrina». De ésta salió absuelto; pero, años después, en 1597, volvió a ser procesado por la reedición de su *De nonnullis Porphyrii aliorum in dialéctica erroribus*, en la que, directamente, descalificaba la lógica aristotélica, e, indirectamente, menospreciaba el valor de la fe; se revisaron todos sus escritos, preferentemente el *Tratado de Dialéctica y Retórica*, y, aun no hallándose en él nada grave, no faltaron acusaciones, que en el fondo no eran sino una muestra de la aversión que los teólogos sentían por los gramáticos [55]. Las idas y venidas ante la Inquisición se prolongaron hasta su muerte (1600), que llegó cuando sufría arresto domiciliario en casa de su hijo.

De la Poética

Raros fueron los tratados de *Poética* en el primer Renacimiento español. Su enseñanza, generalmente concretada en la métrica, se incluía o en la Gramática, o, con frecuencia en la Retórica. Y esto por varias razones: la Poética era una de las Humanidades, que no contaba con la

herencia de las artes liberales (*Trivium*, Gramática, Retórica, Dialéctica); por su escasa utilidad práctica los estudiosos de la Poética constituían minoría, aunque erudita, quienes por el afán de «deleitarse» en las obras épicas, líricas, o dramáticas de los clásicos, indagaban en las preceptivas —casi siempre de origen en Aristóteles o en Horacio— con una finalidad meramente estética y, en ocasiones, didáctica; de los *Studia humanitatis* era el de la Poética el que entrañaba mayor dificultad en la práctica: la conjunción que debe existir entre el *arte* —conocimiento y aplicación de unos principios teóricos prácticos determinados (como dice Aristóteles en *Moral a Nicomaco*, Lib. VI, «facultad de crear lo verdadero con reflexión»—, la *naturaleza*, y el *ingenio* o genio del artista, reviste siempre serios apuros en el caso del «arte poética» [56].

La subordinación académica y «curricular» de la Poética a la Retórica en la enseñanza literaria de las Escuelas y Universidades retrasó hasta finales del siglo XVI la composición de tratados de *Poética*, con entidad propia e independientes de los libros de Retórica. En los *Estatutos de la Universidad* de Salamanca (de 1411, 1431, 1529, 1538 y 1551) no se habla de cátedra alguna de Poética, si bien en ellos se hace referencia, en la cátedra de Gramática, a la lectura de versos a partir del primer año; «el sábado lean del quinto (libro de Antonio de Nebrija) una hora y media de un poeta antiguo como Ovidio y Virgilio» [57]. (Es curioso que en la nómina de catedráticos de la Facultad de Artes de la Universidad de Salamanca durante los siglos XV y XVI solo aparezca un catedrático, L. Marineo Lículo (siglo XV), de «Elocuencia y Poesía».) En las *Constituciones de la Universidad de Alcalá* de 1510 no se hace alusión alguna a la Poética en su punto LVII, «De los lectores de Gramática y retórica»; pero, en la reforma de las mismas de 1519/20, se especifica que el catedrático de Retórica «lea de poesía y oratoria de los libros y autores, según le pareciere al lector y al claustro, las dos referidas lecciones» [58]. De modo más explícito, se ordena en las *Constituciones de la Universidad de Valencia* (1498) que en el Estudio General se lea «Poesía» (puntos III y X) y que esté a cargo del «maestro o catedrático de Poesía y arte Oratoria» (punto XL) [59]; así, el primer profesor nombrado para enseñarla —Francisco Ros, en 1500, a quien sucedió pronto, 1503, Juan Partheni— lo fue para «Poesía y Arte Oratoria».

La enseñanza de la Poética incidía primordialmente en torno a la lectura y comentario de poemas latinos y, acaso, sobre el aprendizaje de las reglas para la composición de los versos propios en lengua latina; el alumno aprendía a metrificar, componer versos, establecer consonancias, no a ser poeta, como no contara con vocación «natural» para ello. En algunos casos, lo que en principio era *imitatio* en el ejercicio escolar se tornaba *inspiración* —en la forma y en el fondo— más allá

del ámbito de las aulas. Por ejemplo, el bucolismo de los poetas clásicos se vio reflejado en Garcilaso o en Fray Luis de León; ciertos metros italianos, adecuados a una temática concreta, sirvieron de modelo para poetas castellanos a lo largo del Renacimiento español [60]; la presencia de los poetas clásicos latinos, directamente, o a través de los italianos —valórese, si no, lo que para el género bucólico supuso la *Arcadia* (1504) de Sannazaro— impulsó el esplendor de la poesía española del Renacimiento [61].

Y este fenómeno aparece incluso en poetas prerrenacentistas, como Santillana (1398-1458) [62], que están entre la tradición medieval y el amanecer del Renacimiento [63]. Sin entrar en el análisis de sus obras como el *Diálogo de Bias contra Fortuna* (la buena conciencia, la sabiduría y la felicidad del hombre no se fundan en lo mudable o lo que perece) o el *Doctrinal de Privados* (sátira contra el mal cortesano —alusión a don Alvaro de Luna— y esbozo de la educación del príncipe), hay que constatar, al menos en relación a la Poética, dos testimonios sacados del estudio de su producción poética: la presencia italiana, de Dante y de Petrarca, en *La Comedieta de Ponza*, *El Infierno de los enamorados*, *Sonetos fechos al itálico modo...*; y la reivindicación para la poesía del primer puesto entre las disciplinas intelectuales en *Carta al condestable de Portugal*, considerando al poeta a la misma altura, en saber y en valía, que al filósofo y al moralista: «¿E qué cosa es la poesía sino un fingimiento de cosas útiles, cubiertas o veladas con muy fermosa cobertura, compuestas, distiguadas e escandidas por cierto cuento, pero a medida? E ciertamente, muy virtuoso señor, yerran aquéllos que pensar quieren o decir que solamente las tales cosas consistan o tiendan a cosas vanas e lascivas; que bien como los fructíferos huertos abundan e dan convenientes frutos para todos los tiempos del año, así los hombres bien nacidos e doctos, a quien estas ciencias de arriba son infusas, usan de aquéllas e de tal ejercicio según las edades. E si por ventura las ciencias son deseables, así como Tulio quiere, ¿cuál de todas es más prestante, más noble e más digna del hombre o cuál más extensa a todas especies de humanidad? Porque las obscuridades e cerramientos a ellas, ¿quién las abre, quién las esclarece, quién las demuestra o face patentes sino la elocuencia dulce e hermosa habla, sea metro o prosa?». En pleno Renacimiento español, el apego a los poetas latinos es mayor, principalmente por medio de los humanistas italianos [64]; de modo que junto a Virgilio y Horacio se deja sentir el influjo de Petrarca y Sannazaro en poetas como Garcilaso [65] o Fray Luis de León. En la breve, pero relevante producción poética de Garcilaso de la Vega (1501-1536) —una epístola, dos elegías, tres églogas, cinco canciones, cuarenta sonetos— se dan a un tiempo la *imitación* de modos italianos de versificación (por ejemplo el endecasílabo, la «rima al mezzo» o rima inte-

rior...) y la presencia del verso latino, que leyó siempre con deleite junto a su amigo Boscán. Tal afición a la preceptiva Poética le llevó a escribir algunas odas en latín, hecho poco frecuente, como las dedicadas a Juan Ginés de Sepúlveda y a Antonio Telesio. El poeta del Renacimiento tendía más a la «perfección formal» de sus versos, tarea ésta que exigía el conocimiento de la técnica métrica y versificadora: como la Gramática tenía sus reglas para hablar con corrección, la Poética aportaba las suyas para versificar con medida y belleza, con oficio y maestría, sin improvisaciones ni como divertido entretenimiento.

En cuanto a los tratados de *Poética*, como disciplina académica, en lengua castellana, decía, hay que esperar hasta finales del siglo XVI, concretamente en 1580 —fecha liminar, por exceso, del primer Renacimiento español— para encontrar la primera *Arte Poética*, de Miguel Sánchez de Lima [66]. A éste siguieron los de Juan Díaz Rengifo (1592), Jerónimo Mondragón (1593), Alonso López Pinciano (1596) [67]; y entrados en el primer tercio del siglo XVII, los de Alonso Carvallo (1602), Francisco Cascales (1617 y 1639) [68], J. Antonio González Salas (1633)..., todos ellos con mayor o menor fidelidad y dependencia a las doctrinas preceptivas de las *Poética* de Aristóteles, o de Horacio, o de ambos a la vez. ¿Cuáles eran estas doctrinas? ¿Cuáles las reglas y los preceptos que inspiraban?

Para Aristóteles el principio capital de la *Poética* es el de la imitación (*mimesis*) por medio del ritmo, la armonía, la palabra; el hombre es «poeta» merced a su instinto natural de la imitación y a su instinto de la armonía y el ritmo: «la obra propia del poeta no es tanto narrar las cosas que realmente han sucedido, cuanto contar aquellas cosas que podrían haber sucedido y las cosas que son posibles, según una verosimilitud o una necesidad; el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir sus narraciones uno en verso y el otro en prosa...; antes se distinguen en que uno cuenta los sucesos que realmente han acaecido y el otro los que podían suceder; por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella, ya que la poesía cuenta sobre todo lo general, la historia lo particular» [69]. En la *Poética* aristotélica se definen los diferentes géneros poéticos —*tragedia* (y comedia) y *epopeya* [70]— sus caracteres, partes constitutivas —fábula (argumento), caracteres (costumbres), pensamiento (lenguaje propio), elocución (expresión), canto y puesta en escena (escenografía, espectáculo— partes técnicas —prólogo, episodio, éxodo, canto del coro (*herados* y *stasimon*), se dan preceptos para conseguir la *unidad de acción*, sobre el modo de ser de las costumbres —buenas, convenientes, verosímiles, constantes— y el cuándo y cómo del nudo y del desenlace, pues «una misma tragedia ha de tener un mismo nudo y un

mismo desenlace», sobre la «claridad y la nobleza» de la elocución de modo que no sea vulgar ni de palabras banales..., y, en fin, se diseñan las diferentes clases de tragedias —implexa, patética, ética, homóloga (simple) y otros pormenores, que facilitan los caminos por donde ha de transcurrir la crítica literaria. La epopeya sigue en Aristóteles el modelo de la tragedia, a cuyas normas pretende adaptar, pues para él el teatro es el nervio de toda arte poética.

