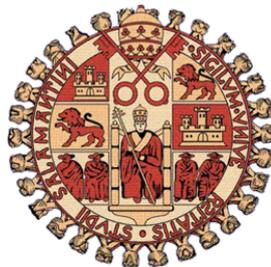


El Humanismo renacentista
español de los siglos XV y XVI,
visto a través de la Retórica, la
reflexión filosófica y la búsqueda
de la virtud

JORGE ROARO



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

El Humanismo renacentista español de los siglos XV y XVI, visto a través de la Retórica, la reflexión filosófica y la búsqueda de la virtud

Compendio de publicaciones presentado como
TESIS DE DOCTORADO
en el área de

«FILOSOFÍA TEÓRICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA»
en cumplimiento de los requisitos establecidos por el Programa
Interuniversitario de Filosofía para obtener el grado de
DOCTOR

por la
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
Tesis defendida y leída en
Salamanca, en el mes de septiembre del año MMXVII.

autor

JORGE ROARO



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, LÓGICA Y ESTÉTICA
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

El Humanismo renacentista español de los siglos XV y XVI, visto a través de la Retórica, la reflexión filosófica y la búsqueda de la virtud

Por Jorge Roaro

Web: <http://usal.academia.edu/JorgeRoaro>

Email: jorge.roaro@gmail.com / jorgeroaro@usal.es

COMITÉ DE LA TESIS DOCTORAL

Director de la Tesis: Prof. Dr. Cirilo Flórez Miguel

Co-Director de la Tesis: Prof. Dr. Ángel Poncela González

Miembros Tribunal:

Presidente: Prof. Dr. Pablo García Castillo
Prof. Dra. María del Henar Zamora Salamanca
Prof. Dr. Fernando Calderón Quindós

Copyright © 2017, Universidad de Salamanca, España

Copyright © 2017, Jorge Roaro

TESIS DE DOCTORADO

Postgrado Interuniversitario en Filosofía, USAL-UVA

Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca

Facultad de Filosofía. Campus Unamuno. Edificio FES. 37007 Salamanca

Teléfono: +34 923 294 64

Web: <http://filosofiausal.usal.es/>

Email: posgrado.ffs@usal.es

A mis padres, Jorge y Norma

De otro lado, en fin, los hombres se persuaden por el discurso, cuando les mostramos la verdad, o lo que parece serlo, a partir de lo que es convincente en cada caso.

Aristóteles, *Retórica*, 1356a20-22.

Ahora bien, puesto que la Retórica tiene por objeto formar un juicio, resulta así necesario atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo ha de presentarse uno mismo, y a cómo inclinará a su favor al que juzga.

Aristóteles, *Retórica*, 1377b20-24.

El honor alimenta las artes, y la gloria inflama a todos al cultivo de las mismas.

Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, 1,4.

De modo que quienes desean la gloria, es necesario que se afanen ante todo en el cultivo de la virtud, y que a menudo desdeñen los aciagos e infundados murmullos del vulgo.

Juan Ginés de Sepúlveda, *Gonzalo*, 29.1.

Tabla de contenidos

INTRODUCCIÓN	11
Antecedentes	11
Objetivos y estructura de la tesis	15
Conclusiones	21
I. LA RETÓRICA Y EL ARTE DE FOMENTAR LA VIRTUD DESDE LA ELOCUENCIA EN EL DISCURSO DE LOS HUMANISTAS HISPANOS DEL SIGLO XV	29
II. LA ESCUELA DE SALAMANCA Y LA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA DEL HUMANISMO RENACENTISTA ESPAÑOL	63
I.1 El diálogo filosófico en el Renacimiento	74
I.2 Estructura, lenguaje y estilo literario en los <i>Diálogos</i> de Sepúlveda	84
I.3 Las virtudes humanistas en la obra filosófica de Sepúlveda.	110
I.4 La búsqueda de la gloria como ideal humanista en Ginés de Sepúlveda	135
Epílogo	145
III. RETÓRICA Y VALORES HUMANISTAS EN LOS DIÁLOGOS DE JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA	149
I	149
II	160
III	181
IV	223

BIBLIOGRAFÍA	235
RELACIÓN DE PUBLICACIONES	241

Introducción

Esta tesis doctoral está realizada bajo el formato de una compilación de publicaciones. Consiste en tres escritos independientes publicados en una revista académica durante el periodo de mis estudios de doctorado. Estos escritos son muy diferentes entre sí, tanto en forma y estilo como en contenido y temas, aunque ciertamente tienen un elemento común: en todos ellos aparece en forma central el humanismo. Concretamente, el Humanismo del Renacimiento español. El propósito de esta Introducción es explicar, en forma breve, la relación que se da entre los tres escritos que forman esta tesis a partir de ese hilo conductor que los recorre.

Antecedentes.

Durante el siglo XV, cuando comenzó en Europa el periodo histórico que conocemos como Renacimiento (es decir, el renacimiento de los valores culturales y las formas artísticas de la Antigüedad clásica, tomados directamente como modelos para imitar y fuente de inspiración creadora por los artistas e intelectuales más innovadores, que querían romper con los patrones medievales, que juzgaban como ignorantes y “obscurantistas”, pero conservando la fe y el dogma cristianos), se asociaba el concepto de “pasiones” con determinados impulsos del alma que, de no ser controlados por la razón, podían precipitar al hombre al pecado —ya sea por exceso o por

defecto en su conducta moral— y a la ruina en su propia vida personal. Sin embargo, en esta época comenzó también a cobrar cada vez mayor fuerza una vieja idea clásica, rescatada por los humanistas europeos del siglo XV, que asociaba la virtud moral con la capacidad racional de buscar conscientemente hacer el bien, y ambas, con el efecto que las acciones del individuo tenían sobre la sociedad en su conjunto. Así pues, el uso de la razón ya no solamente generaba la prudencia necesaria para evitar caer en el vicio y en el pecado a un nivel personal, como se pensaba en la Edad Media, sino que en sí misma podía servir para construir una vida virtuosa, tanto para los individuos como para la sociedad.

Esta noción está muy emparentada con otra idea originada en el mundo clásico: la convicción de que la virtud es algo enseñable, y que una educación apropiada puede producir mejores personas y mejores ciudadanos. Esta es la idea central detrás de la *paideia* de los griegos y la *humanitas* de los romanos, y fue también la idea que movió al Humanismo renacentista. Detrás de esta idea se encuentra, desde luego, la concepción de la naturaleza humana como algo esencialmente perfectible; algo que, sin llegar jamás a ser perfecto, puede en cambio mejorar continuamente, y ser guiado en el camino de la virtud por una adecuada educación moral. Este es el papel que, antes que ningún otro, le asignaba a la retórica el pensamiento humanista del Renacimiento temprano.

La retórica, o ciencia del discurso, era una rama de la enseñanza clásica que establecía una serie de reglas para poder hablar bien; esto significaba, hablar bien en un sentido formal y gramatical, pero también en el sentido de saber persuadir a los oyentes o a los lectores de que la causa defendida por el orador era justa y correcta. Es decir, la enseñanza retórica creaba un lenguaje

bien estructurado en su forma gramatical, pero, además, pensado para saber ser persuasivo, para ser capaz de convencer a su público de apoyar una causa o rechazar otra, de acuerdo con los argumentos presentados por el orador a favor o en contra de algo. El uso de la retórica, por lo tanto, desarrollaba un discurso bien construido en todos sus aspectos formales, y pensado para persuadir a la gente apelando tanto a su sensatez y a su razón, presentando argumentos claros y concisos, como a sus emociones y sentimientos, a partir de un lenguaje capaz de conmover el espíritu.

Para los intelectuales del Medievo, y en especial para los escolásticos, la retórica de los antiguos siempre fue vista como un conocimiento técnico muy menor, que no tenía otra utilidad que la de embellecer y adornar el discurso con formas ornamentales y superficiales, pero sin la capacidad para agregar nada substancial al contenido real del mismo. Esta opinión tan desfavorable sobre la retórica se sustentaba en un prejuicio racionalista muy propio de los escolásticos, que despreciaban totalmente la idea de convencer apelando a los sentimientos, en vez de concentrarse exclusivamente en la razón; además, esta posición también derivaba de la artificial separación que hacía la teoría escolástica entre la forma y el contenido del discurso, como dos elementos totalmente separados e independientes uno del otro, y por consiguiente, incapaces de ejercer influencia recíproca entre ellos; por lo tanto, al importarles exclusivamente el contenido, daban por un hecho que la forma era algo intrascendente, y así habían descuidado el estilo literario de sus escritos hasta volverlos prácticamente ininteligibles para cualquiera, con excepción de los iniciados.

Para los humanistas del Renacimiento, en cambio, la retórica era una formidable herramienta para la educación moral del pueblo, ya que permitía

la elaboración de ejemplos morales presentados desde la literatura, la poesía, las fábulas, la historia o la filosofía (esta última, en la forma de diálogos donde se discutían y examinaban diferentes ideas relacionadas con el comportamiento moral del hombre), con la capacidad de enseñar las consecuencias que realmente tienen las acciones humanas, tanto las virtuosas como las perversas, en una forma efectiva gracias a la belleza, la amenidad o el ingenio de su lenguaje. Además, como los humanistas desecharon la arbitraria separación entre forma y contenido de los escolásticos, le daban mucha importancia a la forma del discurso (es decir, a su estilo literario, que buscaba ser elocuente y elegante), ya que entendían perfectamente que la forma en que se dice algo influye directamente en el entendimiento de su contenido.

En España, el Humanismo, como movimiento intelectual y filosófico, surgió desde una época muy temprana, y a lo largo del siglo XV aparecieron varios pensadores (varios de ellos relacionados con la primera Escuela de Salamanca) que representan perfectamente el ideal renacentista del hombre erudito y versado en la cultura clásica, que combina las letras y el trabajo político al servicio de su sociedad, y que mantiene una gran diversidad de intereses culturales y filosóficos en los que participa activamente. Los humanistas españoles compartían con sus pares italianos la convicción de que la retórica puede ser usada para educar y para volver a la gente mejores personas y mejores ciudadanos, enseñándoles a dominar sus pasiones más peligrosas, y desarrollando en cambio sus mejores sentimientos y virtudes. Esta tendencia humanista, muy propia del Humanismo retórico, se consolidó, a la vez que se diversificó, en el siguiente siglo, y se encuentra presente en el pensamiento de figuras tan notables como Nebrija, Juan Luis Vives, Juan Ginés de Sepúlveda, y se extiende incluso hasta el Barroco, con Gracián,

manteniendo siempre una visión humanista centrada en preocupaciones morales muy concretas (la vida activa, el buen gobierno, el bienestar del pueblo y el bien común, para nombrar algunas) y en su uso del lenguaje como un instrumento de educación moral. Pero, además, estas preocupaciones humanistas están presentes también en la misma Escolástica española, como en el caso de los pensadores de la Escuela de Salamanca, donde, a pesar de las diferencias obvias e inevitables respecto al estilo de los humanistas clásicos, de todos modos, sigue existiendo un espíritu común claramente humanista.

Objetivos y estructura de la tesis

El objetivo de la tesis es precisamente mostrar con claridad el tipo de nociones, valores (y no solamente valores estéticos, sino, fundamentalmente, valores morales), conceptos, tendencias, problemas y planteamientos que pueden ser legítimamente entendidos como *humanistas*, que estuvieron vigentes en la vida intelectual de España en los siglos XV, XVI, y aún en el XVII, y que sin duda son determinantes para el desarrollo de la cultura hispánica, en el crítico paso de la Edad Media a la Modernidad, en ese periodo histórico tan complejo y difícil de encasillar como es el Renacimiento.

De entrada, es pertinente hacer esta aclaración: una de las razones por las cuales el humanismo se extendió por tantos países y por tanto tiempo, es que, a pesar de tener siempre una serie de valores esenciales y muy fáciles de reconocer, el humanismo siempre se ha mantenido en evolución constante, y por lo mismo, nunca es exactamente el mismo de antes. Esto se debe, precisamente, al hecho de que una de las principales premisas del pensamiento humanista es el reconocimiento del valor y la importancia de las

circunstancias particulares que rodean la vida de las personas, de los pueblos, de las naciones, de los valores mismos, y del paso de la historia sobre todo esto. Por lo tanto, el espíritu humanista siempre ha hecho hincapié en las circunstancias, en la diversidad, en las características particulares, en los detalles sutiles, en los cambios de perspectiva, y por eso, precisamente, las obras de los humanistas nunca son iguales entre sí, ni comparten un único modelo ni un único esquema estructural rígido, como sucede, en cambio, en todo sistema racionalista, o en las visiones dogmáticas, ya sean religiosas o ideológicas, o en cualquier modelo de teoría *del todo*. El humanismo, al no sostenerse en criterios únicos ni esencialistas, sino en la variedad y riqueza que da el reconocimiento de la diversidad infinita de lo circunstancial y particular, nunca es *idéntico a sí mismo*, sino todo lo contrario: siempre es variable, abierto, cambiante, aunque mantenga un interés básico en los mismos temas y una clara fidelidad a los mismos valores desde sus inicios en la Antigüedad clásica.

Para distinguir mejor el tipo de humanismo del que estoy hablando en esta tesis, por lo tanto, he seguido una regla simple: si estoy hablando de las características humanistas básicas que se pueden encontrar en el pensamiento, en un estilo, en un modo de ver el mundo, o en una actitud general de los humanistas de cualquier época y lugar, entonces escribo, sencillamente, “humanismo”; si estoy hablando, en cambio, específicamente del movimiento humanista del Renacimiento, como una categoría historiográfica específica, particularmente acotada a los intelectuales y obras de los siglos XV y XVI, escribo “Humanismo”, con mayúscula inicial. Y, en este último caso, cuando hablo del Humanismo histórico del Renacimiento, sin agregar ningún otro adjetivo, se debe entender que hablo en general de las características compartidas por todos los humanistas de esa época histórica;

en cambio, cuando me refiero específicamente al Humanismo retórico, o cívico, o bien, al platónico y esencialista, siempre lo hago notar así en el texto.

A partir de este análisis, y como objetivos complementarios, también quiero responder, al menos en una forma básica, a las siguientes cuestiones:

— Sobre los puntos en común que tiene el Humanismo renacentista español con el espíritu humanista que define en general al Renacimiento, y específicamente, al Renacimiento italiano, para entender que, a pesar de semejanzas y diferencias, el Renacimiento español comparte el mismo espíritu encaminado hacia la Modernidad que se dio en otras partes de Europa, a pesar, sin duda, de tener un perfil propio y claramente específico, surgido de las circunstancias concretas de España.

— La relación entre la retórica, entendida como el *arte de la persuasión* (es decir, la forma discursiva que específicamente pretende persuadir al lector de que una posición es mejor o preferible a otra, a partir de apelar a sus sentimientos, valores y convicciones morales, y no meramente a una simple acumulación de datos o de información supuestamente *neutra*) y la filosofía, para mostrar que la retórica es un camino filosófico por derecho propio, y que lo ha sido siempre, desde los antiguos griegos, y que es simplemente un prejuicio racionalista (bastante antinatural, en el fondo), pretender negar esta relación. Es un mérito humanista, por lo tanto, el haber insistido en mantener en alto los ideales clásicos de la retórica *en el discurso filosófico*.