La *Poética* de Horacio, la preceptiva del autor de la *Epistola ad Pisones* —su «Arte Poética»— instituye estos principios: *unidad y simplicidad* de la obra artística; libertad relativa en la creación poética, siempre que no aúne elementos discordantes; la ausencia de defectos no es suficiente, si no encierra valores artísticos (*in vitium ducit culpa fuga, si caret arte*); el hablar con facilidad y claridad nace de la materia misma, cuando el poeta la escoge conforme a sus fuerzas; el poeta ha de imprimir su sello propio en el lenguaje, que renueva continuamente; armonía de las formas métricas con el contenido poético; interferencia de unos géneros con otros, siempre que sea natural y acomodada; necesidad de lo patético (el sentimiento) sin menoscabo de la elegancia; presencia de la tradición poética y respeto a sus personajes épicos o dramáticos; invención de nuevos personajes siempre que se dé una lógica con las manifestaciones de su carácter; ventaja a favor de los temas tradicionales frente a lo nuevo; libertad en la imitación; conveniencia (coherencia) interna entre las partes de la fábula; necesidad del estudio «ético» de las pasiones y afectos humanos para el poeta dramático; superioridad de la acción respecto al razonamiento en la obra dramática; significación moral del coro como persona trágica; el arte griego, signo de perfección e incentivo de continuo estudio; arte e ingenio, a la vez; es absurdo suponer «locura» en la inspiración poética; buena doctrina y moral filosófica, como fuente material de la poesía; la verdad dramática se fundamenta en la imitación de la vida humana; el arte exige un espíritu desinteresado, sereno, libre..., aunque persiga un fin útil en lo estético, en lo ético, o en ambos aspectos; verosimilitud en la ficción; comparación ligera de la poesía con la pintura; la excelencia artística no admite poetas medianos; necesidad de rigurosidad y dureza en el aprendizaje poético; necesidad e importancia de la crítica [71]...

Tales fueron las fuentes de la *Poética* española y a partir de ellas los contenidos de este «estudio de humanidad», que en la mayoría de las escuelas de Gramática y Facultades de Artes no debió alcanzar los mínimos, al menos durante casi todo el siglo xvi. Aunque hay algunas referencias directas al *Arte Poética* de Horacio —como las del Brocense en *De auctoribus interpretandis* (1582) y en *Anotaciones* (1591)— las preceptivas clásicas eran conocidas a través de los humanistas italianos

como Antonio Tempo, César Scaligero, Tolomei, Castelvetro, Minturno, Reborello..., sin olvidar aquellos retazos sobre «poética» que se incluían en ocasiones en los estudios de Retórica (como es el caso de la retórica de Vives, expuesta en su *De ratione dicendi* (1532) y *Paralectio in quartum Rhetoricorum* (1522) y en *De disciplinis* (1531)). Es en 1592 (Lisboa) cuando aparece el *Arte Poética de Horacio* traducido por Luis Zapata. Años después, en 1596 (Madrid), se publica la *Filosofía antigua poética* de Alonso López Pinciano, en la que se hace una exposición y comentario sistemático de la *Poética* aristotélica [72]. Quede constancia, pues, de que las preceptivas poéticas en castellano, que se publican antes de finalizar el siglo XVI, y que debieron usarse, con toda probabilidad como manuales, dentro de las limitaciones y restricciones anteriormente apuntadas, de tiempo y de contenido, fueron: El *Arte poética de romance castellano* (Alcalá, 1580) [73] de Miguel Sánchez de Lima, que consta de tres partes, dialogadas, «sobre la poesía y su excelencia», «el modo de las composturas que en España se usan», y «la historia de los amores que hubo entre Calidonio y la hermosa Laurina»; el *Arte Poética Española* (Salamanca, 1592) de Juan Díaz Rengifo (o, probablemente, de su hermano Diego, jesuita) [74] que gozó de cierto prestigio durante los siglos XVI y XVII por su utilidad «para componer versos con facilidad» y por ser una obra que asumió con tino la doctrina poética de los clásicos —sobre todo, la *Poética* aristotélica— las enseñanzas de los italianos Mycillo, Scaligero, Tempo..., la metodología al uso de los Colegios de los jesuitas, y la «práctica» versificadora del *Cancionero* de Petrarca; y el *Arte para componer en metro castellano* (Zaragoza, 1593) de Jerónimo de Mondragón, obra tal vez de menor interés que las anteriores, pero tan útil como aquellas para versificar y «componer cualesquiera obras de poesía».

De la Historia

De modo similar a la *Poética*, la *Historia*, «estudio de humanidad», fue en principio «oficio de orador» (*munus rhetoris*): la Retórica era arte principal y general; la *Poética* cantaba «lo fingido», «lo que podía ser», y la *Historia* contaba la realidad de los hechos», «lo que era o había sido realmente»; desde otro aspecto, la finalidad de la poesía era *delectare*, mientras que la de la *Historia* era *prodesse* (utilidad) [75], si bien tal disyuntiva —«deleite» y «provecho moral»— ni tuvo por qué darse siempre ni en el sentido estricto de sus términos. Al amparo, pues, del arte retórico la historia se leyó en dicha cátedra como estudio y comentario de los textos clásicos de Heródoto, Tucídides, Salustio, Tito Livio, Tácito..., con preferencia de estos dos últimos, cuyas diferencias

de estilo y talante marcaron dos modos distintos de concebir la historia y de componer la narración histórica. La impronta de Maquiavelo, Guicciardini, Bodin, Giordano Bruno, y, en España, Hurtado de Mendoza, y, sobre todo, Jerónimo de Zurita, logró hacer de la historia *oficio* de humanistas y *estudio* susceptible de arte preceptivo, independiente de la Retórica y de los restantes *studia humanitatis*: Del sentido providencialista y la mera descripción de los hechos, generalmente en torno a un personaje, cuya vida justificaba el armazón de tales relatos —crónicas, semblanzas, loores, retratos...— el historiador moderno se decanta hacia la interpretación, con frecuencia pragmática, de los hechos, y poco a poco, sin la derelicción del protagonismo de los principales personajes, hacia la reflexión y análisis de aspectos sociales y políticos, psicológicos y morales, económicos, incluso de filosofía de la historia, de la *experiencia histórica*. Esta especie de «secularización» de la historia, de visión realista y crítica de los hechos —que coincidirá, por otro lado, con el uso de las lenguas vernáculas en la narración histórica— que se iniciaba con el «titolivismo» y maduraría posteriormente con el «tacitismo», constituyen rasgos decisivos de la historiografía moderna.

En efecto, Maquiavelo, para quien la Historia no puede separarse de la naturaleza humana ni reducirse a la sola suma de los hechos humanos, sino que es un «todo» procesual constituido por el destino de los pueblos, su civilización, sus modos de regirse, sus creencias..., muestra en *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (escritos entre 1513 y 1518) y en *Istorie Fiorentine* (entre 1520 y 1525) que la vida de los pueblos y sus formas de gobierno evolucionan cíclicamente y que sus factores de mutación (esplendor, crisis, decadencia...) responden a exigencias políticas, demográficas, económicas, morales, de creencia... en una «circunstancia» —histórica— concreta. Francesco Guicciardini —*Storia d'Italia*, iniciada hacia 1535, *Del Reggimento di Firenze*, 1521— «el gran padre de la historiografía moderna», como lo llamó Bodin, se atiene, con mayor insistencia que Maquiavelo, a los hechos concretos para segregar al hilo de su relato enérgicas sociopolíticas *útiles* para el italiano de su tiempo; en Guicciardini la historia y la política son inseparables.

Y del «titolivismo» de Maquiavelo la concepción de la historia evoluciona en la Europa renacentista al «tacitismo» [76]: los *Anales* y las *Historias* de Tácito atrajeron la atención de los humanistas italianos a partir de los años cuarenta del siglo XVI (en 1542, E. Ferretti publicaba una edición crítica de los *Annales*) y durante la segunda mitad de dicho siglo los comentarios a la obra de Tácito fueron frecuentes (por ejemplo, los *Discorsi sopra Cornelio Tácito*, 1593, de Ammirato, o la obra de F. Cavriani, *Sopra i primi cinque libri di Cornelio Tácito*, 1597) [77].

Con el «tacitismo», el resurgir renacentista de la historia, que se había iniciado por Maquiavelo y Guicciardini, motivó en gran medida la preocupación por una metodología de la historia que permitiera su lectura como *arte* en las cátedras universitarias incluidos el comentario y análisis de los textos clásicos, como se venía haciendo en el seno de la Retórica. Tal intento de salto cualitativo —de la historia, «estudio de humanidad», a la historia, «disciplina» (no retórica) con exigencias de una preceptiva propia— hay que situarlo hacia mediados del siglo xvi, concretamente entre finales de la década de los cuarenta (recuérdese el *Theatrum scribendae historiae universae*, Florencia, 1548, de Mylaeus) y la de los sesenta, en la que aparecieron *Della Storia dialoghi X* (Venecia, 1560) de Patrizi, y el famoso *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) de Bodin.

En España el proceso historiográfico es semejante al de Italia en cuanto que no solo recibe su influencia sino que además se dan ciertas correspondencias por razones políticas y de afinidad cultural; pero, es a la vez distinto, porque la circunstancia política e histórica de la España imperial marcaba algunas diferencias con respecto a las cortes italianas. A la historia apologética y laudatoria de Pérez de Guzmán (1376-1460?) —*Loores a los claros varones de España, Generaciones y semblanzas...*— y a la de «retratos» de Hernando del Pulgar (1430-1493) —*Claros varones de Castilla* (Toledo, 1486)— que rememora, como él mismo dice en el prólogo, a los clásicos Valerio y Plutarco, sucede la historia moderna, la del humanismo clásico español, que imita los modelos de Salustio y Tácito: Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575) escribe *La guerra de Granada* en cuatro libros, en los que su contacto directo con la cultura renacentista italiana —diplomático de profesión, permaneció en Italia de 1539 a 1554, cuando el «tacitismo» acaparaba la atención de historiadores y políticos— se manifiesta en su pulido estilo y en la exigencia de la verdad de los hechos. Ambrosio de Morales (1513-1591) —sobrino de Fernán Pérez de Oliva, el autor del *Diálogo de la dignidad del hombre*— incorpora a la historia algunas innovaciones metodológicas y de contenido: Su *Viaje santo* es una especie de historia «cultural» de un cronista viajero por León, Galicia y Asturias, que da pelos y señales de todo lo que ve *in situ* con reflexiones pertinentes (género que tan de moda se pondría a finales del siglo xviii y durante todo el xix; en *Antigüedades de las ciudades de España* (1575) incorpora, acaso por primera vez en la historiografía española, fuentes no escritas, arqueológicas, como monumentos, inscripciones...; y en la *Apología de los Anales* (se refiere a los *Anales* de Zurita) proclama la necesidad de una historia científica, que brote de las fuentes escritas y documentales sin «artificio» alguno. Es, sin embargo, Jerónimo Zurita (1512-1580) el historiador humanista y moderno, por excelencia, del Renacimiento es-

pañol: sus *Anales de la Corona de Aragón*, publicados entre 1562 y 1580, constituyen un modelo de investigación histórica; el análisis de los datos, su verificación, el rigor metodológico en el tratamiento de documentos, año tras año..., avalan su buen hacer.

Ahora bien, es precisamente gracias a este proceso perfectivo, de madurez, en la historiografía española —tesis a la que se ha aludido hace un momento a propósito de la italiana— de donde surge la conciencia de necesidad de una preceptiva histórica que delimitando el concepto de historia enseñe el «modo de hacerla». Vengo a decir que el esquema del «desplazamiento» de la Historia, «estudio de humanidad», a la historia como «disciplina» o «arte», con preceptiva propia, tuvo lugar, en líneas generales según estas cadencias: 1.º) la renuncia a cualquier interpretación providencial de la historia, la mirada puesta en los hechos, el análisis de los caracteres de los personajes, el sentido nacional y patriótico de la historia, que obligaba a ensalzar las buenas costumbres y a condenar la corrupción, por la que viene siempre la decadencia de un pueblo, la inseparabilidad entre historia y política..., rasgos todos de un «realismo ingenuo histórico», abrieron el resurgimiento humanista de la Historia; fue entonces la vigencia de los *Anales de Tito Livio*; 2.º) la presencia de Salustio y Tácito coincidió —incidió en— con la madurez de la historia —*experiencia histórica*— en la que la reflexión moral y la idea de «orden político» se incrustaban en sus relatos haciéndola realmente «maestra de vida»; 3.º) de la «instancia» y «circunstancia» mismas de este esplendor de la Historia, y proclamada la *utilidad moral* del saber histórico, surgía como consecuencia natural la necesidad de precisar cuál debería ser el modelo auténtico de la historia, es decir, el que avalara la verdad de la *experiencia histórica*, y de establecer, por ende, los preceptos válidos para construirla. Nació de este modo la «preceptiva histórica», «arte histórica», mediado ya el siglo xvi español.

En 1557 aparece *De historiae institutione* [78] de Sebastián Fox Morcillo, humanista de inspiración platónica, para quien la historia es un modo de hacer eterno lo humano, que de por sí es perecedero y dado al olvido: «la historia es narración verdadera, elegante y culta de alguna cosa hecha o dicha, para que su conocimiento se imprima profundamente en el entendimiento de los hombres, adquiriendo eternidad, al consignarse en los monumentos históricos, las cosas que de suyo son frágiles y deleznales». La historia ha de partir de los hechos y del pensamiento de los hombres, de sus causas, antecedentes y consecuencias, y, siempre desde el estudio objetivo que permite narrar lo bueno y lo malo, lo agradable o lo desagradable, la paz y la guerra... aunque no todo sea a gusto de todos; solo así la verdad histórica cumplirá su misión, a saber, la utilidad *ética* y *política* para los pueblos. El historiador, en cuanto al

estilo, narrará los hechos con gravedad y sobriedad, a la vez que de forma amena y con verbo hermoso (es decir, que sea «filósofo» y «poeta»); ¡si fuera posible que no fuese ciudadano de ninguna república, que no estuviera sometido a rey alguno, que careciese de afectos...! De ahí la conveniencia de escribir la historia en latín, para que llegue a conocimiento de todas las naciones. La afición de Fox Morcillo le lleva a sostener que toda ciencia es de algún modo historia: «¿Qué otra cosa es saber las artes liberales, sino tener la inteligencia de su historia? El que aprende las matemáticas o la filosofía ¿qué hace sino ir grabando en su entendimiento las nociones de cada cosa, como quien lee un libro de varia historia? ¿Qué es la medicina sino la historia del cuerpo humano? ¿Qué es el conocimiento de las leyes e instituciones de la ciudad sino historia? En rigor, todas las ciencias son y pueden llamarse historias» [79].

Este primer ejemplo de preceptiva histórica, aislado —téngase presente que el *De conscribenda historia* de Juan Costa sale a la luz en 1591 y el *De historia, para entenderla y escribirla* de Luis Cabrera de Córdoba, en 1611 [80]— no hará cambiar en nada la enseñanza de la Historia, que continuó asumida durante el siglo xvi a las cátedras de Retórica, aunque, en alguna ocasión, como ocurrió en la Universidad de Valencia, aparezca la denominación de «cátedra de Historia» (en la provisión de cátedras de 11 de mayo de 1548 se adjudica una «Cathedra de Historia a Diego Valera» y la de Oratoria a Francisco Decio; mientras que en la Provisión de 5 de junio de 1612 se hace constar: «que en el mismo día nombraron a Felipe Mey Cathedrático de *preceptos de retórica i historiadores, i en la Cathedra de Grech...*» I [81]. Pero, es justo reconocer que el diálogo *De historiae institutione* de Fox Morcillo constituyó un hito, acaso solo de buenas intenciones, en la historia del «Arte histórica».

De la Filosofía moral

La *Filosofía moral* entrañaba el espacio temático más extenso y complejo de los «estudios de humanidad»; fue, por así decirlo, el «medio natural», en el que el humanista se encontraba a sus anchas. Lo moral parecía constituir lo esencial de la dignidad humana; la sabiduría, en sentido integral y lato, razón fundamental de la *humanitas* del Renacimiento, venía a consistir en el juicio sobre las cosas en lo que valen por su «valor real» y en el vivir virtuoso conforme a tal juicio. «La virtud —dice Vives en su *Introducción a la Sabiduría*— es la reina y señora principal de todas las cosas...; doy el nombre de virtud a la piedad para con Dios y con los hombres; al acatamiento de Dios, al

amor de los hombres, que anda identificado con la voluntad de hacer bien» [82]. De poco han de valer el conocimiento de la Gramática, la elocuencia, la erudición en las ciencias y en las artes liberales, en las historias sagradas y profanas, si no van acompañadas de virtud y gran prudencia [83].

La filosofía moral se impartía ya como disciplina con cierta autonomía de contenido en la etapa medieval de las Universidades; segregados tales estudios de las Facultades de Teología encontraron, como cátedra independiente, su lugar apropiado en las Facultades de Artes. ¿Cuál era el contenido disciplinar de su «lectura»? Alfonso de la Torre escribió (hacia 1440) la *Visión delectable de la filosofía y artes liberales* [84], dedicada a la educación del príncipe de Viana; en ella se determina con precisión la temática de la Filosofía moral [84]. En el diálogo que sostienen el entendimiento y la razón, se plantean cuestiones de doctrina moral aristotélico-tomista (la filosofía aristotélica, aunque se den núcleos de irradiación neoplatónicos —Fox Morcillo, León Hebreo—, fue predominante en el Renacimiento español) sobre el *fin del hombre*..., que es único y universal [85], las *virtudes*, la *sabiduría*, y, cómo no, del modo de vivir de cada uno para encontrar la verdadera *felicidad*. Las virtudes —«que son principios de los linajes y no los linajes de las virtudes»—, morales e intelectuales, se oponen a las malas pasiones (que en sí no son malas ni buenas, sino del modo que las haga el hombre) y logran que cada cual viva como hombre y como ángel [86]; se reducen a cuatro principales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, y a ocho más, aplicadas a la vida social, económica y política: magnanimidad, mansedumbre, magnificencia, liberalidad, eutrapelia, amistad, epiqueya, heroicidad. Se incluían además en el temario de la *Filosofía moral* consideraciones sobre *lo civil* —la administración de justicia, la necesidad de la enseñanza de las artes y las ciencias...— sobre *lo político* —de las clases de regímenes de gobierno, de la justificación de la monarquía hereditaria, del mantenimiento de un orden social, justo y honesto...—, sobre *lo religioso* —la fe católica, «santa y verdadera», la idea de Dios y de la Santísima Trinidad, el fin último del hombre, que es la visión de Dios glorioso»...—, todo ello constitutivo de la verdadera *sabiduría*, y, por ésta, de la «beatitud» humana, prometida por Dios. Se dice siempre, y con razón, que el contenido curricular de la Filosofía moral —por su subsidiaridad de la doctrina aristotélico-tomista— varió poco de la tradición medieval al pensamiento moderno —baste con comparar en líneas generales la *Filosofía moral* de Ramón Llull con la mencionada de Alfonso de la Torre—, pero, acaso, pudo haber diferencia, esencial, en el talante humanista de su enseñanza: la «filosofía moral» del humanista mostró siempre cierto optimismo, incardinado en su alegría de vivir, en su genuino entusiasmo por «lo humano»...

Durante el siglo XVI, cuando el aristotelismo se consolidaba como «doctrina» preeminente en las cátedras de algunas Universidades, como en la Complutense, la «Filosofía moral» se enseñaba a partir de los comentarios de la *Ética a Nicómaco*. Tenía un tratamiento diferente a la Gramática, Retórica, y Poética; éstas entraban en la categoría de artes de la palabra; en cambio, la «filosofía moral», como la «natural» y las «matemáticas» eran consideradas ciencias. Su importancia en el *curriculum* era significativa, pero, sin llegar al grado de la metafísica, ciencia por excelencia, y fuente de todos los saberes y disciplinas, o de la lógica y la dialéctica, arte de discurrir y disputar, y luz que ilumina las demás artes y ciencias. No ha de extrañar, pues, que algunos profesores de «filosofía moral» hayan legado también a la posteridad escritos de otras disciplinas filosóficas; tales son los casos, por ejemplo, de Alonso Pérez, de la Universidad de Salamanca, o de Alonso de Prado, de la Complutense, autor de las *Quaestiones Dialecticae supra libros Perihermeneias* (1530). Pedro Serrano Ruiz de Montejó, profesor de «filosofía moral», escribió *Commentaria in primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum* (1556), continuando la obra de idéntico título de su colega complutense, Gaspar Cardillo de Villalpando, erudito y famoso aristotélico de su época, cuya *Summa Summularum* (1557) fue el libro más estudiado y consultado por los estudiantes de Filosofía, no solo de Alcalá, si bien tuvo un tono más didáctico y «familiar» su *Interrogationes Naturales, Morales, et Mathematicae...* (1573), diálogo de un maestro con su discípulo. Y, por citar algunos ejemplares más, recuérdense la traducción de la *Ética a Nicómaco* de Simón Abril y los *Discursos sobre la filosofía moral de Aristóteles recogidos de diversos autores* (Valladolid, 1603) de Antonio de Obregón y Cereceda.