— Revisar la idea, esencial para los humanistas, de que la educación y la buena formación realmente hacen mejores personas, y confirmar que esta idea estuvo claramente presente en España, representada en forma concreta y muy evidente en la obra de sus humanistas (y, por lo tanto, desmentir el tradicional lugar común, tan difundido por los medios de comunicación

modernos y la cultura popular contemporánea, de que España fue una nación “obscurantista” y “cerrada al progreso” a lo largo de toda su historia, hasta que, a fines del siglo XVIII, por fin le llegaron las primeras luces de la Ilustración francesa, con sus primeros atisbos de modernidad que llega *desde fuera*).

— Revisar el problema de la visión contemporánea proyectada hacia el pasado, por medio de las categorías y etiquetas rígidas historiográficas, que inducen a hacer valoraciones generales superficiales, atribuyendo o quitando valor a ideas, personajes históricos, conceptos, épocas, o modos de hacer filosofía, de acuerdo a simples prejuicios o lugares comunes, de acuerdo a los simples criterios de moda para caracterizar algo (por ejemplo, como “moderno” o “anticuado”), y la manera en que esto nos condiciona al considerar (por lo general, con cierto menosprecio) el valor e importancia de la aportación del Humanismo renacentista español a la cultura y la historia de España y de Europa. Todo esto, sobre todo a partir de un ejemplo muy concreto: la Escuela de Salamanca, como un concepto historiográfico específico, que usualmente se relaciona con el Humanismo, pero sin apreciar realmente su relación con un genuino espíritu humanista, ni mucho menos, claro, con los valores humanistas formales que se encuentran en las obras concretas de los autores españoles agrupados (a veces, con cierta arbitrariedad) en esta categoría.

Para cumplir con estos objetivos, la tesis sigue la siguiente estructura:

Está dividida en tres partes, cada una correspondiente a un artículo publicado independientemente, durante el periodo de mis estudios de doctorado. Todos ellos tratan, desde diferentes perspectivas, la cuestión del espíritu humanista en el Renacimiento español, así como sus contribuciones

concretas, vistos a través de algunos pocos autores representativos. Los títulos y temas de estos artículos son los siguientes:

La retórica y el arte de fomentar la virtud desde la elocuencia en el discurso de los humanistas hispanos del siglo XV

Este artículo analiza brevemente el papel que la Retórica jugó durante el Renacimiento español para fomentar los valores humanistas, y en particular, la idea de que la enseñanza de la virtud era posible mediante un lenguaje adecuado, el lenguaje de la retórica cívica inspirada en los Clásicos greco-romanos, para hacer surgir una conciencia ciudadana en el pueblo. Se presentan algunos ejemplos sobresalientes de autores renacentistas españoles que por medio de sus ensayos, poesía o relatos históricos desarrollaron esta idea desde una perspectiva claramente humanista.

Retórica y valores humanistas en los Diálogos de Juan Ginés de Sepúlveda

El tema de este escrito es la obra filosófica del humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, uno de los más importantes pensadores del Renacimiento español. Sepúlveda fue uno de los principales traductores de Aristóteles en el siglo XVI, además de autor de una extensa obra propia en forma de tratados, crónicas históricas, epistolarios, y, sobre todo, diálogos filosóficos. El hecho de haber escogido la forma del diálogo literario para plasmar sus ideas y reflexiones filosóficas dice mucho de la importancia que Sepúlveda otorgaba a la retórica, como un discurso intelectual que persuade apelando por igual a lo emocional y a lo racional, construyendo así una sola unidad argumental con la reflexión filosófica. Este estudio analiza la

estructura, el contexto, el lenguaje, los modelos clásicos, y sobre todo, los valores morales, que se encuentran presentes en los *Diálogos* de Sepúlveda como parte de un entendimiento específicamente humanista de la filosofía.

La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español

El presente escrito es una parte de una obra mayor sobre el humanismo renacentista español y su relación con la historia de la cultura hispánica. Trata, desde la perspectiva del desarrollo de las ideas fundamentales que sustentaron su historia, los siguientes temas: nuestra relación moderna con la historia de la filosofía hispánica; el desarrollo historiográfico del concepto «Escuela de Salamanca»; la interpretación de los saberes salmantinos como una escuela de pensamiento humanista; las semejanzas y diferencias entre el Humanismo renacentista español y el italiano; y la proyección de la Escuela de Salamanca en América.

Todos estos artículos, desde luego, cubren en su conjunto aspectos y cuestiones muy diferentes entre sí, pero conservan el hilo conductor común del análisis de las ideas y valores humanistas, además de la relación compartida a través del contexto común del Renacimiento español en los siglos XV y XVI.

Conclusiones

Desde luego, el tema del Humanismo en el Renacimiento español es muy amplio y rico, y, de entrada, lo suficientemente diverso como para hacer completamente imposible que una tesis como la presente pudiese cubrir realmente todas sus características, etapas, autores y obras más representativos, ideas, líneas argumentales, conexiones y tendencias, y ya no digamos analizarlas con cierto detenimiento. Esta tesis, sencillamente, no puede ofrecer una visión panorámica ni del Renacimiento español en su conjunto, ni del Humanismo o la filosofía humanista en toda su riqueza. Ni siquiera pretende ofrecer una relación resumida o sintética más o menos general de todos los principales autores humanistas de esta época.

Más bien, lo que pretende este trabajo es usar los casos representativos que aparecen en las tres publicaciones que componen la tesis para mostrar una serie de aspectos importantes y fundamentales del espíritu que movía a los humanistas del Renacimiento español, en una forma tal que permita valorar en una forma más clara (y también, desde luego, más positiva) las verdaderas contribuciones del movimiento humanista a la cultura y la historia de España.

Ciertamente, la historiografía moderna nunca ha dejado de reconocer la presencia del espíritu humanista en la España del Renacimiento. Es decir, no es ningún descubrimiento afirmar que en España hubo humanismo. Sin embargo, esta visión sobre el humanismo español ha sido manejada, por lo general, en una forma demasiado limitada a unos pocos aspectos de la cuestión, y demasiado sujeta a los dogmas posteriores (principalmente, originados con la Ilustración, y reforzados luego con el cientificismo progresista decimonónico) que simplifican en exceso la idea del humanismo,

y en general, le restan importancia sin comprenderlo. Entre las principales características de esa visión simplificada y distorsionada acerca del Humanismo español renacentista, se manejan concretamente las siguientes nociones (todas ellas, en mayor o en menor grado, equívocas): la presencia del Humanismo en España se limita, básicamente, al erasmismo, y se extinguió por completo una vez que los erasmistas españoles fueron dispersados por los acontecimientos históricos (sobre todo, la nueva política intolerante surgida a partir del Concilio de Trento); el espíritu humanista en España duró poco tiempo, apenas dos o tres décadas a principios del siglo XVI, y fue, casi, una moda venida del extranjero, que nunca tuvo un verdadero arraigo en España; el Humanismo español es simplemente una pálida imitación del Humanismo italiano, del mismo modo en que el Renacimiento español es una derivación menor del Renacimiento italiano; en España, el espíritu humanista nunca floreció realmente porque fue, desde el primer momento, “ahogado” por la Iglesia; en España, la realidad del feudalismo medieval tenía un peso demasiado grande como para que pudiera prender el nuevo espíritu de la Modernidad italiana, o siquiera, el auténtico aprecio por la Antigüedad clásica; el humanismo en España no fue un verdadero movimiento cultural (es decir, no fue Humanismo), sino tan sólo la labor de un puñado de individuos aislados que nunca fueron realmente apreciados ni por la sociedad ni por la élite en el poder; los valores humanistas que se reconocen en la Escuela de Salamanca se limitan a su “pacifismo” y a su defensa de los Derechos Humanos; y, finalmente, el principal lugar común: el espíritu humanista no dejó un verdadero legado ni tuvo una presencia significativa en España.

Contra todos estos prejuiciosos lugares comunes acerca del Humanismo renacentista español, yo pretendo establecer, como conclusiones en esta tesis, los siguientes puntos:

— El Humanismo en España nació claramente a principios del siglo XV, y tuvo una larga vida, que se extiende a lo largo de los dos siglos siguientes, en un rico, complejo y largo periodo cultural que va desde Alonso de Cartagena y el Marqués de Santillana, en la primera parte del siglo XV, hasta Baltasar Gracián, en la primera mitad del siglo XVII. A lo largo de este amplio periodo histórico, los intereses que ocuparon a los humanistas hispanos fueron muchos y variados, y de ninguna manera se reducen al movimiento erasmista.

— El Humanismo español tuvo, desde el primer momento, características propias muy bien definidas, que corresponden a las circunstancias propias de la realidad histórica española (principalmente, la presencia en España de tres comunidades religiosas claramente diferentes entre sí, como el cristianismo, el judaísmo y el islamismo, pero acostumbradas a tratar unas con otras, y el proceso social, político y militar que conocemos como la *Reconquista*), por lo que resulta absurdo imaginar que este Humanismo hispano sea el mero traslado a España de un movimiento cultural extranjero. El Humanismo español tuvo un perfil propio desde el primer momento, en el que algunas de sus características no solamente son muy específicas del perfil cultural hispánico, sino, además, verdaderas aportaciones de la cultura española al proceso de la Modernidad: principalmente, el nacimiento de un sentimiento *patriótico* moderno, muy alejado de la anterior mentalidad medieval, y el orgullo literario por la lengua propia, y con ello, el primer reconocimiento de las posibilidades expresivas que podía ofrecer una lengua moderna.

— El Humanismo español, por otro lado, no fue tampoco un producto cultural localista y aislado del resto de la cultura europea (como otros, en el extremo opuesto de aquellos que hablan de una simple “derivación” hispana de lo que se hacía en otras partes, también han pretendido), sino un movimiento perfectamente consciente de lo que se hacía culturalmente en otras partes de Europa, y acostumbrado a aceptar influencias de otros, y a la vez, a ejercerlas en otros. Prácticamente no hay un humanista español de cierta importancia que no tuviera una constante y rica correspondencia con sus pares en otros lugares de España y de Europa, y, por lo tanto, que no estuviese perfectamente sumergido en el mundo cosmopolita del libre intercambio de ideas y conocimientos. Esto es tan cierto para Alonso de Cartagena en el siglo XV (por ejemplo, su larga polémica con Leonardo Bruni y otros humanistas italianos), como para Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI (por ejemplo, su polémica con Erasmo), o para los Doctores de la Escuela de Salamanca (por ejemplo, sus relaciones con la Universidad de París, o posteriormente, con todas las universidades del Nuevo Mundo). Y, aunque es verdad que después de Trento esta situación cambió bastante, el intercambio de influencias mutuas entre los humanistas hispanos y los de otras naciones nunca se extinguió realmente.

— El espíritu humanista español nunca fue enemigo de la Iglesia, ni tuvo tampoco a la Iglesia por enemiga. No existe en España una confrontación entre valores humanistas, por un lado, y valores católicos, por el otro. Más bien, el espíritu humanista hispano brotó en forma natural de la convivencia permanente con la Iglesia y la moral católica.

Sin embargo, el espíritu humanista español si llevó, en muchos casos (Sepúlveda es un buen ejemplo) hacia el camino de la secularización, y, sobre

todo, de la independencia del pensamiento filosófico respecto a los dictados de la teología. La separación entre filosofía y teología, sin que la primera tenga que estar subordinada a la segunda, es una constante del espíritu humanista español del Renacimiento, que hasta ahora ha sido pasada por alto con demasiada frecuencia en las visiones generales sobre este periodo histórico en España.

— La preocupación con los ideales republicanos también es una constante del pensamiento humanista español en el Renacimiento, y desde luego, también ha sido pasada por alto con excesiva frecuencia. Hoy en día, y desde la distorsión generada por el discurso público de la II República Española y la ideología que llevó a la Guerra Civil, se suele identificar con bastante ligereza “republicanismo” con *anticlericalismo* y *antimonarquismo*. Sin embargo, ateniéndonos a la verdadera noción de República, como *res publica* y buen gobierno, es evidente que esta noción fue central para todo el Humanismo hispano renacentista, desde Alonso de Cartagena, Alfonso de Palencia, Fernán Pérez de Guzmán, Antonio de Nebrija, y los demás humanistas del siglo XV, a Sepúlveda, Vives, y los otros grandes humanistas del siglo XVI, y, por supuesto, a Francisco de Vitoria y los Doctores de la Escuela de Salamanca. La reflexión filosófica sobre el buen gobierno, sobre el bien común, y sobre los deberes y responsabilidades del soberano respecto a sus súbditos, al reino y ante la historia, ocupan seguramente las mejores y más provechosas páginas escritas por los humanistas españoles en el Renacimiento. Sin este espíritu humanista, sin duda, nunca hubieran sido posibles las grandes contribuciones de la Escuela de Salamanca al Derecho de Gentes, ni a la teoría de la *guerra justa*, ni a las teorías económicas basadas en una idea de justicia social.

Lo mismo se puede decir respecto al concepto de *ciudadanía* que está implícito en la visión humanista de la vida activa, y muy concretamente, en los valores defendidos por el así llamado *humanismo cívico*, o *retórico*.

— La retórica misma, desde luego, es el gran aporte del espíritu humanista a la discusión filosófica, al entender, por primera vez, el verdadero peso e importancia que tiene el lenguaje en la conformación de nuestra visión del mundo, a partir del descubrimiento de que el lenguaje metafórico genera un auténtico conocimiento. En contra de la visión reduccionista propia del racionalismo rígido, que suele imaginar una completa separación entre *forma* y *contenido* (y asume, claro, que la primera no tiene verdadero valor cognitivo), el pensamiento humanista propuso tres cosas fundamentales: primero, que la *forma* y el *contenido* son realmente inseparables, y conforman una sola unidad en su consolidación en una obra artística, filosófica, literaria, poética, o cualquier otra forma de creación del espíritu; segundo, que la metáfora (es decir, la traslación de significado de un término lingüístico a otro diferente) es la base fundamental en la evolución de todo lenguaje, y que, por lo tanto, el lenguaje no está construido con términos rígidos con un significado fijo e invariable, sino en cambio y evolución permanente, como un todo orgánico que vive y cambia a lo largo del tiempo; y tercero, que el lenguaje, para ser realmente significativo, tiene que centrarse en lo circunstancial, en lo contextual, y en todo aquello que apela realmente a los valores humanos, y no solamente quedarse en abstracciones desconectadas por completo de las particularidades de la vida humana, como pretendían (y siguen pretendiendo hoy en día) las teorías racionalistas rígidas.

— La Antigüedad clásica fue siempre un modelo vivo y admirado para el Humanismo español del Renacimiento, y en esto, los humanistas españoles

no se quedaron atrás de los italianos; sin embargo, se puede argumentar que la admiración de los humanistas españoles por el modelo clásico fue siempre el de una emulación realista, que en ningún momento perdió de vista el contexto auténtico de la época (es decir, la realidad política y social de los siglos XV y XVI en que vivían los humanistas), y que, a diferencia de los italianos, nunca se pretendió en España resucitar el lejano pasado de las antiguas glorias romanas, sino simplemente servirse de su inspiración para construir un mejor presente, y sobre todo, un mejor futuro.

Por último, podría agregar que, aunque el Humanismo llegó a su término históricamente al empezar el dominio de la Modernidad racionalista, el espíritu humanista no ha desaparecido todavía, y aunque evidentemente sobrevive arrinconado y despreciado por el pragmatismo funcionalista que domina el mundo en el siglo XXI, de todos modos su apelación directa a lo mejor del espíritu humano –es decir, la *humanitas*– hacen improbable que llegue a desaparecer del todo, por lo menos, mientras no se pierdan todavía las cualidades más esenciales del espíritu humano.