Fue normal, pues, que los profesores de «filosofía moral» —como los de otros estudios de humanidad— escribieran sobre las fuentes de las que tenían que echar mano —preferentemente de Aristóteles y de Santo Tomás— ya que su actividad académica en el aula tenía como objetivo el comentario, exposición, explicación y debate sobre textos de doctrina moral.

En otras universidades, como la de Salamanca, la «filosofía moral» fue doctrina tomista. Aunque en la segunda mitad del siglo XV hubo intentos de reafirmación del aristotelismo en doctrina ética y política —Martínez de Osuna había publicado *Comentarios* a la ética aristotélica, Fernando de Roa había hecho lo propio a los libros de *Política* de Aristóteles... (quienes, por otra parte, seguían a Santo Tomás)— los dominicos Lope de Barrientos, Diego de Deza, Juan de Santo Domingo... apuntaban con sus escritos la introducción del tomismo, que se definiría pronto como *escuela tomista* alrededor de los años veinte del siglo XVI

gracias a la labor de los dominicos Francisco Vitoria (1492-1546) y sus discípulos Melchor Cano (1509-1560), Domingo de Soto (1495-1560)... y, además, posteriormente, de los jesuitas Francisco Toledo (1533-1596), Francisco Suárez (1548-1617), y tantos otros. El *tomismo* sucedía, asumiéndolo al aristotelismo, y la *Suma* de Santo Tomás desplazaba al libro de las *Sentencias* (como había ocurrido años antes en la Universidad de París, cuando Vitoria cursaba teología en sus aulas); el humanismo español se impregnaba de doctrina tomista —moral, jurídica, política y social— hecho que lo caracterizará particularmente y sellará con singularidad para bien del Siglo de Oro y de su expansión cultural y doctrinal allende las fronteras patrias.

Junto a sus famosas *Relecciones* sobre el poder civil, el poder de la Iglesia, sobre los indios..., Vitoria escribió *Comentarios sobre la «Prima Secundae»* de la *Suma* de Santo Tomás; su temática versa sobre el fin del hombre, la felicidad, los actos humanos, virtudes y vicios, la ley, y la gracia, como principio externo, sobrenatural, de los actos humanos, cuestiones que interesaron a la «filosofía moral». Francisco Suárez, autor de las *Disputationes Metaphysicae* (en las que abundan, por este orden, las citas a Aristóteles y a Santo Tomás), escribió también sobre materia ética: *De legibus ac Deo legislatore* (1612), *De ultimo fine hominis ac beatitudine*, *De humanorum actuum bonitate et malitia*, *De vitiis atque peccatis*. Hay que concluir, pues, que la «filosofía moral» —como disciplina filosófica— aún estando inspirada a la luz de la moral cristiana y de la doctrina tomista, siguió teniendo en los textos aristotélicos de la *Ética* su principal fuente. En las *Constituciones* (terminadas en 1550), parte IV, de Ignacio de Loyola —que sirvieron de embrión a las posteriores *Ratio studiorum* de los jesuitas— se dice a propósito de los libros que se han de leer: «En la Teología se leerá el viejo y nuevo Testamento y la doctrina escolástica de Santo Tomás (...). En la Lógica y Filosofía natural y moral y Metafísica ha de seguirse la doctrina de Aristóteles, y en las otras Artes liberales.» (Lo que no es óbice para que «si algunos libros hechos en la Compañía se aceptaren como más útiles que los que se usan comúnmente, será con mucho miramiento, teniendo siempre ante los ojos el fin nuestro de mayor bien universal») [87].

Dirección del autor: Alfonso Capitán Díaz, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Campus de Espinardo, Murcia.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 25-V-1988.

NOTAS

- [1] La presencia de la «humanitas» clásica y la cultura medieval, se realiza como un todo, en el que las diferencias se encuentran difuminadas en un alarde de compatibilidad integradora de unos y otros valores: en Santillana, como en Vives, se dan cita a un tiempo, aunque con diferente trato, el espíritu renacentista y el saber escolástico, o, en cualquier caso, la tradición medieval más cercana. Aunque algunos humanistas españoles alternaban el uso del castellano con el latín, la mayoría prefirió desde un principio el uso de la lengua vernácula, hecho que respondía al deseo de independencia político-cultural, de «popularización» de los saberes, de nacionalidad..., fenómenos todos ellos muy propios del talante renacentista. Nebrija no deja de reconocer el valor, magnificencia, y universalidad del «mundo latino»; pero, piensa que es hora de ocuparse de «nuestra época», de lo hispano, como realidad histórica e independiente.
- [2] BRUNI, L. (ed. 1741) *Epistole*, Lib. VI, vol. II, p. 49 (Florencia). Citada por GARIN, E. (1986) *El Renacimiento italiano*, pp. 76-77 (Barcelona, Ariel).
- [3] VIVES, L. (1531) *De disciplinis* (II, «De tradendis disciplinis») en (1947) *Obras Completas*, vol. II, p. 678 (Madrid-Aguilar). El texto que citamos se halla en los últimos capítulos de la obra, los que bajo el título «Vida y costumbres del humanista» describen la figura del verdadero sabio humanista. Es una pieza magistral en la que se habla de la humildad, el amor, la filosofía, el ejercicio de las artes, la actitud del hombre ante el dolor, la muerte, las pasiones... y de otras muchas cuestiones que interesan a la educación integral del hombre.
- [4] En el *Libro de los Diálogos* se trata de la virtud, de la sabiduría, de la felicidad humana... «lugares comunes» de este género de escritos; la tradición medieval está vigente, sin dejar de ser, por ello, una obra de corte humanista. En cambio, en su *Diálogo sobre la educación del príncipe cristiano* (manuscrito en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca) pesa sobre todo lo tradicional.
- [5] Su tratado *De vita beata* (1483), de inspiración ciceroniana, adaptación del *Dialogus de felicitate vitae* (1445) de Bartolomeo Fazio (humanista de la corte napolitana de Alfonso V de Aragón), es un coloquio entre Juan de Mena, Alonso de Cartagena, el Marqués de Santillana, y el propio autor; hablan de la felicidad y de otros temas con ella relacionados para concluir que aquella no puede alcanzarse en la vida de este mundo. Vid. (1980) *Antología de Humanistas Españoles* (ed. Ana M. Arancón), pp. 171-239 (Madrid, Editora Nacional).
- [6] «Sin embargo, cuando menos para la España de Nebrija y Brocar, podemos aplicar la etiqueta de «humanismo» (aunque no sin distinguos) allá donde encontremos una valoración positiva de los *studia humanitatis*, las *litterae humaniores* o *politiores*, las «artes», «ciencias» o «letras de humanidad», «humanas». Tras esa valoración, bajo la bandera de tales sintagmas, al arrimo de Isócrates, Cicerón, Quintiliano, se alberga no solo la profesión del «humanista», del experto en filología antigua, sino igualmente el ideal que justifica la figura del «humanista». Un ideal que propone como fundamento de toda educación, la expresión correcta y la comprensión completa de los clásicos; un ideal que se centra en las materias del *trivium*, según están encarnadas en los grandes escritores grecolatinos y desde ellas —si quiere— camina hacia otros campos; el ideal de una formación literaria que no se cierra ningún horizonte práctico ni teórico». RICO, F. (1980) Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento en *Historia y Crítica de la Literatura Española* (Comp. F. RICO), II, p. 87 (Barcelona, Crítica).
- [7] PICO DE LA MIRANDOLA, G. (ed. 1984) *De la dignidad del hombre: Carta a Hermoldo Barbaro y Del Ente y el Uno* (Madrid, ed. Luis Martínez Gómez). Puede leerse en SANTIDRIÁN, P. R. (1986) *Humanismo y Renacimiento*, p. 123

(Madrid, Alianza). (También en *De hominis dignitate* (1942), Florencia, ed. de E. Garin).

- [8] «Y lo cierto es que una estructura histórica encierra siempre una tan múltiple variedad de elementos que para entenderla hay que conservar en su ajustada conexión lo nuevo, y lo heredado. Ello explica algo que ha confundido a más de un historiadore del Renacimiento: la mezcla de elementos «renacentistas» y «tradicionales», reservando —aunque ello no resulte demasiado justificado— el primer nombre para las novedades del tiempo. Esta mezcla, que nosotros preferimos reconocer como una coherente articulación en zig-zag, característica de la realidad histórica, y que otros interpretan contrariamente como confusión, da lugar al insuperable carácter bifronte de las personalidades consideradas como más representativas del momento y que no por eso dejan de serlo. Pensemos en un Durero, a considerar como gótico y medieval en ciertos aspectos, como renacentista y caracterizado amigo de la Antigüedad en otros, al que podemos admirar como artista e ingeniero, y de quien se ha señalado su anticipada vocación de modos barrocos...» MARAVALL, J. A. (1980) *La época del Renacimiento, Historia y Crítica de la Literatura Española*, o.c., II, p. 46.
- [9] «No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y ser así todas las cosas (un «microcosmos»), realizar verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios.» Rico, F. (1980) *Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento*, o.c., p. 88.
- [10] El *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva se publicó después de la muerte de su autor (1533). Francisco de Cervantes de Salazar lo imprimió y continuó en sus *Obras* (Alcalá, 1546), si bien Ambrosio de Morales, sobrino de aquél, había añadido también algo al original. Hay reedición de las *Obras* de Salazar (Madrid, 1772). (Las referencias al *Diálogo* están tomadas de la edición de la B.A.E., LXV, pp. 385-401) (Madrid).
- [11] *Ibidem*, p. 390.
- [12] «...hallarás que estas necesidades son las que ayuntan a los hombres a vivir en comunidad: de donde cuanto bien nos venga, y cuanto deleite, tu lo ves, pues que de aquí nacen las amistades de los hombres y suaves conversaciones; de aquí viene que unos a otros se enseñen, y los cuidados de cada uno aprovechen para todos. Y si nuestra cultural necesidad no nos ayuntara en los pueblos, tu vieras (verías) cuales anduvieran los hombres solitarios, sin cuidado, sin doctrina, sin ejercicios de virtud, y poco diferentes de los brutos animales; y parte divina, que es el entendimiento, fuera como pérdida, no teniendo en qué ocuparse.» *Ibidem*, p. 392.
- [13] *Ibidem*, p. 393.
- [14] «Para ver las cosas de nuestra vida no nos falta lumbre, y, en éstas, si queremos acertamos. Y las mayores tinieblas para el entendimiento son la perversa voluntad; así está escrito que en el ánima malvada no entrará sabiduría. No es, luego, falta de entendimiento caer en errores, sino de nuestros vicios, que lo ciegan y lo ensucian, los cuales si evitamos, y seguimos la virtud, tenemos la vista clara y nunca erramos, como quien anda por camino manifiesto.» *Ibidem*, p. 393.
- [15] El texto añadido por Ambrosio de Morales dice así: «Y éste es tan alto —el fin del hombre— que aunque se puede considerar cuán excelente será, pues se dará Dios al hombre en su eterna bienaventuranza, como antes decía, sin que ya tengamos más que decir de él, habiéndolo ensalzado Dios para tanta grandeza. Tú, Dinarco, verás ahora lo que te conviene juzgar del hombre, conforme a la grande estima que Dios ha hecho de él.» Contesta Dinarco: «Yo no tengo más que juzgar, de tenerte, Antonio, por bien agradecido en conocer y representar lo que Dios ha hecho por el hombre; y

preciar también mucho tu ingenio, Aurelio, pues en causa tan manifiesta hallaste, con tu agudeza, tantas razones para defenderla. Y vamonos; que ya la noche se acerca, sin darnos lugar que lleguemos a la ciudad antes que del todo se acabe el día.» *Ibíd.*, pp. 395-396.

- [16] Pasados algunos años, Francisco Cervantes de Salazar continuó por su cuenta el *Diálogo de la dignidad del hombre*, y lo publicó completo en 1546. Ahora es Dinarco, el tercer interlocutor, quien lleva la voz cantante, como juez que dirige la razón y sinrazón de los argumentos sobre la dignidad humana, expuestos anteriormente por boca de Antonio y Aurelio. Tras añadir nuevas digresiones a aquellos discursos, aportando nuevas citas para aclarar y reforzar la disparidad de una y otra postura, es decir, la que no ve sino miserias en el hombre (Aurelio) y la que estima la grandeza del hombre por ser éste la más perfecta criatura (Antonio), Cervantes Salazar se decanta hacia una visión amable del hombre, proclamando con entusiasmo humanista el *homo homini Deus*, como el ideal sublime de la comunidad: «Visto, pues, cuan perfecto es el hombre, claro parece ser sumamente bienaventurado, pues nada puede desear que no tenga; lo cual si es así no puede haber falta en él, para que padezca las miserias, que dije, porque donde quiera que vuelva los ojos, hallará alegría y descanso, y donde en gran manera contento de gracias a Dios de haberle hecho tan bienaventurado; en cualquier camino que tome de la vida, tiene señaladas recreaciones y placeres: en la plaza cosas que vea, ayuntamientos y buenas conversaciones, donde unos con deseo de comunicar a los otros, descubren las mejores cosas que han hecho o dicho.» *Vid. CERVANTES DE SALAZAR, F. (1546) Obras* (Alcalá) (Reed. por D. Antonio Sancha, 1772), p. 162.
- [17] El tono retórico del Prólogo recuerda el de algunos discursos de Cicerón. «¿Hasta cuándo, caballeros (llamo así a los literatos y a los cultivadores de la lengua de Roma, a los solos y únicos caballeros, pues los demás son inquilinos), hasta cuándo consentiréis que vuestra ciudad, no digo ya el domicilio del imperio, sino la madre de las letras, esté dominada por los galos? ¿Consentiréis que la latinidad siga oprimida por la barbarie? ¿Hasta cuándo vereis todas las personas profanadas con ojos duros o inmisericordes? ¿Hasta que apenas queden señales de los fundamentos?». *Vid. «Prólogo» a Elegantiarum linguae latinae libri sex* (Turín, 1962) (La proclama tuvo su eco fuera de Italia. De la imprenta de la Universidad de Salamanca salía a la luz en 1510 *De elegantia linguae latinae* de Laurentio Valla, si bien hacía años que las *Introductiones latinae* (1481) de Nebrija eran de uso corriente, así como la *Grammatica latina* (1485) de Juan de Pastrana).
- [18] En un principio estuvo dividida la obra en dos partes: la primera sobre la analogía, la otra sobre sintaxis, ortografía, prosodia, figuras y tropos, un breve vocabulario. A partir de la segunda edición se configuró en cinco libros: 1.º declinaciones y conjugaciones, partes de la oración, accidentes del nombre; 2.º género de los hombres, reglas de las declinaciones, accidentes del verbo, pretéritos y supinos; 3.º preguntas sobre las partes de la gramática; 4.º las partes de la oración entre sí (sintaxis) y 5.º la prosodia y métrica.
- [19] «...se libraba (por entonces, hacia 1570) una batalla sorda en la Universidad de Salamanca entre los profesores de latinidad «progresistas» —Sánchez de las Brozas, Francisco Martínez y un poco después Baltasar de Céspedes— y los tradicionalistas —maestros Cuadrado y Pérez Ortiz— no sólo sobre el modo de concebir la gramática, sino sobre el desarrollo práctico de las clases de latín. El claustro con el apoyo de los espíritus retardatarios estaba empeñado en que las enseñanzas se atuvieran al "Antonio" (es decir, a las *Institutiones*) que figuraba en los estatutos de la Universidad de 1549 y 1567 como texto de gramática, en tanto que los antedichos profesores preferían emplear los suyos, pese a las discrepancias de criterio que les separaban.» GIL FERNÁNDEZ, L. (1981) *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, p. 104 (Madrid, Alhambra).

- [20] ALVAREZ, Emmanuel, S.J. (1575) *De Institutione Grammaticae libri tres* (ed. 1859) (París, Le Cler et Soc.).
- [21] Vid. QUILIS, A. (1980) Prólogo a la *Gramática de la lengua castellana* de Nebrija (Madrid, Ed. Nacional). Es que Nebrija atendió a varios frentes: A su afición por la gramática y la filología hay que añadir la faceta de retórico (*Artis Rhetorica*, 1515), la de comentarista (los *Quincagenae*, estudios escriturarios; *Repetitiones*, disertaciones varias relacionadas con la gramática), la de pedagogo (*De educandis liberis*, 1509), la de lexicógrafo (*Lexicon Iuris civilis*, 1506), etc.
- [22] «Su estructura difiere de la de las *Introductiones latinae*; no es una mera traducción, como algunos comentaristas posteriores le achacaron, sino algo muy diferente, primero por su concepción, pues no hay paralelismo con las *Introductiones*, y luego por su contenido y estructura: la *Gramática castellana* está pensada desde la misma lengua vulgar, y no desde el latín. No contradice esta afirmación el hecho de que utilizase los conceptos lingüísticos que los gramáticos latinos acuñaron sobre su propia lengua, pues eran las únicas fuentes a las que se podía acudir.» NEBRIJA, A. (1980) *Gramática de la lengua castellana*, o.c., p. 83 («Estudio» de A. QUILIS).
- [23] JOVELLANOS (1790) *Reglamento para el Colegio Imperial de Calatrava en Obras* (ed. 1963), p. 193 (Madrid, B.A.E., t. XLVI). Para Jovellanos las Humanidades se reducen al «arte de pensar, de hablar, y de escribir bien». En *Curso de Humanidades castellanas* (1794), escrita para el Instituto Asturiano, los estudios de Gramática —*arte de hablar bien el castellano*— abren la puerta de las Humanidades, pues por la capacidad de hablar el hombre ha recibido de Dios dos grandes ventajas: «1.ª, la de comunicar a sus semejantes sus más internos sentimientos; 2.ª, la de percibir los más íntimos pensamientos de sus semejantes; de entrambas ha resultado la perfección de la razón humana, la cual no puede extender sus ideas, ni compararlas ni perfeccionarlas, sino por medio de la palabra o el discurso.» *Obras*, o.c., XLVI, p. 104.
- [24] Nebrija en la «Dedicatoria» declara: «El tercer provecho de este mi trabajo puede ser... que después que vuestra Alteza (Isabel la Católica) metiese debajo de su yugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos tendrían la necesidad de recibir las leyes, que el vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi *Arte*, podrían venir en el conocimiento de ella, como ahora nosotros aprendemos el arte de la gramática latina para aprender latín. Y cierto es así que no solamente los enemigos de nuestra fe tienen necesidad de saber el lenguaje castellano, mas los vizcaínos, navarros, franceses, italianos y todos los otros que tienen algún trato y conversación en España y necesidad de nuestra lengua.» *Gramática de la lengua castellana* (1980), pp. 101-102.
- [25] *Ibidem*, p. 100.
- [26] En el capítulo I de la *Gramática* se dice: «Esta, según Quintiliano, en dos partes se gesta: la primera, los griegos llamaron *methódica*, que nosotros podemos volver en doctrinal, porque contiene los preceptos y reglas del arte; la cual, aunque sea cogida del uso de aquéllos, que tienen autoridad para poderlo hacer, defiende que el mismo uso no se pueda por ignorancia corromper. La segunda los griegos llamaron *histórica*, la cual nosotros podemos volver en declaradora, porque expone y declara los poetas y otros autores, por cuya semejanza hemos de hablar. Aquella que dijimos doctrinal en cuatro consideraciones se parte: la primera los griegos llamaron *Orthographia*, que nosotros podemos nombrar... ciencia de bien y derechamente escribir... La segunda los griegos llamaron *Prosodia*... arte para alzar y abajar cada una de las sílabas de las dicciones o partes de la oración. A ésta se reduce eso mismo el arte de contar, pesar y medir los pies de los versos y coplas. La tercera, los griegos llamaron *Etimología*. Tulio interpretola anotación; nosotros podemosla nombrar verdad de palabras. Esta considera la significación y accidentes de cada una de las partes de la

oración, que, como diremos, en el castellano son diez. La cuarta, los griegos llamaron Sintaxis, los latinos construcción; nosotros podemos la llamar orden. A ésta pertenece ordenar entre sí las palabras y partes de la oración.» *Ibidem*, pp. 105-106.