Por lo mismo, tampoco es de suponer que desaparezca por completo el aprecio por las creaciones del espíritu de los humanistas hispanos del Renacimiento, a condición, desde luego, que estas obras y creaciones sigan siendo difundidas y mantenidas en la memoria de la cultura, de ser posible, sin alteraciones o distorsiones teóricas contemporáneas. Para apreciar y valorar la aportación humanista, el único camino es intentar comprenderla en sus propios términos.

J.R.

En Salamanca, julio de 2017

I

La Retórica y el arte de fomentar la virtud desde la elocuencia en el discurso de los humanistas hispanos del siglo XV

La filología, en tanto una forma específica del conocimiento sistemático de las ciencias modernas, nació en el siglo XV con un descubrimiento por lo demás notable por los efectos que causaría en la historia de las ideas y en el pensamiento filosófico, artístico y literario de los siguientes siglos. Este descubrimiento no fue otra cosa que el entender que la manera en que se dice una cosa –es decir, su forma– influye directamente en el contenido.

Ciertamente, este descubrimiento abrió los ojos y la sensibilidad de muchos sabios y eruditos renacentistas, quienes tenían muy presente todo aquello que les repelía del lenguaje lamentable de la Escolástica medieval (los escolásticos consideraban que la forma y el contenido del discurso eran dos elementos totalmente separados e independientes uno del otro, y por consiguiente, incapaces de ejercer influencia recíproca entre ellos; por lo tanto, al importarles exclusivamente el contenido, daban por un hecho que la forma era algo intrascendente, y así habían descuidado el estilo literario de sus escritos hasta volverlos prácticamente ininteligibles para cualquiera, con excepción de los iniciados), pero no fue la primera vez que a los escritores les preocupó la calidad literaria con la que plasmaban sus ideas en la página

escrita: los antiguos griegos y romanos, obviamente, ya habían meditado bastante sobre este asunto, y habían creado el arte de la *retórica*, a la que habían dotado de reglas precisas y objetivos loables. En el mundo clásico, el papel de la retórica está ligado antes que nada al poder persuasivo de la oratoria de los políticos que tenían que convencer a sus oyentes de que apoyaran una causa o rechazaran otra; sólo en un segundo momento, y en una forma derivativa de lo anterior, la retórica tenía también la función de estructurar por medio de reglas claras el sentido y forma del discurso escrito. La palabra latina *rhetor*, de hecho, designaba tanto al orador público que hacía discursos como al político que trabajaba por el bien de la ciudad desde su cargo en el gobierno: el que esta palabra abarque ambos conceptos es una muestra clara de que los antiguos griegos y latinos concebían la política como una actividad social que consiste en lograr acuerdos entre las personas para poder encausar sus acciones hacia el conseguimiento del bienestar común que beneficie a toda la sociedad, y que ese acuerdo entre muchos sólo es conseguible por medio del convencimiento que se logra desde el lenguaje de la razón, que el buen político sabe emplear eficazmente en sus discursos públicos, desde la oratoria primero y después desde sus escritos, para mover a sus conciudadanos a la acción concreta. Para la cultura greco-romana, un político sin capacidades oratorias era una nulidad, pues sería incapaz de convencer a nadie para lograr los acuerdos necesarios para desarrollar la actividad política misma; del mismo modo, un orador sin talento político ni metas sociales concretas no tendría ninguna razón de ser, al no poder usar su habilidad con el lenguaje en ninguna de las cosas para las que tenía sentido hablar públicamente.

Los grandes oradores del mundo helénico, como Pericles, Alcibíades o Demóstenes, se destacaron fundamentalmente como hombres de acción que

pusieron sus dotes oratorias al servicio de la actividad política, como la forma más esencial de servir a su patria, a su *polis* ateniense, y a sus conciudadanos, en aras del bien común; sin embargo, fueron los filósofos, y no los oradores mismos, los que reflexionaron sobre el poder real de la oratoria y la capacidad discursiva de convencer a la gente para emprender acciones concretas, y con ello, para influir en el derrotero histórico de los pueblos y las sociedades; y entre los filósofos, sin duda fue Aristóteles quien mejor supo explicar el papel del discurso como guía de la acción política, además de establecer las reglas fundamentales que determinan la forma, el método y los objetivos de todo discurso, y el modo y las razones por las que puede convencernos de seguir o no ciertas ideas o de emprender unas acciones específicas y no otras diferentes, apelando a nuestros sentimientos tanto como a nuestra razón. Esta reflexión aristotélica constituyó, por lo tanto, la piedra fundacional de la ciencia de la retórica y de la capacidad de analizar racionalmente el poder creativo del lenguaje, y fue la fuente de la que siguieron bebiendo los filósofos interesados en el poder de la palabra en los siglos que siguieron. Los pensadores romanos, particularmente, constituyeron un ejemplo muy notable de la combinación de la habilidad misma del orador con la capacidad reflexiva del hombre de letras que sabe analizar el poder y los mecanismos de la oratoria. Así, Virgilio, Plutarco, Ovidio, Quintiliano, Tácito, y sobre todo, Cicerón, fueron todos ellos excelentes oradores capaces de elevar el lenguaje del discurso a sus mayores alturas, y a la vez, agudos observadores del funcionamiento del lenguaje, tanto en el sentido estrictamente gramatical, como en la reflexión sobre las consecuencias concretas de su uso en la poesía, la política o el discurso moral. Para la idea de la retórica como vehículo de educación moral y al mismo tiempo como guía cultural y herramienta

política, las reflexiones de Cicerón resultaron tan influyentes para la posteridad como las de Aristóteles.

En la Edad Media, empero, el cultivo de la retórica fue abandonado por muchos siglos, y cuando finalmente fue recuperado, la retórica había quedado reducida a una disciplina muy menor en la enseñanza técnica que se impartía en las universidades medievales como mero complemento de las lecciones sobre Teología o Derecho que daban los grandes maestros, y que eran la piedra angular de la enseñanza cristiana. Desde esta perspectiva académica, la retórica no era nada más que un simple conjunto de reglas para construir armoniosamente los ornamentos del discurso, y por lo tanto, de entrada tenía una naturaleza frívola que resultaba casi incompatible con la gravedad de los asuntos tratados por los teólogos, o por los doctores de la ley. En los siglos XII y XIII, los siglos escolásticos por excelencia, se desarrolló un tipo de lenguaje muy particular del mundo intelectual que representaban las grandes universidades medievales como París, Oxford o Salamanca, y que ahora nosotros conocemos como el “lenguaje escolástico”, dándole a esta designación un carácter abiertamente peyorativo. Desde luego, ese carácter negativo asociado con este término es una creación de los humanistas del Renacimiento, que despreciaban enormemente el lenguaje de los escolásticos, y que nos han heredado a nosotros ese desprecio. ¿Cuál era el problema con el lenguaje escolástico? Que era un lenguaje tan excesivamente racionalista, que pasaba por alto, dejándolas fuera, las características más esenciales del espíritu humano, como la emotividad y los sentimientos, el amor por la palabra, el deseo de belleza y armonía, el interés por otras personas, y el gusto esencial y universalmente presente para toda la humanidad por la narración, por la capacidad de generar interés al saber narrar algo o contar bien una historia.

El lenguaje escolástico, en cambio, se había desarrollado desde la capacidad lingüística de abstraer generalizaciones desde lo particular, y había convertido la abstracción en su norma constante y esencial, hasta el grado de desaparecer todo lo circunstancial y particular de su discurso. Es decir, era un lenguaje racionalista que dejaba fuera toda la dimensión humana de las circunstancias particulares en que viven los hombres en su mundo propio. Y como todo lenguaje radicalmente racionalista, el discurso de los escolásticos equiparaba la expresión de las pasiones humanas y el deseo de belleza formal con una simple muestra de frivolidad y de falta de rigor expositivo. El resultado concreto que obtuvo esta manera de pensar fue el que normalmente obtienen todas las teorías que quieren alcanzar la máxima racionalidad y rigor a fuerza de suprimir los sentimientos y la búsqueda de la belleza formal: un lenguaje tedioso, árido en extremo, incapaz de despertar un verdadero interés en los lectores, y completamente desconectado de la experiencia cotidiana de la vida humana, tanto en lo emocional y psicológico de las pasiones individuales, como en lo ético y ejemplar para la vida social.

Además, los escolásticos suprimieron también la creatividad y originalidad argumental, al imponer un conocimiento sistemático que no valoraba en nada la innovación ni las aportaciones personales, y que se concentraba principalmente en el recurso de citar autoridades canónicas del pasado (normalmente los Padres de la Iglesia, o los filósofos clásicos ya cristianizados por la propia filosofía escolástica, como las versiones medievales que se manejaban de los textos de Platón y Aristóteles, interpretados por sus comentaristas árabes y cristianos, o los filósofos escolásticos ya consagrados, como Santo Tomás de Aquino), y en cambio, desalentaba las nuevas visiones, y sobre todo, aquellas que cuestionaban las posiciones canónicas o ya establecidas por la tradición de la Iglesia. Y como

si todo esto no fuera lo suficientemente malo, además el tipo de debate académico que favorecían los catedráticos escolásticos se había vuelto tan burocrático, enredado y complejo, que ahora se concentraba en los detalles más artificiales y en los puntos argumentales más inútiles y oscuros para sostener o rechazar argumentos que ya muy poco, o nada, tenían que ver con la experiencia humana ni con los problemas del mundo real. El lenguaje artificioso, abstruso y radicalmente racionalista de los intelectuales que controlaban la academia medieval había hecho del discurso escolástico un lenguaje ininteligible para cualquiera que no fuera un iniciado, y aún para los iniciados era difícil mantener un interés vivo y real en los problemas incomprensibles a los que se dedicaba tanto tiempo académico.

En el siglo XIII se dejaron sentir las primeras y poderosas voces de inconformidad y rechazo ante el dominio de este tipo de lenguaje racionalista y deshumanizante, gracias a la sensibilidad poética y fuerza intelectual de pioneros del Renacimiento como Dante, Petrarca y Boccaccio, quienes fueron también los primeros pensadores medievales en hablar de la necesidad de recuperar los valores humanistas de la Antigüedad clásica, y en especial, la capacidad de la retórica y el arte para despertar lo mejor del espíritu humano y servir como una guía para educar a las personas y hacerlas moralmente mejores. Estas ideas, sin embargo, no tomaron verdadera madurez hasta el siglo XV, cuando se consolidó el primer movimiento humanista posterior a la Era Clásica, que justamente inauguró el período histórico que ahora conocemos como *Renacimiento*, al haber vuelto a resurgir en él algunos de los ideales más característicos del mundo antiguo.

El Renacimiento fue en realidad un período muy complejo y contradictorio, lleno de elementos dispares y opuestos, a medio camino entre

la Edad Media y la Modernidad, que conservaba muchos de los prejuicios y atavismos del pasado medieval, pero que, sin embargo, se dejaba guiar por una forma indudablemente nueva de ver el mundo. Quizá el aspecto más decididamente innovador de la cultura renacentista, y el que más abiertamente rompía con los esquemas del pensamiento medieval, fue el de la movilidad vital que impulsó a muchos hombres del Renacimiento a buscar su propio camino en la vida, en oposición al inmovilismo medieval que marcaba un modo de vida estático y repetitivo, que sólo permitía a la gente seguir dócilmente el camino ya marcado por las generaciones anteriores y las tradiciones y costumbres de cada región. Este aspecto fundamental del mundo del Renacimiento estuvo presente desde muy pronto en España, en parte por la clara influencia que tuvo en las tierras ibéricas el pensamiento renacentista italiano, con el cual tuvo un temprano y duradero contacto, y en parte por el desarrollo de circunstancias muy específicas de la realidad española, como lo fue la vida guerrera que alimentó la Reconquista y la confrontación con los musulmanes. En cualquier caso, el final del siglo XV y la primera parte del XVI vieron en España uno de los mayores impulsos vitalistas para labrarse un destino propio que registra la historia, en un claro arranque de modernidad, al abandonar varios miles de campesinos, labradores, artesanos y trabajadores españoles sus antiguas vidas sedentarias, sus tierras y sus tradiciones medievales para hacerse su propio camino en el mundo, enlistándose en los ejércitos imperiales que marchaban sobre Italia o Flandes, o en las flotas que partían en los grandes viajes de exploración y comercio hacia los extremos del orbe, o, sobre todo, en la proeza de poblar y colonizar el Nuevo Mundo recién descubierto. Sin esta nueva forma de pensar y sin este individualismo moderno, nunca hubiera sido posible la consolidación de un Estado nacional en España, reemplazando a las pequeñas cortes feudales en permanente

guerra unas con otras, ni mucho menos la formación de un Imperio global con rutas comerciales abarcando todos los continentes, ni la organización política y administrativa necesaria para sostener todo esto. Y, ciertamente, tampoco hubiera nacido, sin esa nueva mentalidad renacentista, la gran explosión artística y cultural de los siglos XVI y XVII, los dos Siglos de Oro de la creatividad intelectual española.

Pero, aunque esos siglos son indudablemente la era dorada de la cultura española, no hay que dejar de tener presente que su origen y fundamento se encuentra en el siglo XV, cuando apareció por primera vez el espíritu del Humanismo en España. Los gigantes de las letras y el pensamiento españoles, como Cervantes, Quevedo, Góngora, Lope de Vega, Calderón de la Barca, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Ávila, Vives, Gracián, Luis de León o Suárez no surgieron de pronto y sin más desde una mentalidad medieval, sino que son una consecuencia natural del Renacimiento español del siglo XV, sin cuyos filósofos y literatos humanistas, sencillamente no sería posible explicar ni entender el florecimiento posterior de la cultura y las letras españolas. El Humanismo en la España del siglo XV ha sido estudiado de una forma desigual, y aunque algunos de sus representantes más importantes son muy conocidos, como Antonio de Nebrija o el Marqués de Santillana, en general todavía no se ha valorado adecuadamente su enorme importancia histórica ni su aportación a la formación del espíritu de la cultura moderna en España. La presentación que ahora estoy haciendo estará centrada en sólo uno de estos aspectos característicos de los escritores humanistas españoles del siglo XV, pero que es, sin duda, uno de los puntos más relevantes para la cultura del humanismo: la convicción de que la retórica puede ser usada para educar y para volver a la gente mejores personas y mejores ciudadanos, enseñándoles

a dominar sus pasiones más peligrosas, y desarrollando en cambio sus mejores sentimientos y virtudes.

Esta idea fue compartida por todos los humanistas renacentistas, independientemente de dónde fuesen originarios, aunque hay variaciones considerables en el grado de protagonismo que le concedían a la influencia directa de los modelos pedagógicos del paganismo clásico. En España, los humanistas en general trataron de usar a los clásicos greco-romanos como una fuente de inspiración directa para modelar sobre ellos los valores que defendían en sus escritos, aunque tratando siempre de encontrar las formas de volverlos compatibles con el dogma cristiano; en este punto, quizás fueron en principio más insistentes que sus contrapartes italianos al momento de querer cristianizar a los clásicos. En general, su sensibilidad moral tendía hacia el estoicismo, inspirado sobre todo en Séneca, y su visión política sobre el papel que juega la acción de los ciudadanos en el bienestar de la república (aquí, *república* debe entenderse no como una forma concreta de gobierno, sino en el sentido original del conjunto de la sociedad política con sus gobernantes, adaptado, desde luego, a las circunstancias españolas, es decir, a las formas de la monarquía y las cortes), seguía de cerca las líneas trazadas por Aristóteles, Cicerón y Quintiliano.