- [27] En *El Crotalón*, dice el Gallo: «Siempre daba las respuestas dudosas, o con diversos entendimientos, sin nunca responder absolutamente a su intención. Como a uno que me preguntó qué preceptores daría a un hijo suyo que le quería poner al estudio de las letras. Respondí que le diese por preceptores al Antonio de Nebrija, y a Santo Tomás, dando a entender que le hiciese estudiar aquellos dos autores, el uno en la gramática y el otro en la teología; y sucedió morirse el muchacho dentro de ocho días; y como sus amigos burlasen del padre porque daba crédito a mis desvaríos y juicios, llamándolos falsos, respondió que muy bien me había yo dicho, porque sabiendo yo que se había de morir di a entender que había de tener por preceptores aquellos allá.» VILLALON, C. (1982) *El Crotalón*, p. 144 (Madrid, Cátedra).
- [28] Menéndez y Pelayo estimó a Nebrija como «la más brillante personificación literaria de la España de los Reyes Católicos, puesto que nadie influyó tanto como él en la cultura general, no solo por su vasta ciencia, robusto entendimiento y poderosa virtud asimiladora, sino por su ardor propagandista, a cuyo servicio puso las indomables energías de un carácter arrojado, independiente y caústico».
- [29] GIL, L. (1981), o.c., p. 234.
- [30] En la lección de apertura de curso (*prolusio*) en la Universidad de Alcalá, 1520, el humanista Juan de Brocar, discípulo de Nebrija, y admirador de Policiano y Valla, consideraba al *grammaticus* como verdadero humanista, porque en el latín se halla de algún modo todas las disciplinas dignas del hombre; sin la gramática no podrían entenderse ni las ciencias divinas, ni las artes liberales, ni aún aquéllas que exigiendo una práctica continua han de menester del estudio teórico. La *ars grammatica* se erige de este modo «en núcleo de la actividad intelectual desde los rudimentos hasta la teología y la exégesis de la Biblia». Vid. RICO, F. (1980), *Humanismo y dignidad del hombre...*, o.c., pp. 85 y ss.
- [31] Es el contenido de su opúsculo *Paedapechthia*, cuyo título completo reza así: *Francisci Decii Colloquium cui titulus Pedapechthia* (1536).
- [32] «En el Renacimiento, como en otros períodos, la carta no era simplemente un vehículo de comunicación personal, sino también un género literario que servía a una gran variedad de finalidades: informes de noticias, manifiestos o mensajes políticos, tratados cortos sobre temas eruditos, filosóficos u otras materias doctas, todo se vertía en forma de cartas. El humanista era un hombre entrenado para escribir bien, y cuando no escogía convertirse en maestro de escuela o universitario de su materia, la carrera más común y lucrativa que se le abría era convertirse en canciller de una república o ciudad, o en secretario de un príncipe o de otra persona prominente.» KRISTELLER, P. O. (1980) El territorio del humanista, *Historia y Crítica de la Literatura Española*, II, o.c., p. 39.
- [33] «Es, pues, grave error en la retórica enseñalla en lenguas peregrinas, y no en la vulgar de cada nación. Porque, pues se ha de ejercitar con el pueblo, conviene enseñalla y aprendella en la lengua con que se trata y comunica con el pueblo; y con las lenguas latina ni griega ya no se trata con ningún pueblo, pues ningún pueblo las usa. Y así vemos que los griegos usaron la retórica griega para tratar con el pueblo griego, y los latinos la latina para con el latino; y así debe hacerse siempre en las lengua populares.» SIMÓN ABRIL, P. (1953) *Apuntamiento de cómo se deben reformar las doctrinas...*, p. 295 (Madrid, B.A.E., t. LXV).
- [34] SALINAS, M. de (1541) *Retórica en lengua castellana* (Alcalá). Vid. (1980) *La Retórica en España*, pp. 47-48 (ed. Elena CASAS, Madrid, Ed. Nacional).

- [35] *Ibidem*, pp. 48-49.
- [36] En las *Constituciones* (1510) originales de la Universidad de Alcalá se ordenaba en su punto LVII: «Establecemos y ordenamos que en nuestro colegio y universidad haya un catedrático principal de la facultad de Gramática, el cual esté obligado a leer dos lecciones cada día por todo el año, de este modo: que por nueve meses lea dos lecciones de la facultad de Gramática y por otros tres meses comenzando desde el principio de verano y poco antes y después lea otras tantas lecciones del arte de retórica... Esté obligado el dicho catedrático a hacer el principio o exordio en el día de San Lucas de cada año. En el cual exordio tendrá un discurso elegante acerca de las alabanzas y utilidad de las ciencias, según suele hacerse en otras Universidades.» Vid. (1984) *Universidad Complutense. Constituciones originales cisnerianas* (ed. R. GONZÁLEZ NAVARRO, Alcalá de Henares).
- [37] «En líneas generales el modo de proceder era: 1) leer y comprender la obra en su contenido y finalidad, para lo cual se necesitaba un análisis gramatical e ideológico en el que se resaltaban: a) las excepciones a las reglas de la gramática y sus causas, b) la división en partes de la obra y su desarrollo ideológico, c) las fuentes que había utilizado el autor con las cuales se comparaba el texto; 2) se analizaban las peculiaridades lingüísticas para conocer el estilo y, por él, el autor y la época en que escribió la obra, no faltando el análisis de la fonética y rítmica como medios de expresión estética; 3) lo que en otro lugar hemos llamado «capacidad de cristianización», es decir, su valoración moral. La obra, *opus*, se pensaba como una síntesis perfecta, de *res + verba* y el análisis literario tenía que desdoblarse en sus partes integrantes y mostrar la adecuación existente entre ellas.» RICO VERDÚ, J. (1973) *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, p. 46 (Madrid, C.S.I.C.).
- [38] «Habéis querido echar sobre mis hombros —decía Nebrija al Cardenal Cisneros— esta nueva carga y me habéis animado, como padre amorosísimo, a llevarla adelante. A ello os ha movido, creo yo, el deseo de juntar en las aulas complutenses la elocuencia con la sabiduría y de dar en ellas a la Retórica el lugar que merece, y habéis creído que yo era el más indicado para ello. Pero, ¿cómo he de atreverme yo a escribir un tratado de Retórica, viendo que Cicerón y Quintiliano agotaron esta materia y no dejaron nada que decir a los venideros? Una introducción, decid, como las de gramática latina, que con tanta gloria tuya y de nuestra nación se han difundido por toda Europa. ¡Oh! no, no es lo mismo... En las *Introducciones* me dirigía a los niños; aquí tengo que habermelas con varones doctos que esperan de mí algo muy extraordinario, que responda a la idea que de mí tienen.» (Referida por OLMEDO, F. G. (1939). *Juan Bonifacio (1538-1606) y la cultura literaria del Siglo de Oro*, p. 46 (Santander, Sociedad Menéndez Pelayo).
- [39] De la imprenta de la Universidad de Alcalá, editado por Miguel de Eguía, salía a la luz en 1529 un compendio de doctrina retórica con la clara intención pedagógica de que sirviera de texto básico para los alumnos de Retórica: *Artis Rhetoricae compendiosa coaptatio ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano, Antonio Nebrissense concinnatore. Tabulae de schematibus et tropis Petri Mossellani, in Rhetorica Philippi Melachtonis. In erasmi Rot. libellum de duplici copia. Eiusdem dialogus Ciceronianus, sive De optimo genere dicendi*. (Actualmente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense, Madrid.)
- [40] SALINAS, M. de (1541), o.c., p. 55.
- [41] Años después, Bartolomé JIMÉNEZ PATÓN (1604) en su *Elocuencia española* dice no contentarse con los ensayos anteriores de retóricas en castellano, entre ellas la de Salinas: «...no me ha de hacer mudar de intento el saber que antes de ahora hizo un arte de Rhetorica en romance un padre de la orden de San Hyeronimo (se refiere a Salinas), porque claro nos consta está algo a lo viejo y traducida del todo del Latín (y cuando digo a lo viejo no parezca a nadie modo extraño de hablar pues Ciceron me disculpa ha-

biendo hecho Rhetorica nueva y vieja) ni me detiene otra más moderna hecha por Luis de Guzmán, porque es más larga que debiera y con menos doctrina que conviene. Ni la de Rodrigo de Espinosa que de ella constara su defecto. Ni la Lógica de mi antepasado Pedro Simón Abril, que más merecía nombre de Philosophia moral que de Lógica ni Rhetorica.» Vid. en *La Retórica en España* (ed. Elena Casas), o.c., p. 237.

- [42] «El orden, el plan lógico comunica a la obra, incluso a la más intrascendente o necia, una cierta belleza que le hace apetecible. Belleza de que carece por completo el fárrago deshilvanado, aunque esté compuesto de profunda doctrina. Esta idea nos lleva a la tan clásica cuestión de la forma poética. Vemos que para el fino instinto estético de Miguel de Salinas, la forma es el elemento fundamental, el alma de la obra de arte. El armazón lógico, armonioso, es lo que hace posible la aparición del fenómeno estético en la escritura, lo que da cohesión, fuerza y sentido a las palabras.» Ibídem, «Prólogo», p. 31.
- [43] «Pero todos estos libros, titulados variamente *Ars concionandi*, *Methodus concionandi*, *De sacris concionibus formandis*, *De ratione praedicandi*, etc., excelentes para el fin a que se destinaban, apenas puede decirse que pertenezcan a la historia de las teorías literarias, puesto que sus autores atienden a la *materia* de la oratoria sagrada mucho más que a su *forma*, y casi nunca la consideran ni estudian como *arte*, sino como medio de pregonar la verdad evangélica, y de hacerla llegar viva y eficaz al alma de los oyentes. Los que tratan de la parte técnica se limitan a ajustar a las condiciones del púlpito las reglas de Quintiliano. Este es el gran mérito de la *Retórica eclesiástica* de Fr. Luis de Granada, riquísima en preceptos y en ejemplos, donde amigablemente se dan la mano Cicerón y San Juan Crisóstomo, Virgilio y San Cipriano, el arte de la antigüedad y el arte cristiano...» MENÉNDEZ PELAYO, M. (1974) *Historia de las Ideas Estéticas*, I, p. 670 (Madrid, C.S.I.C.).
- [44] La *Rhetorica* de 1567 es la edición completa de las tres partes de la *Retorica* de Palmireno, que se habían publicado en los años 1564, 1565, 1566. Los arreglos y modificaciones que éstas sufren al ser incorporadas en la obra total responden a la inquietud pedagógica de Palmireno, que la lleva a incluir en su obra no solo a los autores de la tradición y sus escritos —*Tópicos* de Aristóteles; *Orator* de Cicerón; *Institutiones oratoriae*, de Quintiliano, etc.—, sino también a los de su tiempo —por ejemplo, a Vives, Pedro Ramo...— dando pruebas de su criterio abierto y crítico.
- [45] «Fue Palmireno erudito de mucha y tumultuaria lección, buen latinista y hombre inofensivo, aunque pésimo poeta... Nadie busca hoy la *Retorica* de Palmireno por su doctrina, sino por varias curiosidades que contiene de las cuales la mayor son ciertos fragmentos de comedias hechas para ser representadas por sus discípulos, curiosa muestra del teatro escolar del siglo XVI. Las obras de Palmireno (dice con gracia Mayans) son semejantes a una almoneda donde se pueden tomar algunas cosas y dejar muchas más.» MENÉNDEZ PELAYO, M. (1974) *Historia de las Ideas Estéticas en España*, o.c., I, p. 655.
- [46] «Con Palmireno, queda claro que la lengua de Cicerón ha de imponerse como arquetipo, pero ya no es hora de excederse en disquisiciones de estetas ociosos; la adhesión ciega al Arpinata, el celo intempestivo de los cenáculos romanos poco tienen que ver con la convicción tranquila y matizada del humanista aragonés. Su profunda piedad le hace abandonar definitivamente el vocabulario de la mitología pagana por el vocabulario de la tradición cristiana. Su deseo de no perder contacto con la realidad, de transformar el latín en un idioma capaz de expresar todas las realidades contemporáneas le prohíbe encerrarse en esas perífrasis ridículas que transforman la frase en un horroroso galimatías. No se trata de una pedagogía del esfuerzo exagerado, del derroche de energías para lograr la forma perfecta, ni tampoco de una actitud laxa que renuncia a la dificultad, sino de una pedagogía del esfuerzo proporcionado a las fuerzas de cada cual...» GALLEGO BARNES, A. (1982) *Juan Lorenzo Palmireno 1524-1579*, p. 68 (Zaragoza).