Los humanistas hispanos siempre tuvieron, desde mediados del siglo XV, una relación muy estrecha con los italianos (algo que difícilmente puede sorprender, si se considera que España ocupó durante varios siglos más de la mitad del territorio italiano, y que la influencia e intercambio entre ambas culturas fue muy fuerte, con un buen número de artistas e intelectuales italianos emigrando a España en busca de trabajo, y otro tanto de españoles viajando a Italia para estudiar ahí), y compartieron con estos el amor y la

admiración por la cultura clásica, así como la fe en el poder civilizatorio del lenguaje de la belleza; en cambio, los pensadores españoles, que tenían un fuerte lazo de lealtad con la corona, sintieron considerablemente menos entusiasmo por las ideas republicanas de los humanistas italianos (sobre todo de los florentinos), así como por la noción italiana de que el latín era la única lengua capaz de educar a los hombres en los verdaderos valores de la civilización. En esta última cuestión, el Humanismo hispano siempre apostó decididamente a favor de la lengua del pueblo, es decir, la lengua romance de Castilla que luego sería conocida simplemente como el lenguaje español, y no por el latín, que después de todo, era una lengua muerta en el siglo XV. También esto, claro, fue un signo inequívoco de modernidad en la cultura renacentista de España.

La noción del mundo clásico que inspiraba a los humanistas del Renacimiento más que ninguna otra, era la de la *humanitas*. Para los antiguos griegos y romanos el ser humano era, en un sentido ontológico, un ser viviente y corpóreo que no se distinguía en sus límites físicos del resto de los animales, pero que, en cambio, era profundamente diferente a éstos en sus alcances espirituales, intelectuales y morales; estas cualidades, esenciales al alma y a la mente de los hombres solamente, y no de ningún otro animal, eran conocidas por los latinos como *humanus*, y fundamentalmente tenían que ver con la capacidad de ser consciente de uno mismo en una forma reflexiva y autodescriptiva, en tener emociones y sentimientos elevados y particularmente humanos, como la compasión, la devoción, la fe, la esperanza, y la intuición de lo divino, y en poseer una inteligencia racional expresada a través de la palabra. Así, el hombre (*ánthropos*, para los helenos, y *homo*, para los latinos) tenía una serie de características específicamente humanas que le separaban de los demás seres vivos y que eran, precisamente,

lo *humanus*, y que poseía todo ser humano sin importar su sexo, raza, edad, condición social o nación. Para los antiguos helenos, un ciudadano ateniense de clase alta no era más ser humano que su esclavo, su mujer o un bárbaro de Oriente, y precisamente compartía con todos ellos aquello que era esencialmente humano y no animal.

Sin embargo, había otra característica específicamente humana, pero que, a diferencia de lo *humanus*, no formaba parte de la naturaleza de todo hombre por el simple hecho de ser humano, sino que ésta tenía una dimensión cultural y moral que sólo era el patrimonio común de las élites, de los mejores, de aquellos individuos que, por esfuerzo propio, la habían alcanzado, y ésta era precisamente la *humanitas*. Para el ideal republicano del mundo clásico, la *humanitas* era el resultado gozoso de la capacidad del hombre por reconocer su propio potencial de perfectibilidad y para actuar en consecuencia, mediante el esfuerzo continuo, a lo largo de toda la vida, educándose a sí mismo para ser una mejor persona y un mejor ciudadano, de modo tal que se pudiera vivir una vida virtuosa y digna al servicio de la república. La *humanitas* consistía primeramente en poseer nobleza, generosidad, buenos sentimientos, y un sentido de rectitud moral y honor, así como responsabilidad pública y una idea clara de justicia, y a la vez, tener la sofisticación intelectual y la capacidad verbal para expresar todas estas ideas con elocuencia y persuasión, con finura, tanto de modales como de lenguaje, y con la tolerancia natural hacia las ideas de otros que se esperaba en cualquier romano elegante y refinado, con un sentido de urbanidad, cortesía y prudencia. Además, implicaba también una cierta espiritualidad que se traducía en un claro respeto por la vida, así como las virtudes propias del ciudadano que convive con sus semejantes en un ambiente de cordialidad, desarrollando, además de lo ya dicho, la capacidad de observación reflexiva

de la forma de ser de otros, la buena conversación, y el ingenio para hablar. Desde luego, una persona que fuera ignorante, brutal, desalmada, o simplemente arrogante o vanidosa, no poseía *humanitas*, sin importar su rango ni su condición social.

Así, si todos los hombres eran iguales entre sí por poseer lo *humanus* que les alejaba de la simple naturaleza animal, en cambio la *humanitas* les separaba, mostrando con toda claridad la superioridad o inferioridad de unos respecto a otros. Lo importante, desde luego, es tener muy claro aquí que esta superioridad no era esencial ni determinada por la cuna de cada quien, sino el resultado estricto del propio esfuerzo y de la educación recibida. Por lo tanto, la meta de los educadores clásicos era la *paideia*, la educación moral y ciudadana que buscaba desarrollar la excelencia natural de cada persona para llegar a ser verdaderamente virtuosa, es decir, para alcanzar la *humanitas*. Esta fue también la meta que se impusieron a sí mismos los humanistas del Renacimiento, tomando como su ejemplo a los clásicos de la Antigüedad greco-latina, y haciendo suya la misma distinción entre la virtud aprendida y las meras cualidades naturales. Incluso para nosotros, en nuestras lenguas modernas, ha sobrevivido este doble sentido de entender la diferencia entre lo *humano* que compartimos todos los hombres y mujeres del mundo, y la *humanidad* que muestran aquellos que realmente se han esforzado por ser más tolerantes, más generosos y más comprensivos con sus semejantes, y que por lo tanto, les ha terminado haciendo mejores en un sentido moral, cultural y ciudadano (o, en el otro extremo, la *inhumanidad* que han alcanzado aquellos que no sólo no cultivaron la virtud, sino que claramente se abandonaron a los vicios propios de aquél que carece de generosidad, de amor por el prójimo y de respeto por las leyes de la sociedad). A pesar de que el igualitarismo populista que ha terminado por dominar el discurso público de

nuestra propia época es totalmente opuesto a cualquier noción de elitismo, todavía sobreviven en nuestro tiempo suficientes rasgos de aprecio por el valor de la educación y la responsabilidad moral ante nuestras acciones como para hacer posible, al menos, que sigamos reconociendo aún los valores que defendía y enseñaba el Humanismo hace más de quinientos años, aunque ya no seamos capaces de seguir su ejemplo.

Con seguridad, el primer gran humanista español del Renacimiento fue también el primero en dedicar un esfuerzo considerable a tratar de educar a sus contemporáneos y fomentar la virtud en sus vidas y en sus acciones. Me refiero, desde luego, a Alonso de Cartagena (1384-1456), el famoso Obispo de Toledo, quien también fue diplomático y consejero real en la corte de Juan II de Castilla y el primer gran sabio humanista relacionado con la primera Escuela de Salamanca, y auténtico espíritu renacentista por la diversidad de sus talentos e intereses: además de su carrera política y eclesiástica como embajador plenipotenciario del Rey y como Obispo, respectivamente, fue también teólogo, filósofo, filólogo, historiador, pedagogo, jurista, traductor de textos clásicos y poeta. Como filósofo y humanista, estudió con profundidad el estoicismo, tradujo a Séneca, a Cicerón, y a otros filósofos latinos al español, y mantuvo correspondencia y debates filosóficos con otros humanistas europeos toda su vida, y en su vocación pedagógica, escribió varios tratados sobre el tema, y diseñó un programa de lecturas para educar a la nobleza en los valores morales y culturales, a partir del estudio de los clásicos; además, fundó en Burgos una escuela pública de tendencia humanista, en la que luego se educaron en latín algunos de los más destacados humanistas de la segunda mitad del siglo XV.

Alonso de Cartagena tenía un concepto clásico de la retórica, donde la forma y el contenido del discurso son inseparables, y por lo tanto, no es posible descuidar uno sin alterar el otro. Esto, desde luego, es una consecuencia de un problema todavía más amplio, muy presente en las polémicas filosóficas del Renacimiento, representado por la visión de los humanistas retóricos renacentistas (tanto italianos como españoles), quienes, en total oposición a la enseñanza tradicional escolástica, sostenían que la palabra (*verbum*) es inseparable de la realidad (*res*) de las cosas existentes en el mundo, y por lo tanto, cualquier discurso que, buscando sustentarse en un racionalismo radical, pretendiese separarse a sí mismo de la realidad del mundo, sólo degeneraría en palabrería hueca, en frases vacías y sin sentido. En cualquier caso, para Alonso de Cartagena era el contenido el que determinaba la forma del discurso, y por ello, a un contenido concreto sólo podía corresponderle una forma igualmente concreta, y no cualquier forma. Es decir, si alguien quería expresar una idea filosófica específica, la forma de su discurso tendría que tener un marco filosófico adecuado, con un carácter propio del rigor argumentativo de la filosofía, y no cualquier otra forma diferente, que no tomara en cuenta ni el rigor ni la seriedad de la argumentación; pero, en forma similar, si alguien pretendía hacer un elogio a la belleza o al amor, digamos, sería inútil que pretendiera hacerlo argumentando filosóficamente sus razones en una forma incapaz de hacer justicia a los sentimientos que se trataba de defender y elogiar: aquí, lo único que cabía hacer era elegir una forma apropiada a la idea que se quería transmitir, y esta forma tendría que ser poética, buscando adecuar en la misma forma del lenguaje elegido toda la dulzura y delicadeza que corresponden a cualquier elogio verdadero del amor o de la belleza. Esta última parte, sin duda, era la que nunca habían entendido los filósofos y teólogos escolásticos,

empeñados en querer reducir toda la grandeza del mundo a sus propias y rígidas fórmulas argumentativas.

Para el uso moral de la retórica, esta imposibilidad de separar el contenido y la forma tiene una consecuencia muy clara. La retórica no sólo es una ciencia que enseña las reglas y los fundamentos del discurso, para poder construir con corrección gramatical y sintáctica nuestros textos, sino que busca, además, poder convencer al que lee o escucha el discurso de hacer algo concreto, o de despertar en él determinadas pasiones o sentimientos. Cuando Alonso de Cartagena tradujo del latín al castellano, aproximadamente en 1424, el tratado *De Inventione* de Cicerón (también conocido como *Rhetorica Vetus* en esa época), escribió en su *Introducción*, dedicada a Don Duarte, Rey de Portugal, lo siguiente: “*Quien lo presente leyere non cuide que fallará escripto cómo escriba las cosas nin cómo transporte las palabras: ca, aunque dello otros más modernos en tiempo e non de tan alta manera algo escribieron, pero los príncipes de la elocuencia e los precipuos escriptores della en los principales libros no se ocuparon del todo en esto más dieron sus generales doctrinas para argüir e responder, para culpar e defender, e para mover los corazones de los oyentes a saña o a misericordia o a las otras pasiones que en la voluntad humana caben; e donde cada uno saque por su ingenio aquello que entendiere que para en lo que quiere fablar cumple*”. Así pues, la retórica, además de estudiar analíticamente el discurso, es sobre todo una poderosa herramienta para manipular las pasiones y mover el corazón de los hombres en cualquier dirección; por lo tanto, su manejo exige una gran responsabilidad moral. Y esta responsabilidad comienza con el hecho de entender que la retórica no tiene como su finalidad tan sólo el persuadir a la gente, sino el persuadirles *para el bien*, para pensar y obrar con rectitud moral.

Hay que tener muy presente que Alonso de Cartagena, como es el caso de todos los humanistas españoles del Renacimiento, trataba de unificar los valores de la Antigüedad clásica con las enseñanzas cristianas, y reconciliar a los antiguos filósofos paganos con sus modernos lectores cristianos. Por lo tanto, para él, la misión moral de la retórica era no sólo persuadir de algo al lector, sino *mostrarle la verdad*, en un sentido moral y religioso, y esa *verdad* sólo podía ser vista como algo bueno y hermoso. En esto, no resultaba nada difícil poder adaptar las ideas clásicas al pensamiento renacentista cristiano, pues también los antiguos helenos habían considerado equivalentes la belleza formal con la bondad del espíritu, y ambas, con la verdad divina: de ahí que Platón y otros grandes filósofos consideraran que buscar la belleza y buscar la verdad son solamente dos aspectos de la misma búsqueda esencial, que no es otra que la de alcanzar el Bien supremo. El cristianismo, después de los primeros siglos de intolerancia, de radicalismo y de rechazo absoluto a las ideas y enseñanzas del mundo clásico, gradualmente se fue acostumbrando a convivir intelectualmente con el pensamiento –mucho más sofisticado y rico, sin duda– de los grandes filósofos de la Antigüedad, y para el momento en que llegó finalmente el nuevo entusiasmo por la vida, los valores y las ideas de los clásicos, precisamente con el Renacimiento, desde hacía ya bastante tiempo que los pensadores cristianos habían caído en la cuenta de que podían simplemente substituir la noción de “Bien supremo” con el nombre *Dios* e incorporar fluidamente a Platón y Aristóteles en sus propios sistemas de enseñanzas cristianas. El Humanismo renacentista, sin embargo, hizo algo que la Escolástica nunca había hecho, y eso fue recuperar no solamente a los filósofos clásicos, sino también a los literatos, a los poetas, a los dramaturgos, a los fabulistas, a los cronistas e historiadores, y genuinamente tratar de entender en sus propios términos al gran mundo clásico de la Antigüedad

greco-latina. Con ello, desde luego, se absorbió también la noción de la belleza formal como un atributo del Bien supremo, pero no en una manera racional y abstracta, sino en la concreta forma plástica, fluida y armoniosa que tenía en la poesía y el arte de los clásicos.

Entonces, cuando Alonso de Cartagena habla de la unión formal y esencial de la verdad, la bondad y la belleza, esto debe ser entendido tanto como una forma de recuperación de los valores clásicos de la Antigüedad, como una reafirmación de ideas cristianas sobre la búsqueda del camino hacia Dios. En cualquier caso, lo importante es que, en relación a la retórica y a las posibilidades del discurso, si el contenido impone la forma, y si aceptamos que éste es bueno y verdadero, aquella necesariamente tendrá que ser bella.

Así, en un claro rompimiento con las costumbres y reglas aceptadas por el discurso escolástico, Alonso de Cartagena consideró que finalmente no es posible hablar de Dios ni de las virtudes divinas si no se hace en una forma bella y convincente. No se puede decir una gran verdad sin que ésta sea buena, y el consiguiente resultado en el lenguaje, algo bello. Los escolásticos que no sabían apreciar la belleza del lenguaje ni le daban importancia a las formas del discurso descuidaban, entonces, uno de los aspectos fundamentales de la búsqueda de la verdad. Pero, además, hay otra consecuencia todavía más importante para la elaboración de un discurso con pretensiones morales: un orador o un poeta con verdaderas cualidades morales no puede ni mentir ni decir cosas perversas sin que esto altere la forma del discurso y se pierda irremediablemente su belleza. Un mal discurso, en un sentido moral, es también un mal discurso en un sentido estético. Y así como la belleza y bondad naturales de una idea que busca la verdad suelen producir un bello resultado al plasmarse en un lenguaje hermoso y sincero, así también la

fealdad de las ideas mezquinas, mentirosas y deliberadamente incitadoras al odio contra nuestro prójimo suelen producir piezas oratorias extremadamente deformadas, grotescas y de exageración fea y repulsiva.

Otro gran humanista español, contemporáneo y muy amigo de Alonso de Cartagena, fue Fernán Pérez de Guzmán (1376-1460), quien compartió con aquél el amor por la literatura clásica, por la filosofía estoica –Séneca, sobre todo–, y por la historia. A la muerte de Alonso de Cartagena, Pérez de Guzmán le dedicó una famosa *Elegía*, titulada *Coplas a la muerte del Obispo de Burgos*. Fue también tío de otro ilustre humanista del siglo XV, Don Íñigo López de Mendoza, el Marqués de Santillana, y bisabuelo de un gran poeta del siglo XVI, Garcilaso de la Vega. Fernán Pérez de Guzmán fue un apasionado de la filosofía moral, y volcó sus preocupaciones morales en su propia obra como escritor, tanto como poeta como historiador. En su obra poética, sobresalen por su tratamiento moral de sus temas *Loores a los claros varones de España*, con su tratamiento didáctico de la biografía de los hombres ilustres, *Requesta fecha al magnífico Marqués de Santillana*, que como en la *Elegía* a Alonso de Cartagena, también es una declaración de amistad al mismo tiempo que de admiración por el hombre concreto y sus virtudes, *Coplas de vicios e virtudes*, estudio de la moral de la época, y *Que las virtudes son buenas de invocar e malas de platicar*, quizá su trabajo más logrado en el campo de la poesía moral.

Sin embargo, es en su obra como historiador y como prosista donde descansa su bien merecida fama como uno de los grandes nombres del Humanismo español del siglo XV, y como el padre de la prosa castellana moderna. (En efecto, antes de que él la renovara por completo, la prosa en la que estaban escritos los tratados históricos medievales era muy tediosa, llena

de fórmulas ampulosas y enrevesadas, de un estilo fragmentado y confuso, con datos biográficos bastante escuetos, y no seguía un orden narrativo apropiado para entender la historia desde sus causas hasta sus consecuencias; con Pérez de Guzmán, la prosa castellana alcanzó una soltura, precisión, elegancia y fuerza narrativa inimaginables apenas unas pocas décadas antes de él). Su principal obra histórica es *Mar de Historias*, cuyo título tomó prestado del poema *Mare Historiarum* de Giovanni Colonna, aunque para su estilo se inspiró directamente en *De viris illustribus*, de Petrarca. La obra se divide en tres partes, donde narra, en la primera, la vida de ilustres emperadores y reyes de la Antigüedad; en la segunda, la vida de famosos sabios y santos; y en la tercera, llamada *Generaciones y Semblanzas*, se narran las vidas de treinta y cinco hombres ilustres contemporáneos a Pérez de Guzmán, que son los reyes castellanos Enrique III, Juan I y Juan II, y sus principales cortesanos, a muchos de los cuales el autor conoció personalmente e incluso les tuvo como amigos y enemigos personales.

La obra comienza con un prólogo donde Pérez de Guzmán analiza el papel de la Historia como maestra de los hombres –una idea muy renacentista, y muy distinta a la concepción medieval del estudio de la historia como una mera serie de datos abstractos para apoyar los textos religiosos–, como una educadora virtuosa que muestra a quienes la estudian, a través de los ejemplos de los personajes célebres que vivieron en otros tiempos, las consecuencias de los actos de los hombres, tanto de los virtuosos como de los deleznales, y la manera en que unos y otros trajeron prosperidad y gloria, o ruina y decadencia, a su sociedad, de tal manera que hoy se les pueda imitar como ejemplos de excelencia, o evitar por su carácter dañino. Esta idea se conecta naturalmente con la preocupación renacentista por la fama de los hombres, que inmortaliza el recuerdo de los ciudadanos excelentes para que sirvan de

ejemplo e inspiración a las generaciones futuras, y por el honor, cuyo reconocimiento por parte de otros es la justa recompensa a la vida vivida con dignidad y dedicación a la sociedad. Hay que recordar que para los sabios medievales, e incluso para los primeros humanistas, tanto el honor como la fama no eran sino manifestaciones de vanidad y de orgullo fatuo, completamente contrarias a la humildad cristiana; por lo tanto, es interesante cómo ambas cualidades fueron ganando reconocimiento mientras fue madurando el Renacimiento, hasta convertirse en cualidades protagónicas en la vida social del siglo XVI en adelante.

Todavía más interesante, empero, es el énfasis que pone Pérez de Guzmán en indicar la conciencia que tiene sobre su propia responsabilidad como historiador ante los hechos de la Historia, y la obligación que siente de interpretar ésta con justicia y veracidad. Esta declaración es verdaderamente notable porque es completamente moderna para su época, y con toda seguridad, es la primera vez que alguien en España –y una de las primeras veces en Europa– habla con toda claridad de una *interpretación* de la historia, donde ésta no está definida de antemano por su propio carácter de hecho histórico, sino que se encuentra sujeta a las interpretaciones que hacen, para bien o para mal, los historiadores. Por lo tanto, consciente de que su forma de armar su relato puede desvirtuar por completo los hechos mismos que relata para la posteridad, Pérez de Guzmán pone especial cuidado en tratar de analizar los hechos con la mayor imparcialidad posible, usando sólo fuentes verificables, y haciendo notar de antemano al lector cada vez que él mismo no está seguro de la completa veracidad de algún hecho particular que mencione en su historia. Esta búsqueda consciente de la imparcialidad nunca fue un rasgo distintivo ni de los historiadores romanos, ni mucho menos de los medievales, de modo que debe considerarse como una aportación personal

de Pérez de Guzmán relacionada con sus propias preocupaciones éticas. Esto es muy notable, en *Generaciones y Semblanzas*, en el retrato que hace del Condestable Don Álvaro de Luna, enemigo personal del autor, y en buena parte responsable de que Pérez de Guzmán cayera en desgracia en la corte y terminara exiliado, a pesar de lo cual, recibe un trato justo y bastante equilibrado en el perfil biográfico que le dedica el notable humanista.

De hecho, es bastante evidente desde el principio que Pérez de Guzmán nunca trata de herir ninguna reputación ni sembrar dudas sobre los motivos personales de nadie, pues sólo escribió sobre sus contemporáneos cuando éstos ya habían fallecido, y por lo tanto ya no tenían ningunos intereses que defender o que pudieran resultar dañados, y sus vidas y obras, ya terminadas, podían ser vistas y apreciadas objetivamente en toda su extensión. Además, siempre analiza a sus biografiados con gran comprensión, tratando de ser justo con ellos y buscando entender sus motivos para actuar en la forma en que lo hicieron. Al estilo de los historiadores romanos, Pérez de Guzmán da una semblanza completa, donde habla de los hechos concretos que marcaron la vida de cada personaje, pero, por encima de eso, lo que le interesaba realmente era analizar y entender su *carácter moral*. Trataba de exponer la relación entre el carácter personal de cada uno de sus protagonistas con las decisiones que tomaron, y la relación entre estas acciones y las consecuencias que tuvieron para la sociedad de su época. Sus perfiles psicológicos eran muy agudos y perspicaces, y cuando hace alguna reflexión personal de carácter moral o algún juicio sobre el carácter de alguien, siempre lo hace separando con claridad estos comentarios suyos de la narración de los hechos que está relatando, para no imponer su propia opinión sobre las conclusiones que pueda sacar el lector. Lo que le interesaba, después de todo, era que estas historias fueran de provecho, en un sentido moral, para sus lectores, y por eso

evita siempre hacer meros sermones moralistas, y en vez de eso, trata de entender las situaciones y el contexto, evitando los juicios absolutos, y mostrando por qué la gente poderosa, aún sin proponérselo, puede a veces equivocarse sus decisiones y dañar con ello a su pueblo.

Para Pérez de Guzmán, las pasiones eran personales y podían algunas veces ser los motores que movían la acción política de cada persona, pero en cambio, la moral siempre era pública y social, y jamás un mero asunto privado. El carácter personal de los personajes le interesaba bastante, pero sólo en la medida en que tuviera consecuencias directas para sus acciones públicas. Y advierte reiteradamente que a veces las cosas no son tan simples como parecen a primera vista, y que el conocimiento y análisis apropiado de las circunstancias en que se dieron los hechos, puede modificar nuestra percepción de los mismos y mudar nuestros juicios morales sobre una persona. Esta idea, desde luego, es muy moderna y propia del Renacimiento, y dista mucho de la rigidez de los juicios históricos de los cronistas medievales. Y también es moderna, sin duda, la atención que da Pérez de Guzmán a los hechos políticos, económicos o religiosos que afectan el contexto en el que se mueven sus personajes, aunque resulta todavía más moderna la centralidad que tiene el hombre concreto e individual en su relato, y con él, sus pasiones.

Un claro sucesor de Pérez de Guzmán como historiador especializado en las biografías ejemplares es Fernando de Pulgar (1435 o 1436-1493), secretario real de Enrique IV de Castilla y de Isabel I, y Consejero de Estado con los Reyes Católicos, además de cronista real, diplomático, embajador en Roma y París, y preceptor de los príncipes. Sus obras histórico-biográficas más célebres fueron el *Libro de los claros varones de Castilla*, publicado en

Toledo en 1486, que contiene veinticuatro biografías de personajes ilustres de la corte de Enrique IV (entre ellos, Alonso de Cartagena y el Marqués de Santillana), y la *Crónica de los muy altos y esclarecidos Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, que Pulgar escribió en castellano alrededor de 1490, pero que no apareció impresa hasta 1545 en una versión traducida al latín por Antonio de Nebrija, y hasta 1565 en el original castellano. En estas obras, además de su pericia narrativa y su solidez como historiador, Fernando de Pulgar muestra su dedicación a la reflexión moral, en el estilo de Pérez de Guzmán, al considerar detalladamente, en la primera de estas obras, las cualidades morales que hicieron grandes a los personajes que retrata en sus biografías, y en la segunda, las virtudes y cualidades que debe poseer un monarca para poder reinar adecuadamente sobre su pueblo.

Don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana (1398-1458), es indudablemente otro de los grandes nombres del Humanismo español del siglo XV asociado con el espíritu renacentista de la innovación creativa y el afán por extender la cultura y la enseñanza entre el pueblo. Hoy en día se le recuerda principalmente por sus actividades poéticas, tanto como mecenas de jóvenes talentos, como por su propia producción, de altísima calidad e indudable modernidad para su tiempo (fue el primer poeta español en escribir sonetos, y fijó su forma definitiva de catorce versos endecasílabos para el futuro de las letras hispánicas, dando así forma, sin saberlo, a la más característica y duradera contribución poética de todo el Siglo de Oro español). Igualmente famosa ha sido su legendaria biblioteca, que representa la esencia misma del saber renacentista, con su enorme y magnífica colección de textos clásicos, así como su bien nutrida muestra de todos los principales tratados humanistas de su propia época, sobre todo en el área de la filosofía, las ciencias naturales, la política, la filología, y por supuesto, la retórica y la

poesía. En cambio, se recuerda menos su carrera política y militar, y con frecuencia se pasa por alto el hecho de que el Marqués estuvo durante toda su vida inmerso en los debates propios del quehacer político de su tiempo, que tuvo una vida muy activa en la corte, donde fue consejero del rey, y que participó valerosamente en varias batallas comandando con gran mérito a sus tropas.

Esta última parte, la del hombre de armas y de debates políticos que trabaja para el bien de la sociedad, tiene una mayor importancia de la que usualmente se asume para valorar la poesía. En efecto, el Marqués de Santillana es un buen ejemplo de la figura ideal renacentista que conjunta al hombre de acción y al hombre de letras en una sola persona. Es muy claro que en su propia visión, la poesía es deseable y hasta venerable, no solamente porque sea bella y armoniosa, sino principalmente porque es “*una fabulación excelsa de cosas útiles y elevadas*”, como declaraba el propio Marqués en su *Carta a Don Pedro de Portugal*, que le sirvió como una introducción de sus obras, y en donde defiende con pasión el lugar de la poesía como “*un arte que enseña la virtud*” y la superioridad de la vida honesta y honorable sobre la vida incontrolada y dada a los vicios. Es decir, la poesía no es, bajo esta concepción humanista, un simple entretenimiento ocioso o frívolo para estetas desocupados, como pensaban los escolásticos y como siguen pensando todavía hoy muchos teóricos racionalistas y dogmáticos, sino que era, para la visión humanista, la cumbre más alta de la literatura y una fuente de filosofía por derecho propio, ya que muestra las verdades de la vida, reflexiona sobre ellas, y educa moralmente. El Marqués de Santillana ha sido uno de los poetas que más ha tomado en serio esta capacidad de enseñanza moral en toda la historia de la poesía, como lo muestra, sobre todo, su serie de *Proverbios Morales*, en la que pone en forma de verso una línea de

pensamientos sobre la vida buena, y el sentido moral que tiene vivir haciendo el bien, en vez de simplemente vivir, y de saber actuar siguiendo la voz de la conciencia, y no solamente actuar siguiendo las costumbres o la opinión más popular del momento.

Pedro Díaz de Toledo (1425-1499), el Obispo de Málaga, fue el capellán del Marqués de Santillana, a quien le unió una gran amistad, y también fue capellán de los reyes Juan II y Enrique IV de Castilla, así como secretario de Fernando el Católico. Se trata de otro de los sabios salmantinos que, como Alonso de Cartagena, salieron directamente de la Universidad de Salamanca, después de estudiar ahí Teología y Derecho, para empezar a ocupar cargos de importancia en la corte castellana. Una de sus principales aportaciones como escritor humanista fue justamente la de haber glosado los *Proverbios Morales* del Marqués de Santillana, dotándoles de explicaciones detalladas que muestran la profundidad de sus implicaciones y consecuencias, la relación que tienen con las obras de celebrados escritores clásicos, filósofos de la Antigüedad, o los mismos Padres de la Iglesia, y sobre todo, la manera en que la sabiduría moral y el sentido común del Marqués de Santillana estaban en armonía con los principios de los Evangelios. Así, a la elegancia poética de los proverbios originales, Díaz de Toledo agregaba de su propia pluma la erudición y la capacidad didáctica para hacer completamente entendible para cualquier lector la enseñanza moral contenida en los versos.

Otra interesante obra de carácter moral de Pedro Díaz de Toledo es su *Diálogo e razonamiento entre el noble e generoso señor Don Fernando Álvarez de Toledo, Conde de Alba e señor de Valdecorneja, et el doctor Pedro Díaz, oidor e refrendario del Rey nuestro señor et del su consejo e su alcalde mayor de las alcadas*. Bajo este largo título, Díaz de Toledo imaginó

un diálogo en el que él mismo es un personaje (un juego literario ingenioso muy en el espíritu del Humanismo renacentista), discutiendo cuestiones morales fundamentales, como el sentido de la vida y la aceptación noble y sabia de la muerte como liberación de los sufrimientos mundanos, con otro hombre ilustre de la época, el Conde de Alba, aquí convertido igualmente en otro personaje de la obra, lo mismo que el Marqués de Santillana. La premisa de la obra es que, encontrándose el Marqués de Santillana moribundo, el Conde de Alba llama a Pedro Díaz de Toledo para que le consuele y le prepare para una buena muerte, lo que da ocasión a una discusión filosófica entre los personajes, que continúa incluso después del fallecimiento del Marqués, y en donde se consideran los razonamientos filosóficos para aceptar de buen grado la muerte, en un estilo reminiscente del *Fedón* platónico, y en donde se presentan, sobre todo, las ideas clásicas del estoicismo de Séneca.