- [47] Debió tener éxito, pues en un período corto vio hasta cuatro ediciones (1556, 1558, 1569, 1573). Su título era el de «Libro del arte de hablar del profesor de Retórica de la Universidad de Salamanca, Francisco Sánchez de las Brozas, de nuevo aumentado y corregido» (ed. de 1558). Recientemente, el *Ars dicendi* se ha editado en *Obras*, I, «Escritos Retóricos», por Eustaquio Sánchez Salor (Cáceres, 1984) (Las citas serán referidas aquí a esta edición).
- [48] La edición del *Tratado de dialéctica y retórica*, *Obras*, I («Escritos Retóricos») es de C. CHAPARRO GÓMEZ.
- [49] *Ibídem*, Prólogo, p. 181. (Con intención similar escribió *Institutiones latinae* con respecto a la Gramática.)
- [50] «El pintor Zeuxis, cuando se puso a pintar a Helena de Crotona, sabía que no podía encontrar en una sola persona todos los atributos de la belleza que buscaba, porque comprendía, como dijo Flaco, que nada hay que sea perfecto en todas sus partes. Por ello eligió a cinco doncellas de entre otras muchas sobresalientes por su belleza, y, de todas ellas, pintó a la perfección una sola Helena. Pues bien, yo, que he decidido pintar algo más hermoso que Helena, me he propuesto seguir a los mejores maestros del arte de hablar, bajo cuya batuta moveré mi pincel. Pero dado que cada uno se marca su propio camino, yo he entresacado de Cicerón, Quintiliano, Hermógenes y Aristóteles, dejando a un lado sus opiniones particulares, una especie de método que con razón podría llamarse «El arte de hablar». *Ibídem*, p. 37.
- [51] *Ibídem*, p. 41.
- [52] *Ibídem*, p. 183.
- [53] No hay que identificar retórica con oratoria: el fin de la retórica es el «bien hablar»; el de la oratoria, convencer con la palabra. «El orador y el rétor distan entre sí un largo trecho, aunque a veces se tome el uno por el otro. Rétor es sólo el que adorna el discurso con tropos y figuras, lo embellece con el ritmo, y, una vez adornado, lo pronuncia de manera adecuada y decorosa; sin embargo tan sólo ha de ser llamado orador el que se muestra versado en todo tipo de disciplina... La retórica, como la gramática, es una parte pequeña del oficio de orador.» *Ibídem*, pp. 183-185.
- [54] *Vid.* PINTA LLORENTE, M. de la, y TOVAR, A. (1941): *El proceso de Francisco Sánchez de Brozas* (Madrid). También GONZÁLEZ DE LA CALLE, P. U. (1912): *Francisco Sánchez de las Brozas. Su vida profesional y académica* (Madrid).
- [55] «Los dicerios de este documento inquisitorial —se refiere a una de las acusaciones del fiscal— contra los «gramáticos» como estamento delatan la fragua teológico-escolástica donde se forjó la imagen popular del humanista, y los avisos, que en él se dan sobre las semillas de subversión contenidas en aserciones aparentemente inocuas, revelan la verdadera naturaleza de los temores de los «intelectuales» que servían al orden establecido. En el espíritu crítico del Brocense, en esa firme decisión suya de no querer creer «a Platón y Aristóteles si no es que le convengan con la razón», aflora, como señala Bataillon, «un racionalismo nuevo, ávido de evidencia, que hace presentir a Descartes, y que Erasmo no hizo más que preparar con su independencia crítica frente a la tradición».» GIL, L. (1981), o.c., p. 445.
- [56] Aristóteles vislumbró en su *Poética* esta dificultad al considerarla «arte, relativamente», por cuanto que al método, sistema, normativas, preceptos..., que toda «techné» comporta, la *Poética* ha de contar además con la inspiración del artista, el genio del «poeta». «En efecto, por ser los poetas de nuestra misma naturaleza, son ellos los que, metidos en el mundo de las pasiones, resultan más convincentes, y parece verdaderamente ser víctima de la depresión o el pesimismo el que sabe sentirse en ella, y parece verdaderamente ser presa de la ira el que sabe enojarse. Por eso el arte de la poesía corresponde a hombres naturalmente bien dotados o a hombres exaltados: en el primer caso, son capaces de convertirse a su voluntad en personajes; en el segundo caso son aptos para abandonarse al delirio poético.» ARISTÓTELES (1964) *Poética* en *Obras*, p. 95 (Madrid, Aguilar).

- [57] *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529*, punto 212. (Ediciones Universidad de Salamanca, 1984).
- [58] *Constituciones del Colegio de San Ildefonso y Universidad de Alcalá de Henraes* (Madrid, A.H.N., Universidades, libro 674-F).
- [59] TEIXIDOR Y TRILLER, J. (1767) *Estudios de Valencia*, pp. 152 y ss. (ed. L. ROBLES) (Valencia, Universidad).
- [60] «La forma en la lírica del siglo XVI es fundamental porque está sujeta a una especial poética, basada en la teoría de los estilos, aún clasista, y en los modelos dignos de imitación. Cada estrofa tiene su peculiar función y su lugar propio. De ahí que fray Luis, por ejemplo, a la hora de escribir unos sonetos... se acoja a la tradición petrarquista de su tiempo y que esos sonetos sean de tono similar a los compuestos por Herrera. O bien que este último, cuando escriba versos octosílabos, no tenga más posibilidades que acudir a la rancia tradición castellana... Y naturalmente, los traductores e imitadores de Horacio o de los Salmos parten de fray Luis de León. En otras palabras, las estrofas y los géneros, tienen unos modelos bien conocidos que son los que hacen escuela.» BLECUA, A. (1980) Fernando de Herrera y la poesía de su época, *Historia y Crítica de la Literatura Española*, II, o.c., p. 431.
- [61] GARCI-GÓMEZ, M. (1973) Otras huellas de Horacio en el Marqués de Santillana, *Bulletin of Hispanic Studies*, L., pp. 127-141 (Liverpool).
- [62] DURÁN, M. (1961) Santillana y el prerrenacimiento, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XV, pp. 343-363.
- [63] En el Prólogo de los *Proverbios*, dirigido al príncipe Enrique IV de Castilla, hace breve alocución al perfecto gobernante: «Si alguno de los que asisten al lado de V. A. dijese que un príncipe tiene bastante con saber gobernar y defender sus tierras y que por tanto son inútiles y vanas estas máximas para un príncipe de Castilla, respóndales V. A. con Salomón en sus *Proverbios* (I, 7), que la ciencia y la doctrina solamente los locos la menosprecian.» La armonía en el ideal del caballero se consigue por el ejercicio físico en consonancia con la formación literaria y cultural; y entre la teoría política y la práctica nace la experiencia de gobernar; «no creáis, príncipe dichoso, que la ciencia embota el hierro de la lanza, ni hace floja la espada en la mano del caballero». Santillana confiesa que sus *Proverbios* están sacados de «doctrinas y amonestaciones de otros, así como de Platón, de Aristóteles, de Sócrates, de Virgilio, de Ovidio, de Terencio, y de otros filósofos y poetas»; pero, como éstos a su vez lo aprendieron en otros, puede inferirse entonces la perpetua validez de su contenido moral; en efecto, la temática de los *Proverbios* se refiere al amor, la prudencia y sabiduría, justicia, paciencia, sobriedad, castidad, fortaleza, liberalidad, verdad, continencia, envidia, gratitud, amistad, reverencia paternal, vejez y muerte.
- [64] «Desde Albertino Mussato hasta Petrarca, desde Boccaccio hasta Coluccio Salutati, en apasionadas páginas, un siglo entero defiende la poesía, la poesía de los "paganos", o sea, una poesía ajena a preocupaciones teológicas, filosóficas, o didácticas en sentido pleno. Una poesía que no quiere salvar el alma ni enseñar gramática ni adoctrinar en física o teología. Una poesía que no define la virtud y no condena el vicio, sino que evoca y hace vivir, en poemas ejemplares, virtudes sublimes y vicios viles. Una poesía que no determina por silogismos la estructura del mundo, sino que dibuja la sombría selva primitiva, y los verdeantes campos de mieses, el sol, que sale y se pone, la vida, que florece y se apaga, el amor, vínculo inmortal de los hombres y los dioses... Desde Petrarca hasta Boccaccio y Salutati, la voz es una contra quien condena la lectura de los poetas profanos: nada educa tanto como el canto de los "sagrados" poetas, convertidos en "sagrados" precisamente por la poesía.» GARIN, E. (1987) *La educación en Europa 1400-1600*, pp. 83-84 (Barcelona, Crítica).
- [65] Vid. BAYO, M. J. (1959) *Virgilio y la pastoral española del Renacimiento*