Un recurso similar es el que utilizó Juan de Lucena (1431-1506 o 1507), en su célebre e influyente diálogo *De vita beata*, escrito en Roma en 1463 para reflexionar sobre la felicidad como fin último de la existencia humana, y sobre si ésta es equivalente a la virtud cuando se trata de la felicidad de la vida buena. En el diálogo, intervienen como personajes Alonso de Cartagena, el poeta Juan de Mena, y de nuevo el Marqués de Santillana, además del propio autor Juan de Lucena, quien fue sacerdote y ocupó cargos importantes al servicio de personajes centrales en la historia del Renacimiento, como el cardenal Enea Silvio Piccolomini, quien luego llegaría a convertirse en el Papa Pío II, y del cual fue secretario en Roma, o los Reyes Católicos, de quienes fue capellán y secretario. Lucena se había educado en Roma, y sus influencias italianas se notan claramente en este diálogo, principalmente a partir de *De humanae vitae felicitate dialogus*, de Bartolomeo Facio, y de *De voluptate*, de Lorenzo Valla. En realidad, estas dos obras italianas son

claramente enemigas una de la otra (Facio escribió su diálogo para refutar al de Valla, quien afirmaba que virtud y felicidad no son incompatibles, y que de hecho el hombre virtuoso tiene ya, precisamente por ser virtuoso, una cierta medida de la felicidad que no puede ser despreciada sin despreciarse la dignidad de lo específicamente humano; Facio, en cambio, insistía en que la felicidad sólo es alcanzable para los bienaventurados que han logrado la salvación en la vida eterna, y que cualquier muestra de supuesta felicidad en la vida terrenal no es sino un espejismo, o aún peor, un acto de frivolidad y una muestra de soberbia contra Dios), pero Lucena toma algo de cada una de ellas, y así modela su propio diálogo siguiendo el elegante estilo de Valla, pero defendiendo las ideas de Facio. En todo caso, la obra de Lucena es profundamente española en sus ejemplos, en sus giros en el hablar de los personajes, y en las circunstancias concretas que retrata, que van desde el humor y los refranes populares hispanos, hasta temas como el de la persecución contra judíos y moros.

El diálogo *De vita beata* fue dedicado por Juan de Lucena a Juan II de Castilla, y desde el primer momento fue presentado como una obra que tiene una enseñanza moral para los lectores, al discutir el papel de la felicidad y el placer en la vida moral de los hombres. En su inicio, se presenta así la situación a tratar: *“Convenieron un día en la sala real todos los primarios de la corte: do se acertaron los tres morales, dignos de inmortal recordación: Alonso de Cartagena Obispo de Burgos: Íñigo López de Mendoza Marqués de Santillana: y Juan de Mena cordobés, mayor cronista del Rey: los cuales distrabados en diversos sermones: de razón en razón venieron en parlamento de la humana condición: maravillándose grandemente: porque pues todos nos estudiamos en conseguir felicidad: ninguno aún la conquirió: jamás vemos los que decimos beatos vevir contentos”*. La animada polémica de

estos tres personajes finalmente termina con una conclusión moral enunciada por el cuarto personaje, que no es otro que el mismo Juan de Lucena, quien afirma que el placer y la virtud son opuestos, y que la verdadera felicidad sólo es alcanzable en la otra vida; no obstante, hay también una cierta dicha terrenal en la virtud, que no es otra que la serenidad estoica. Lo interesante es que esta conclusión es muy de Lucena, pero difícilmente la hubiesen aceptado en la vida real cualquiera de los otros personajes que aparecen en el diálogo. En todo caso, lo importante es que, independientemente de que se siguiera considerando fundamental salvar el alma en la vida eterna, como en la Edad Media, aquí se discute abiertamente la importancia de la felicidad terrenal, otro rasgo muy característico de los nuevos tiempos renacentistas.

Alfonso de Palencia (1423-1492) tuvo una educación inmejorable en términos humanistas, pues fue familiar, protegido y alumno de Alonso de Cartagena, en cuya casa vivió hasta los diecisiete años de edad, perfeccionando sus conocimientos de latín y de retórica clásica, cuando marchó a Florencia para estudiar griego antiguo con un gran amigo de Cartagena, el cardenal Bessarión, uno de los grandes sabios llegados desde Constantinopla y maestro de griego de todos los principales humanistas italianos. También contó como maestro a otro griego ilustre, Jorge de Trebisonda, con quien estudió en Roma, ciudad en la que permaneció hasta los treinta años, edad en la que regresó a España, para trabajar por tres años para el Arzobispo Fonseca en Sevilla. Después entró en la corte, donde fue secretario y cronista real de Enrique IV de Castilla, sucediendo en ese cargo a Juan de Mena, y posteriormente se puso al servicio de la princesa Isabel de Castilla, a quien sirvió por varios años como secretario y embajador, cargo bajo el cual tuvo la delicada tarea de supervisar las negociaciones matrimoniales entre Isabel y Fernando de Aragón. Después de la Guerra de

Sucesión en Castilla, siguió trabajando para los Reyes Católicos como diplomático, embajador, administrador y cronista real hasta 1480, año en que, perdido su protagonismo en la corte, prefirió consagrarse por completo al trabajo de historiador y a escribir sus obras en forma sistemática.

Alfonso de Palencia, como otros humanistas del Renacimiento, fue tanto un hombre de letras como un participante activo en la política de su tiempo, y por lo tanto resulta muy natural que una de sus principales preocupaciones fuera la relación entre la moral y los valores personales de un hombre, y las consecuencias de sus actos y sus decisiones sobre la sociedad en su conjunto. Para él, las necesidades colectivas de la sociedad siempre deberían anteponerse a las necesidades particulares de un individuo, sin importar el alto rango que éste pudiera tener. Además, para Alfonso de Palencia, no bastaba con que un hombre pudiera alcanzar la paz en su conciencia personal, como una medida de su valor moral, sino que era completamente necesario que su vida y sus acciones estuvieran encaminadas a la consecución del bien común. En su visión, un santón ermitaño que sólo se preocupaba por su propia espiritualidad y su búsqueda personal de salvación, desentendiéndose por completo de su comunidad, estaba tan lejos de la verdadera grandeza moral como un hombre que era muy bueno con su familia y amigos, pero se comportaba como un canalla al momento de tener la ocasión de explotar a sus conciudadanos. Es necesario, para que exista un verdadero valor moral, que haya congruencia entre el comportamiento privado y las acciones públicas, y que uno y otras estén encaminados al bien común de toda la sociedad.

Una de sus obras de didáctica moral más representativas es su fábula política *Batalla campal de los perros y los lobos*, de 1457, obra de juventud

que Alfonso de Palencia escribió primero en latín, con un elegante y sonoro lenguaje ciceroniano, y tiempo después reescribió en castellano, en un esfuerzo por dar a conocer su obra a un mayor número de lectores, por su interés en difundir sus ideas para educar a la gente en los valores cívicos fundamentales, y sobre todo, por su interés en lograr que su pensamiento moral alcanzase a los hombres más influyentes de la corte, aquellos que justamente podían ejercer un cambio efectivo en la política del reino. Desde luego, él mismo pensaba que su obra tenía una clara utilidad para alcanzar el bien común. En esta interesante y amena obra, se relata, en forma de fábula con tonos épicos clásicos, la guerra que se desata en el reino de Andalucía entre el pueblo de los lobos y los perros que viven en toda la comarca, ocasionada por la ambición e imprudencia de un fiero lobo, llamado Harpaleo, que desafía la tradición y la jerarquía de los suyos, anteponiendo al bien común su propia ansia de gloria personal, y termina comprometiendo a su rey y a su pueblo en una guerra desigual y fratricida. En esta obra, tanto los perros como los lobos tienen todos nombres clásicos, griegos o latinos, y tienen en su carácter las características nacionales de su procedencia (algunos son castellanos, otros catalanes o andaluces, y otros son portugueses, italianos, franceses o alemanes), y sobre todo, todos ellos hablan con gran elocuencia y con un perfecto manejo de la retórica de los oradores republicanos. La prudencia que muestran algunos es rápidamente ahogada por los discursos implacables que llaman a la venganza y al desagravio, y muy pronto, la guerra se extiende hasta abarcar regiones lejanas, que nada tenían que ver con los primeros sucesos que dieron origen a la tragedia, y corre por igual la sangre de los crueles y temerarios que la de los nobles y virtuosos. La historia, por supuesto, es una metáfora sobre el egoísmo de los señores feudales y las ambiciones de la nobleza, que pueden terminar siendo

una verdadera amenaza para el poder de la monarquía y la estabilidad del reino, sobre todo cuando esa ambición no es confrontada con resolución ni por el rey ni por el pueblo, y se permite que triunfen los designios personales más egoístas por encima del interés de toda la sociedad. Al final, es el pueblo el que sale perdiendo, y los males ocasionados por unos pocos terminan siendo la ruina de todo el reino. La historia pretendía, desde luego, crear una conciencia moral sobre los peligros del egoísmo en la política.

Quizá el más influyente para la posteridad entre todos los humanistas españoles del siglo XV fue Elio Antonio de Nebrija (1441-1522), el famoso autor de la primera gramática del castellano (y la primera de una lengua moderna) y del primer diccionario en español, además de otras obras capitales como su gramática latina y su diccionario de castellano-latín. Nebrija fue filólogo, gramático, astrónomo, historiador, arqueólogo, teólogo, jurista, poeta, y, desde luego, pedagogo y pensador moral. Su *Arte de la Lengua Castellana* (que hoy en día es más conocido con el título de *Gramática Castellana*) apareció en 1492, el mismo año en que culminó la Reconquista, se unificó por primera vez la totalidad del territorio nacional bajo un solo gobierno, y se descubrió América, iniciándose así el camino histórico del Imperio Español; precisamente, en el prólogo de esta obra, Nebrija reconocía y elogiaba la relación evidente entre el éxito histórico de un Imperio y el éxito cultural de su lengua, ya que uno depende necesariamente del otro, y si la lengua necesita la estructura económica y material de la realidad imperial para ser llevada a otras tierras y hasta los confines del mundo, no resulta menos cierto que esa misma realidad imperial necesita igualmente la estructura formal y el soporte del pensamiento que sólo puede dar la lengua propia para poder seguir creciendo y manteniéndose. Nebrija fue uno de los primeros humanistas en Europa en reconocer el poder de la lengua vernácula

y el papel que el futuro podía depararle, y sin duda, fue el que hizo una mayor aportación propia para llevar a la práctica estas ideas. En este sentido, su visión era no menos renacentista, pero sí mucho más moderna, que la de los humanistas italianos que le eran contemporáneos, como Lorenzo Valla o Nicolás Maquiavelo, o los de la generación inmediatamente anterior, como Leonardo Bruni, todos ellos afines a la idea del crecimiento conjunto y necesario de la prosperidad del Imperio y de su lengua, pero todos ellos, igualmente, obsesionados con rescatar al latín como renacida lengua imperial, y en cambio, completamente despectivos con el italiano o con cualquier otra lengua “vulgar”. Nebrija, por su parte, como el resto de los humanistas hispanos (con la obvia excepción de Vives y Ginés de Sepúlveda, latinistas empedernidos y sofisticados que se negaron a escribir en su lengua materna), apostó siempre por el español y su brillante futuro cultural, espiritual y pragmático.

En el ámbito de lo filológico, Nebrija tenía una concepción muy moderna del estudio del lenguaje, queriendo hacer de esta actividad una verdadera ciencia, con su propia metodología y reglas específicas. Desde luego, estaba muy al tanto de los avances logrados en este campo por algunos de sus propios contemporáneos, como Bruni, Valla y Poliziano, y como ellos, quería dejar atrás la artificial separación que habían hecho los escolásticos entre la *res* y el *verbum*, recuperando la noción clásica de la unidad entre la cosa y el lenguaje en que esa cosa es referida, y en consecuencia, la unidad entre la forma y el contenido, ya que una ciencia verdadera del lenguaje necesariamente tendría que estudiar el discurso desde sus aspectos filológicos, gramaticales, dialécticos y retóricos, sin desligarse prejuiciosamente de ninguno de ellos. Es decir, todo estudio serio del lenguaje tendría que ser contextual, tomando en cuenta las circunstancias en

que algo es dicho, y no meramente una relación unidireccional entre una cosa y su nombre, como era entendido por los gramáticos escolásticos, para quienes el sentido del discurso era necesariamente referencial y ontológico.

Para Nebrija, en cambio, el lenguaje era, antes que nada, una realidad histórica ante la que sólo podía haber una comprensión crítica, completa y circunstancial (en vez de acrítica, separada de todo contexto, y esencialista, como era la costumbre de los escolásticos), con un énfasis en el análisis filológico de los términos, a partir de tratar de dar cuenta de todos sus usos posibles –los ejemplos semánticos– que puedan explicar el verdadero sentido de los textos antiguos, así como garantizar, por medio de las reglas de la retórica, la exactitud y elegancia estética de los textos propios.

A diferencia de las verdades abstractas que estudiaban los escolásticos, a Nebrija, y en general a los humanistas, lo que les interesaba eran los ejemplos claros y concretos que daban testimonio de la realidad histórica de una época específica, cuyas circunstancias podían ser entendidas desde el estudio semántico de esos ejemplos en el lenguaje de la época –es decir, en los textos antiguos– para comprender un uso determinado del lenguaje, que a su vez servía como evidencia histórica que permitía a los humanistas un entendimiento correcto y más profundo de las ideas, razonamientos y valores éticos de un periodo histórico particular. La corrección gramatical y la elegancia estética, por ejemplo, no valen sólo como el cumplimiento de una serie de reglas académicas para hablar o escribir bien, como pensaban los escolásticos en la Edad Media y como siguen pensando los racionalistas teóricos hoy en día; para un filólogo y gramático humanista como Nebrija, la misma corrección, elegancia y belleza estética de la lengua eran otros tantos

testimonios históricos de un uso concreto conceptual que representa una forma de entender el mundo y nuestras circunstancias propias en él.

El lenguaje es la base de todo saber, y todo saber es histórico; por lo tanto, sólo se puede entender la historia si entendemos el lenguaje que describe en su forma original los hechos históricos, pero además, entendiendo el papel que juega el mismo lenguaje en nuestra propia comprensión de esos hechos. Esto es algo muy difícil de entender desde una teoría racionalista del mundo, con su propensión al esencialismo abstracto y a las simplificaciones conceptuales que hacen caso omiso de las circunstancias concretas. Pero es en estas circunstancias concretas, y sólo en ellas, en las que puede basarse nuestro entendimiento moral del mundo, y nuestro propio sentido de la justicia, de la felicidad, de la honestidad, de la libertad, de la virtud, y finalmente, del bien y del mal. Sin circunstancias concretas no hay moral que valga. Desafortunadamente para el Humanismo renacentista, y en este caso particular, para los humanistas españoles del siglo XV, al Renacimiento siguió la Modernidad cartesiana y racionalista, que con el paso de los siglos fue tendiendo cada vez más a la negación de los valores humanistas clásicos hasta desembocar otra vez, como un nuevo escolasticismo, en un racionalismo abstracto que antepone el dogma teórico ante cualquier circunstancia concreta, y que llegó a su culminación en el siglo XX, el siglo de oro de las teorías absolutistas, con su carga de infinito desprecio por el pensamiento humanista que valora al hombre individual y a sus circunstancias, en vez de a las fuerzas anónimas y abstractas, y con frecuencia ficticias, que se esconden bajo la mayoría de los conceptos teóricos del racionalismo contemporáneo.