- 1480-1530 (Madrid, Gredos). BLECUA, A. (1970) *En el texto de Garcilaso* (Madrid, Insula). BOCHETTA, V. (1976) *Sannazaro en Garcilaso* (Madrid, Gredos). GALLEGO MORELL, A. (1978) *Fama póstuma de Garcilaso de la Vega* (Granada, Universidad de Granada). (De interés bibliográfico e introductorio). Garcilaso de la Vega y la poesía en tiempos de Carlos V por LÓPEZ BUENO, B. y REYES CANO, R. (1980) *Historia y Crítica de la Literatura Española*, II, o.c., pp. 98-113.
- [66] «Puede admitirse que, con mucha probabilidad, Sánchez de Lima no escribió la primera poética española. Juan Caldeira escribió ya antes de 1507 *Liber de concordantiis poetarum*, según sus propias indicaciones. El humanista toledano Alejo Vanegas estaba trabajando durante los años de 1531 a 1542 en una Poética. El humanista portugués Aquiles Estaço estaba escribiendo una obra que quería titular *De sacrorum librorum poesi*, y que probablemente sería también una poética, hacia 1566.» KOHUT, K. (1973) *Las teorías literarias en España y Portugal durante los siglos xv y xvi*, p. 16 (Madrid, C.S.I.C.).
- [67] Vid. SHEPARD, S. (1962) *El Pinciano y las teorías literarias del Siglo de Oro* (Madrid, Gredos).
- [68] Vid. GARCÍA BERRIO, A. (1975) *Introducción a la poética clasicista: Cascales* (Barcelona, Planeta). GARCÍA SORIANO, J. (1925) *El humanista Francisco de Cascales. Biografía y estudio crítico* (Madrid, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos). VILANOVA, A. (1968) *Preceptistas de los siglos xvi y xvii, Historia General de las Literaturas Hispánicas*, III (Barcelona, Vergara).
- [69] ARISTÓTELES, *Poética*, o.c., p. 87.
- [70] «La comedia es la imitación de personas de calidad moral o psíquica inferior, no en toda clase de vicios, sino de aquellos que caen bajo el dominio de lo risible, que es una parte solo de lo vicioso. La tragedia es la imitación de una acción de carácter elevado y completa, dotada de cierta extensión, en un lenguaje agradable, llena de bellezas de una especie particular según sus diversas partes, imitación que ha sido hecha o lo es por personajes en acción y no por medio de una narración, la cual moviendo a compasión y temor, obra en el espectador la purificación propia de estos estados emotivos [...]. La epopeya debe abarcar las mismas especies que la tragedia: debe ser simple o compleja, de carácter o patética; las partes también deben ser las mismas, excepción hecha del canto y la escenografía... En cambio, la epopeya difiere de la tragedia por lo extenso de su composición y por el metro, (pues) mientras que en la tragedia no es posible imitar varias partes de la acción que tienen lugar en un mismo tiempo, sino solamente aquella parte que se realiza sobre la escena y que representan los actores, en la epopeya, en cambio, por el hecho de ser ella una narración, se pueden desarrollar simultáneamente varias partes de la acción y éstas, si están bien relacionadas entre sí y con el tema, ayudan a la grandeza del poema...; y en cuanto al metro heroico, la experiencia enseña que es adecuado a la epopeya (y) por el contrario el verso yámbico y el tetrametro trocaico son muy movidos y propios, el uno del drama y el otro de la acción.» Ibidem, pp. 83, 84 y 103, respectivamente.
- [71] Vid. MENÉNDEZ y PELAYO (1974) *Historia de las Ideas Estéticas*, I, o.c., pp. 126-131; y (1877) *Horacio en España* (Madrid, Medina). (Reeditada en *Bibliografía hispano-latina clásica*.)
- [72] «Es el único de los humanistas del siglo xvi que presenta lo que podemos llamar un sistema literario completo, cuyas líneas generales pueden restaurarse aún independientemente del texto de Aristóteles, que él va comentando en la doble forma de diálogos y epístolas, o más bien de epístolas que encierran diálogos. Estas epístolas son trece. La primera, que es de carácter esencialmente filosófico, contiene algunos prolegómenos sobre los sentidos, las facultades del alma, y la aspiración humana al bien y a la hermosura. La segunda trata del arte de la poesía en general, y viene a ser una introducción a la teoría que expone en las restantes. En la tercera comienza a discurrir

de la esencia y causas de la Poética, desarrollando el principio aristotélico de la mimesis o imitación, y el de la *verosimilitud*...» Ibídem, p. 702. De la obra de Alonso López Pinciano es útil la edición de *Philosophia Antigua Poética* (1953) por A. de CARBALLO, Madrid, C.S.I.C.).

- [73] SÁNCHEZ DE LIMA, M. (1944) *El arte poética en romance castellano* (ed. R. BALBIN LUCAS) (Madrid, C.S.I.C.).
- [74] DÍAZ RENGIFO, D. (1977) *Arte poética española* (Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia).
- [75] KOHUT, K. (1973), o.c., p. 32.
- [76] En otra ocasión he hablado de la idea «tacitea» de la historia y de lo que el «tacitismo» representó, frente al «maquiavelismo» en la educación «politeica» de la España del Barroco (1987)». «Politeia» y educación de príncipes en el Barroco español (Del «Antimaquiavelismo» al «Tacitismo»), *Revista Española de Pedagogía* (1987), XLV: 177, julio-septiembre, pp. 341-369.
- [77] Vid. ALBERTONI, E. A. (1985) *Storia delle dottrine politiche in Italia* (Milán, Mondadori); trad. cast. (1986) *Historia de las doctrinas políticas en Italia*, pp. 112-137 (México, F.C.E.). TOFFANIN, G. (1921) *Machiavelli e il Tacitismo. La política stórica al tempo della Contrariforma* (Padua).
- [78] La primera edición data de París. A juicio de Menéndez y Pelayo se halla mejor «localizada» en el *Artis Historicae Penus, octodecim scriptorum tam veterum quam recentiorum monumentis, et inter eos praecipue Bodini libris Methodi Historicae sex instructa...* (Basilea, 1579).
- [79] En MENÉNDEZ PELAYO, M. (1974) *Historia de las Ideas Estéticas en España*, o.c., I, p. 677.
- [80] El juicio de Menéndez y Pelayo sobre estos tratados no deja de ser inmisericorde: «El indigesto tratado *De conscribenda historia* del aragonés Juan Costa, discípulo de la peor retórica de su tiempo, nada tiene de bueno ni aún de tolerable más que lo que roba de Fox Morcillo. Fuera de que el libro de Costa apenas puede considerarse como doctrinal del arte histórica, pues más de la mitad de él se emplea en el tratado de la elección y colocación de las palabras. Por consiguiente el que desee conocer los progresos y retrocesos de la noción artística de la historia entre nosotros, debe saltar desde Fox Morcillo hasta Luis Cabrera de Córdoba, enfático e intolerable cronista de Felipe II, y hombre que con pretensiones de profundidad y cándido maquiavelismo, manifestado en frases enmarañadas y huecas, que a él le parecían sentencias de recondita política, estropeó los buenos documentos que tuvo a mano, llegando a hacerse ininteligible y enigmático.» Ibídem, p. 677.
- [81] TEIXIDOR Y TRILLES, J. (1976) *Estudios de Valencia. Historia de la Universidad hasta 1616*, pp. 208 y 256 (L. ROBLES, ed.) (Valencia, Universidad).
- [82] VIVES (1524) *Introducción a la Sabiduría* (1947), *Obras Completas*, II, p. 1.206 (Madrid, Aguilar).
- [83] Es ésta la idea fundamental del humanismo pedagógico del Renacimiento. Vid., por ejemplo, LÓPEZ DE MONTOYA, P. (1595) *Libro de buena educación y enseñanza de los nobles* (Madrid, C.S.I.C.) (ed. de 1947); BONIFACIO, J. (1589) *De sapiente fructuoso*, Lib. II, *Epístola* 1.^a...
- [84] De ella se hicieron varias ediciones durante el siglo xv; tal debió ser su fama que se tradujo al italiano (1556) por Domenico Delfino y se volvió a publicar en castellano en Francfort (1623). En sus doctrinas se advierten influencias de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, del pensamiento musulmán y judío (de Algazel, de Maimonides...), y de la filosofía aristotélico-tomista. La *Visión delectable*... debe considerarse obra típica del primer Renacimiento español. Las citas aquí reseñadas se refieren a la edición de la B.A.E., vol. XXXVI, pp. 339-402 (Madrid, 1950).
- [85] «Y dígame que el fin de todos los hombres es uno finalmente, aunque las intenciones intermedias sean muchas... que, aunque de los hombres los actos son diversos por fines intermedios, a la postre todos se reducen a un

fin, que es bien vivir y bien obrar, y todos dicen que esta es la bienaventuranza...» *Visión delectable...*, o.c., p. 379.

- [86] «Y la tal vida se llama angelical y contemplativa, porque éstos no viven según las pasiones, ni aún solamente según las virtudes morales, mas viven según las virtudes intelectuales. La segunda manera de vida es, según que el hombre es animal; y según aquesta le conviene según las concupiscencias y las pasiones que siguen los brutos animales irracionales... y aquesta vida es llamada voluptuosa y bestial. La tercera manera de vida es según que el hombre es hombre; le conviene usar y comunicar con los otros hombres, y le convienen las virtudes morales para ordenarse a sí mismo y a su casa, y para ordenar el estado que ha de tener en el lugar donde viviere; y aquesta tal vida es llamada vida política.» *Ibíd.*, p. 383. (La constitución tripartita del hombre es una constante en el Renacimiento; recuérdese a Erasmo «el espíritu nos hace divinos; la carne, bestias; el ánimo, nos hace hombres», (*Enquiridion*, VII); a Vives —la razón, entre la realidad sensible (grado inferior) y la realidad espiritual (grado superior)— en *De anima et vita*...)
- [87] LOYOLA, I. (1982) *Constituciones*, IV, 14. *Obras completas*, p. 543 (Madrid, B.A.C.).

SUMMARY: ON «STUDIES OF HUMANITY» (*STUDIA HUMANITATIS*) AND THE «DIGNITY OF MAN» IN THE EARLY SPANISH RENAISSANCE.

The «Studies of Humanity» (*studia humanitatis*), i.e. Latin Grammar, Rhetoric, Poetics, History, and Moral Philosophy, formed, during the early Spanish Renaissance, the essential sources of the *Arts* or «disciplines» in the scholars' «curriculum» as well as the path towards an achievement of the *humanitas* ideal or that of the dignity of Man. The analysis of each of these «studies» through inquiry into the sources, both near and remote, of their doctrines; the commentaries on the writings and treatises which define them; the interpretation of the thoughts of those who «lectured» on the or those who wrote them because of their humanist condition; all these together enable us to formulate the process of their development and evolution, and also to offer an explanation for the causes and circumstances which made possible the progress from mere «studies of humanity» to *Arts* or «curriculum» disciplines which are, as such, susceptible to preceptive connotations and methodological treatment.