II

Retórica y valores humanistas en los Diálogos de Juan Ginés de Sepúlveda

No tengo esperanza alguna de que albergue virtudes excelsas aquel carácter al que no estimule la gloria, y que soporte con ánimo apaciguado que la fama de sus iguales supere la suya.

Juan Ginés de Sepúlveda
Gonsalus, 22.2

El humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) no fue, precisamente, un producto típico del Renacimiento español del siglo XVI: su apabullante erudición, su enciclopédico conocimiento del mundo clásico, su impecable formación italiana en la alta cultura secular de su época, y su admirable dominio del latín y del griego antiguo, habrían hecho de él un personaje excepcional en cualquier época y lugar. Sin embargo, sin duda se puede afirmar que comparte varios rasgos comunes a los humanistas más destacados del Renacimiento, tanto españoles como italianos, y sobre todo, rasgos específicos del así llamado *humanismo cívico*, que evolucionó en el norte de Italia, y sobre todo en Florencia, entre la segunda mitad del siglo XIV y las últimas décadas del siglo XV¹. Este Humanismo cívico, o *retórico*,

¹ Aunque un buen número de autores han tratado desde siempre al Humanismo renacentista italiano como si éste hubiese sido un único movimiento intelectual de naturaleza más o menos uniforme a lo largo de todo su desarrollo histórico, lo cierto es que varios de los más importantes especialistas en el estudio del Humanismo italiano del Renacimiento han visto, al menos, dos momentos históricos claramente diferenciables en el desarrollo del pensamiento humanista, cada uno con características propias y bien definidas, y que han sido

estaba centrado en la convicción de que el hombre posee una naturaleza perfectible, y que, por medio de la educación esmerada, se podía educar a los hombres en el ejercicio de la virtud, de la inteligencia razonadora, de la nobleza, y de la entereza de ánimo, de modo tal que se hiciera de ellos mejores personas, a un nivel individual, y mejores ciudadanos, a un nivel social; para ello, los humanistas cívicos proponían el ideal de una vida espiritual profunda y reflexiva, pero en permanente interacción con su sociedad y con sus deberes como ciudadanos de una república que unifica los intereses de todos sus integrantes, en una forma de vida equilibrada entre el impulso contemplativo y el activo, inspirada en los ejemplos clásicos de Atenas y Roma. Esta visión, sin duda, fue compartida por Sepúlveda.

Ginés de Sepúlveda, educado en Alcalá y en Bolonia, tenía una formación universitaria rigurosa y adecuada a los métodos de discusión académica propios del sistema escolástico que dominaba en ese entonces el mundo intelectual europeo, que le habían permitido obtener con honores los títulos doctorales en Teología, Filosofía y Derecho. Sin embargo, su interés particular en la Antigüedad clásica, y sobre todo, en el pensamiento filosófico de sus mejores pensadores, le hizo tener un aprecio muy marcado por la belleza y la fuerza expresiva del lenguaje más elevado y ambicioso, tanto en

llamados respectivamente Humanismo *cívico*, o *retórico*, y Humanismo *neoplatónico*. Entre los autores que más claramente han defendido esta distinción se encuentran Ernesto Grassi y Eugenio Garin. Aunque hay estudios detallados sobre las características fundamentales del Humanismo cívico prácticamente a lo largo de toda la obra de ambos autores, son especialmente útiles, de Grassi, *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, 1980 (en su versión castellana, *Retórica como filosofía: La tradición humanista*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2015); y de Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, de 1941 (en su versión castellana, *El Humanismo italiano*, Ed. Ariel, 2012). Para un resumen de las principales características del humanismo cívico, sirve muy bien *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, de Jéssica Sánchez Espillaque, Ed. Fénix, Sevilla, 2009, sobre todo, pp. 113-119.

un sentido estético como de rigor intelectual; es decir, el lenguaje pulido de acuerdo a los preceptos de la retórica clásica.

Ahora bien, de acuerdo a los criterios de rigor académico que dominan hoy en día —criterios, por cierto, muy similares a aquellos que definían la mentalidad escolástica que imperaba en las universidades de ese entonces—, la *retórica* no constituye un saber fundamental para el conocimiento general, ni mucho menos para el conocimiento “científico” en particular. La retórica, de acuerdo a esta estrecha visión academicista, no es otra cosa que un superficial envoltorio de adornos y pulimentos refinados puestos alrededor de un determinado discurso, como algo accesorio, para embellecerle exteriormente, y por lo tanto, su estudio no es sino un saber superfluo, completamente innecesario para entender el contenido esencial del discurso, que no depende, en modo alguno, de sus ornamentos exteriores. Esta imagen de la retórica como algo superficial y accesorio respecto al “verdadero” contenido de un discurso dado, se fundamenta, desde luego, en la noción de que en cualquier tipo de lenguaje, la forma y el contenido son elementos perfectamente separables entre sí, y por lo tanto, el valor del contenido se mantiene independientemente de la forma en que éste sea expresado. Si un discurso tiene *verdadero* contenido, es decir, valores de *verdad* que puedan ser mostrados, argumentados, clasificados, contrastados con evidencia o que sean entendibles por medio de razonamientos, de modo tal que se pueda decidir si sus premisas y conclusiones son verdaderas o falsas, entonces este contenido tiene un valor esencial ya determinado por su propio carácter y naturaleza racional, y esto no cambiará por ninguna variación de las formas posibles que pueda adoptar o bajo las cuales pueda ser presentado. Esta idea ha sido central a todos los discursos y teorías racionalistas a lo largo de la historia, sin importar si se trata de la Escolástica medieval o del discurso

“cientificista” que domina las aspiraciones de rigor teórico que mantiene hoy la academia oficial en todas partes.

Sin embargo, los humanistas del Renacimiento (o, en general, los humanistas de cualquier época desde entonces) vieron las cosas en una forma muy diferente. Para el pensamiento humanista, la *forma* y el *contenido* son inseparables, pues en toda expresión de la creatividad del intelecto humano, su contenido está determinado por la forma concreta que se le ha dado, del mismo modo en que esa forma fue escogida a su vez por virtud del contenido que se quería expresar en ella. Así, por ejemplo, ni el valor ni el *sentido* de un poema están determinados por la mera información específica que nos transmiten los datos concretos que podamos obtener de él —como, digamos, la descripción física del aspecto de una persona, un paisaje o una serie de objetos naturales, o las relaciones que se establecen entre todos estos elementos y una época y un lugar específicos, o la descripción emocional de los sentimientos que todo ello despierta en el poeta, etc.—, sino que están determinados por el efecto estético e intelectual que el poema produce en su unidad semántica; es decir, en la combinación de lo que dice, más el modo en que lo dice (el contenido y la forma, precisamente), y sólo la suma de ambas cosas puede producir para nosotros el sentido (un sentido poético, en este caso) que nos permite justamente entender que estamos ante un poema: si del texto dejamos todos sus datos particulares e informativos (es decir, su contenido), pero suprimimos su forma poética, entonces ni siquiera podríamos reconocer que se trata, en efecto, de un poema, y por lo tanto no podríamos darle ningún valor poético. Lo mismo podría decirse del arte —un cuadro no puede ser separado realmente en su conceptualización, por un lado, y su realización material, por el otro, sin perder cada parte por completo su sentido propio—; o del lenguaje religioso, separando el principio del dogma

de su realización en un ritual concreto, sin anular el sentido de uno y del otro. Los ejemplos pueden ser innumerables, pero el punto común a todos es que *contenido* y *forma* componen una unidad inseparable en su propio sentido particular, y que haciéndose una separación artificial de ambas partes, necesariamente se pierde ese sentido.

En el caso de la filosofía, podemos aplicar claramente el mismo principio, y asumir así que el *contenido* de una obra filosófica no es indiferente ni neutral a la *forma* en que esa obra ha sido escrita. Esto, por supuesto, es algo que los humanistas entendieron muy bien desde el primer momento. A diferencia de los filósofos escolásticos que gobernaban el desarrollo de la filosofía desde sus cátedras universitarias, imaginando que cualquier cuestión que pudiese ser abordada filosóficamente, tendría entonces que someterse forzosamente a la forma obligatoria del tratado escolástico —es decir, a un riguroso método demostrativo, con un orden invariable para exponer antecedentes, enumerar premisas, confrontar argumentos, citar autoridades y finalmente, en base a la consideración del peso de esas autoridades, establecer una conclusión definitiva—, los humanistas tuvieron muy claro, al menos desde el siglo XV, que la reflexión filosófica permitía, e incluso exigía, otras formas expresivas diferentes, y más versátiles, que aquella que representaba el típico tratado escolástico medieval. De ahí, claro, la importancia que adquirió el fomento de la retórica a lo largo del siglo XV, y la proliferación de diálogos filosóficos, como un género que mezclaba el contenido filosófico y la forma literaria, en ese siglo y el siguiente. Este fenómeno cultural, desde luego, es muy propio del Humanismo renacentista, tanto en su vertiente *retórica*, o *cívica*, como en su vertiente *neoplatónica*, y fue característico no solamente del Humanismo en Italia, sino también del de España. Sepúlveda, desde luego, es un ejemplo perfecto de esta tendencia, que ya contaba con un

desarrollo robusto y firme en España al menos desde un siglo antes de la aparición de las obras de Sepúlveda².

Sin duda, es importante tener presente que la filosofía nació, en sus mismos orígenes en el antiguo mundo griego, como un intento por encontrar una respuesta a las preguntas más complejas que podía hacerse el hombre acerca de la naturaleza del universo y su propio lugar en él. La filosofía, por lo tanto, trataba cuestiones importantes, profundas, y auténticamente difíciles, tanto por su peso moral como por su sofisticación intelectual, y por ello, es perfectamente comprensible que los primeros filósofos pensarán que no podían abordar estas complejas cuestiones desde un lenguaje ordinario y vulgar, como el de la lengua cotidiana con la que se habla con la familia, con los amigos, o con los comerciantes en el mercado o los vecinos en la calle, sino que tenían que buscar un nuevo lenguaje, apropiadamente elevado y sofisticado, pero también flexible, que permitiera tratar con rigor y profundidad el tema sobre el que se reflexionaba, y al mismo tiempo, que permitiera igualmente que las palabras fuesen entendidas y asimiladas por la gente, de tal modo que las ideas no terminaran siendo olvidadas en pocos días, sino que fuesen recordadas y perdurasen en el tiempo, tal como correspondía a su importancia. Sin duda, estas consideraciones fueron las que determinaron el camino poético que siguió la filosofía en sus primeros

² Sobre el desarrollo de la retórica y el diálogo filosófico en España en la época inmediatamente anterior a Sepúlveda, se puede consultar *España y la Italia de los humanistas: Primeros ecos*, de Ángel Gómez Moreno (Ed. Gredos, Madrid, 1994); *Humanismo y Renacimiento en España*, de Domingo Ynduráin (Ed. Cátedra, Madrid, 1994); *El diálogo en el Renacimiento español*, de Jesús Gómez (Ed. Aguilar, Madrid, 1988); *Humanismo en el Renacimiento español*, de Joseph Pérez (Ed. Gadir, Madrid, 2013); o mi propio trabajo *La retórica y el arte de fomentar la virtud desde la elocuencia en el discurso de los humanistas hispanos del siglo XV (Disputatio. Boletín de Investigación Filosófica. Vol.1, No.2, pp. 56-76, Diciembre 2012).*

momentos, ya que el lenguaje de la poesía era el más elevado y perfecto que conocían los griegos antiguos, y esa belleza y perfección formal del lenguaje poético se correspondía naturalmente con la importancia y elevada naturaleza de las cuestiones que los primeros filósofos querían tratar en sus reflexiones. Además, el lenguaje de la poesía, con su ritmo y medida característicos ya determinados por el metro en el que se escribían los versos, era indudablemente mucho más fácil de recordar y memorizar que el lenguaje en prosa, haciendo más sencillo el proceso de asimilar y recordar las ideas expuestas por los filósofos para sus eventuales oyentes (o, más tarde, lectores).

Posteriormente, los filósofos comenzaron a experimentar con otras formas y estilos de escritura, y gradualmente la prosa fue abriéndose camino como un medio legítimo de expresión filosófica. Tradicionalmente se asume que fue Anaximandro el primero en escribir filosofía abandonando las medidas estipuladas por el verso para empezar a usar la prosa, en una época todavía dominada por los pensadores milesios: su estilo, aunque considerado extraño en su propia época, terminó por ser adoptado en otras partes de Grecia, e influyó en forma determinante para que la prosa fuese aceptada como un medio válido de reflexión para la filosofía posterior, escrita en la lengua ática clásica, como la de los grandes filósofos atenienses. En Atenas, a partir del siglo V a.C., las formas que adoptaba la filosofía comenzaron a diversificarse, y mientras que los sofistas enseñaban retórica y gramática haciendo verdaderos alardes de ello, Sócrates, en cambio, decidió permanecer toda su vida como un pensador ágrafo, y dedicar sus indagaciones filosóficas exclusivamente a una forma oral de reflexión, sustentada en el diálogo permanente con otros ciudadanos atenienses.

Fue Platón, sin embargo, quien más detalladamente estudió la relación entre *forma* y *contenido* como un problema inherente a la estructura de todo pensamiento escrito, y en obras como *Fedro*, o como su célebre *Carta Séptima*, reflexionó con profundidad acerca de los graves inconvenientes y limitaciones que la escritura imponía al pensamiento, al quedar éste fijado en forma invariable una vez que había sido puesto en forma escrita. El principal temor de Platón, entre varias otras cuestiones problemáticas, era que el pensamiento filosófico, como una reflexión viva, dinámica, que se sostiene en el diálogo con otros, en el interpelar constantemente a un interlocutor, argumentando con él para tratar de determinar la verdad acerca de una cuestión específica, probando diferentes posibilidades, preguntando constantemente, respondiendo, y volviendo a preguntar de nuevo, tratando siempre de alcanzar el mejor entendimiento sobre esa cuestión analizándola desde todos los ángulos posibles —es decir, el método socrático conocido como *mayéutica*, que Platón había aprendido directamente de Sócrates, y que consideraba el fundamento de toda genuina reflexión filosófica—, se viera frenado, paralizado, al ser puesto en una forma escrita, ya que el texto escrito está ya fijado en el papel en una forma definitiva, y no puede ser interpelado por ningún lector, ni puede responder preguntas ni aclarar sus palabras, ni hacer precisiones ni adaptarse a nuevos argumentos, ni replicar a ningún contraargumento, ni ofrecer mayores detalles que aquellos que pensó su autor el día en que escribió el texto. Es decir, el problema que veía Platón es que el texto, al estar escrito y fijo en el papel, y por lo tanto, al ser invariable en su *forma*, no tenía así la capacidad de reflejar la naturaleza viva, dinámica y flexible del pensamiento, y por lo tanto, ofrecía una representación pobre y muy limitada de su *contenido*.

Aunque este problema, en el fondo, es imposible de superar, Platón pudo, al menos, encontrar un modo de atenuar algunos de sus peores efectos. Esto lo logró, básicamente, inventando el género literario del diálogo filosófico. Al poner por escrito una conversación entre dos o más interlocutores que hablan, *filosóficamente* (es decir, en forma ordenada, inteligente, reflexiva, y sobre todo, con el ánimo de llegar al fondo de las cosas para descubrir la verdad en ellas), sobre un problema específico, y reproducir detalladamente las ideas, los argumentos, las preguntas, las respuestas y las objeciones de cada uno de los interlocutores, para así confrontar mejor todas las partes de un problema filosófico visto desde diferentes perspectivas, y establecer, de ese modo, un camino más seguro hacia la *verdad* de las cosas, Platón logró no solamente crear una forma amena e interesante para conectar al lector con la esencia del problema sin confundirlo ni cansarlo con lenguajes innecesariamente abstrusos, o definitivamente fuera de su alcance, sino que, sobre todo, logró mantener al menos la noción de un lenguaje vivo, que refleja la diversidad cambiante del mundo (aunque la meta filosófica de Platón fuera, desde luego, precisamente escapar de esa diversidad y ese cambio constante para poder alcanzar la esencia de las verdades eternas) y que interpreta constantemente la realidad, dotándola de sentido, y creando y consolidando de ese modo esa misma realidad del mundo. En otras palabras, lo que consiguió Platón al desarrollar la *forma* del diálogo escrito como un modo de expresar el *contenido* de sus reflexiones filosóficas, fue el poder reflejar el tipo de inmediatez del pensamiento que sólo la oralidad puede producir, con todas sus contradicciones y puntos oscuros, para ir depurando, a partir de ahí, conceptos y definiciones más puros y más precisos, con base a la argumentación y a la contraposición constante de ideas y afirmaciones enfrentadas, siguiendo precisamente la pauta del método socrático de hacer

filosofía que favorecía el propio Platón; en cambio, el escribir un tratado filosófico —el otro gran género en prosa que desarrollaron los filósofos clásicos— para simplemente exponer aquello que, de entrada, se asume como la *verdad*, sin contraponer sus afirmaciones con ninguna idea o afirmación contraria, es claramente invitar el riesgo de caer rápidamente en el dogmatismo, y de terminar ofreciendo fórmulas rígidas de pensamiento, impermeables a la crítica, y por lo tanto, a la posibilidad de corrección o de depuración que facilitarían una reflexión auténticamente filosófica.

El diálogo filosófico, desde luego, terminó siendo una forma popular, y en general exitosa, de desarrollar y exponer las ideas de los filósofos, y fueron muchos los filósofos griegos y latinos que siguieron el modelo platónico en los siguientes siglos; aunque, sin duda, ninguno de ellos pudo igualar la maestría técnica y la profundidad filosófica del original. Es decir, *independientemente* del valor filosófico e intelectual del pensamiento de Platón y de su influencia histórica, que evidentemente son inmensos, es también un hecho muy claro que Platón fue un gran escritor, y sus *Diálogos* son indudablemente obras literario-filosóficas de enorme sofisticación estilística y de un gran dominio del lenguaje en prosa, que establecieron un nivel de excelencia discursiva que no fue alcanzado ya por ningún otro filósofo de la Antigüedad clásica (ni tampoco, para el caso, por ninguno de los cultivadores renacentistas del género del diálogo filosófico).

Sin embargo, fue más bien el tratado aristotélico —ya sea la obra directa de Aristóteles o los escritos de sus muchos discípulos, seguidores, comentaristas e imitadores— el modelo de escrito filosófico que terminó imponiéndose con el tiempo, y el que más directamente influyó en el tipo de filosofía que comenzó a desarrollarse en la Edad Media cristiana, e incluso, en la islámica.

Aunque, desde luego, también es cierto que la visión religiosa medieval muy poco tiene que ver con la de Aristóteles, y que si la Escolástica hizo suyo el pensamiento aristotélico, esto sólo fue posible por medio de un proceso de enorme distorsión del original, acomodándolo a las exigencias del dogma cristiano —o del mahometano—, y por consiguiente, dando origen a un aristotelismo igualmente dogmatizado. Aquí, una vez más, hay una ineludible correlación entre forma y contenido, y así, en la misma medida en que el *contenido* filosófico del pensamiento aristotélico fue siendo adaptado al dogma religioso, y con ello, inevitablemente distorsionado respecto a su significado original, así también la *forma* de reflexionar filosóficamente de Aristóteles y sus discípulos, tal como puede ser entendida en las obras clásicas aristotélicas, fue dejando paso a una nueva manera de exposición filosófica, típica del escolasticismo, y a un discurso particularmente diferente a cualquier forma de filosofía clásica, griega o latina, ejemplificado sobre todo por la *Disputatio* de los teólogos escolásticos. Este discurso escolástico, con su estilo árido, enrevesado, confuso, insoportablemente artificial, minucioso y repetitivo hasta la exasperación, lleno de términos abstrusos y complejos, de lectura indigesta y agotadora, es lo más contrario y opuesto posible al estilo depurado y elegante de la retórica clásica, y se encuentra muy lejos del espíritu sobrio y claro de Aristóteles, o de cualquiera de sus discípulos. Y, evidentemente, se encuentra en las antípodas de los *Diálogos* platónicos.

El tratado escolástico, como *forma* de expresión filosófica, y el tipo de filosofía que representa, constituían un producto intelectual excesivamente racionalista que se encontraba muy alejado de las inquietudes espirituales, morales o intelectuales del hombre de su época de cara a los problemas de su propio mundo —algo que, de entrada, no se puede afirmar de ninguna de las

filosofías greco-latinas del mundo clásico de la Antigüedad—, y por lo tanto, tiene un inevitable aire de artificialidad en su propia naturaleza, tanto por su estilo de exposición y su lenguaje, como por los problemas que abordaba. De esto estuvieron muy conscientes, precisamente, los humanistas del Renacimiento, quienes hicieron un esfuerzo constante y claro por alejarse cuanto fuera posible de ese estilo de discurso escolástico. Así, resultó muy natural que ese rechazo por las formas discursivas de la Escolástica, en combinación con el amor y dedicación que los humanistas sentían por todo aquello que se relacionara con la Antigüedad clásica, llevara a los humanistas a volver su atención de nuevo hacia el diálogo filosófico clásico, al que juzgaron como el medio idóneo para expresar el pensamiento filosófico de los nuevos tiempos. Sepúlveda, desde luego, tomó parte en este empeño.

I.1 El diálogo filosófico en el Renacimiento.

En términos generales, puede afirmarse que el diálogo filosófico, como un género literario específicamente centrado en la reflexión filosófica, era el vehículo perfecto para expresar los ideales del Humanismo renacentista. El movimiento humanista, después de todo, se caracterizó, antes que por ninguna otra cosa, por su gran flexibilidad intelectual. Sus valores morales, su vocación didáctica, y su compromiso con las virtudes ciudadanas siempre fueron muy claros, lo mismo que su dedicación al modelo civilizatorio de la Antigüedad clásica greco-latina, en la que los humanistas encontraban su principal fuente de inspiración para el cultivo de todos esos valores y virtudes; sin embargo, esto no significa que los humanistas trataran de constituir, a partir de todo lo anterior, un modelo único de expresión formal, o un solo discurso uniforme que comprimiera dogmáticamente todos sus principales

ideas o principios. Más bien, resultó todo lo contrario: los ideales humanistas presuponen el eclecticismo, ya que parten del principio de que cada individuo es responsable de su propia formación virtuosa, y que esta formación se mantiene activa por toda la vida, en un proceso constante de aprendizaje que tiene como eje principal el diálogo con otros, y por lo tanto, la diversidad de puntos de vista. De ahí la importancia que el Humanismo renacentista concedía a la retórica, vista como un instrumento indispensable para pulir y perfeccionar la capacidad de convencimiento que sostiene a un discurso concreto, algo fundamental para cualquiera que cultive el diálogo constante con otros. Así, lejos de querer imponer un “dogma humanista”, los humanistas rechazaron, justamente, todos los dogmas, y mantuvieron en cambio el principio de que un discurso, para ser aceptado, tiene que ser persuasivo, y por lo tanto, es necesario cuidar con esmero su *forma*, ya que de ella depende la aceptación o el entendimiento de su *contenido*, y si uno quiere convencer a otros para que acepten su punto de vista, es indispensable hacer una buena labor de convencimiento, presentando sus argumentos con rigor, con claridad, y con elocuencia. Esta era, precisamente, la función de la retórica (los humanistas del Renacimiento le concedían a la retórica un valor equivalente al que tenían la gramática y la dialéctica, disciplinas, estas dos, favoritas de los escolásticos, ya que cada una cumplía una función específica e igualmente importante para el discurso racional; así, la función de la gramática era *enseñar*, la de la dialéctica era *demostrar*, y la de la retórica era *persuadir*. Así, por ejemplo, un célebre contemporáneo de Sepúlveda, Juan Luis Vives, dividió su obra *De recte ratione dicendi*, dedicada al discurso de

la razón, en tres libros diferentes, uno por cada una de estas disciplinas, explicando su importancia y cometido en la forma dicha³).

Aquí, en este punto concreto, se puede ver de inmediato el enorme contraste de los ideales humanistas con el método escolástico que dominaba la vida intelectual de la Edad Media: el discurso escolástico podía ser riguroso, al menos de acuerdo a la lógica de sus propios argumentos⁴, pero difícilmente puede afirmarse que tuviera claridad, y desde luego, carece por completo de elocuencia. Es muy difícil imaginar que la filosofía de los

³ El tercer libro de esta obra, el dedicado a la retórica, lleva por título *Rethoricae sive de recta ratione dicendi libri III* (1532), y es un pequeño tratado que reflexiona sobre el valor de la retórica como medio de expresión racional y espiritual del pensamiento, a la vez que funciona igualmente como una obra preceptiva sobre el correcto aprendizaje de la retórica como un arte útil para cualquier persona que aspire a tener una buena educación. Vives, desde luego, defiende y representa los valores humanistas de su época con tanta claridad como el mismo Sepúlveda.

⁴ El auténtico rigor de los tratadistas escolásticos es algo debatible, o francamente cuestionable, si se analiza con un poco de atención el contexto general en el que se desarrollaban sus discusiones y reflexiones. Los mismos escolásticos, ciertamente, se consideraban a sí mismos bastante rigurosos, ya que seguían rígidamente una metodología demostrativa racionalista, que no dejaba ningún punto de la exposición al azar ni al capricho subjetivo de las preferencias personales de cada autor, sino que se adhería firmemente a principios bien establecidos, y aceptados por todos, que definían una inequívoca jerarquía de valores, un orden lógico en la exposición de los hechos, y una forma clara de valorar esos hechos (v.g. el recurso constante de las citas de autoridades eclesiásticas, a cuyas opiniones se les concedía un valor inapelable), por lo que el resultado de cualquier discusión o debate, de acuerdo a los mismos principios escolásticos, tenía garantizada su coherencia estructural, o, como diríamos hoy en día, su “objetividad”. Sin embargo, los humanistas renacentistas —y especialmente, los florentinos— siempre acusaron al método escolástico precisamente de falta de rigor, al insistir en su completa falta de perspectiva histórica; su escaso entendimiento del contexto social del mundo clásico; su ignorancia del griego antiguo y su distorsión “bárbara” del latín clásico; su nulo interés por el arte, la literatura, la poesía o la ciencia de los antiguos, y por lo tanto, su incapacidad para conectar nada de eso con su pensamiento general; y su falta de interés en los problemas del mundo real, o en las observaciones empíricas. En general, se puede decir que el pensamiento escolástico tenía rigor, pero un tipo de rigor derivado del cumplimiento servil de sus propias reglas metodológicas, y no lo que hoy en día podríamos considerar un rigor *científico*.

escolásticos pudiese resultar interesante, o siquiera comprensible, para cualquiera que no fuese un especialista en las complejísimas cuestiones que, desde su abstruso lenguaje técnico, ocupaban a los teólogos de la época; en cambio, el ideal humanista insistía en el uso de un lenguaje claro y elegante, que pudiera ser entendido de inmediato por cualquier persona de cierta cultura, aunque no fuese ningún conocedor de las particularidades técnicas del tema en cuestión. La perspicuidad siempre fue una meta del ideario humanista del Renacimiento.

Así, es muy claro que los humanistas buscaban darle una *forma* adecuada y eficiente a sus escritos filosóficos, pero no buscando, como a veces se ha sugerido, una simple manera de agradar al lector, por un mero afán estilístico de embellecer con ornamentos innecesarios sus reflexiones (es decir, la superficial caricatura que suelen hacer los racionalistas a ultranza cuando condenan cualquier preocupación estilística o cualquier deseo de escribir *bien* como algo “trivial”, o “superfluo” para el espíritu “científico”), sino buscando, más bien, el ser convincentes, exponiendo con claridad sus ideas, pero a la vez, en una forma tal que resultasen amenas y atractivas, de modo que el argumento fuese fácilmente entendible, perspicuo, y simultáneamente sofisticado y riguroso. Y el diálogo filosófico, ciertamente, cumplía bien con estos propósitos, y también con algunos otros: además de presentar sus ideas en una forma amena y muy clara, sin descuidar por ello el rigor argumentativo que se espera de un escrito filosófico legítimo, el hacer filosofía en una forma dialogada entre personajes literarios ofrecía también una posibilidad muy real de poder conectar el tema en cuestión con los problemas reales que preocupaban a la gente de la época, al retratar justamente esas preocupaciones junto con las reflexiones de carácter más filosófico e intelectual. Así, por ejemplo, Sepúlveda no se limita a exponer las ideas sobre la guerra que él,

como filósofo, pudiera tener —como habría sucedido inevitablemente si él se hubiera limitado a escribir un tratado como los de los intelectuales escolásticos—, sino que pone sus ideas y sus argumentos en boca de personajes que representan a soldados con una amplia experiencia en la guerra, a comandantes militares que tienen la responsabilidad de dirigir a sus ejércitos en el campo de batalla, a nobles que buscan la gloria personal, a patriotas que buscan el bienestar de sus naciones, o a religiosos preocupados con la salvación de sus almas o con la moralidad cristiana de sus acciones, y luego, desde esos personajes y su visión particular de la guerra, desarrolla en forma verosímil las posiciones y las inquietudes que cada uno de ellos hubiese podido tener realmente respecto a la guerra, reflejando de este modo las preocupaciones particulares de sus probables lectores⁵. Es decir, Sepúlveda no hace lo que hacían invariablemente los escolásticos, que era escribir con el propósito de ser leídos únicamente por otros escolásticos, sino que escribía para ser leído por cualquier persona interesada en el tema en cuestión. Por eso, precisamente, los humanistas favorecieron el diálogo filosófico por encima de otros géneros al momento de poner sus ideas sobre el papel.

Otra razón para preferir el diálogo filosófico por encima de otras formas de escritura filosófica era que el diálogo se prestaba mucho más que otros géneros para desarrollar plenamente su potencial didáctico, al servir sus personajes como una muestra concreta y viva de las virtudes personales que los humanistas deseaban fomentar entre sus lectores. Es decir, los personajes literarios de un diálogo filosófico pueden demostrar constantemente sus cualidades humanas y sus virtudes morales al interactuar con otros

⁵ Aunque también es obvio, claro, que el personaje principal de Sepúlveda en sus diálogos dedicados al tema de la guerra, Demócrates, es un filósofo, y claramente funciona como *alter ego* del propio Sepúlveda.

personajes, ilustrando así su *humanitas* en un modo directo e inmediato, en una manera mucho más efectiva que el mero recurso de definir secamente lo que es la virtud, enumerando sus características, o que el de exhortar al lector a ser virtuoso siguiendo un simple precepto moralista, como solían hacer los escolásticos, o en general, como harían todos los autores racionalistas sin imaginación literaria.

Además, la forma literaria del diálogo, con diferentes personajes defendiendo cada uno sus propias ideas frente a las de los demás, se presta particularmente bien para definir con precisión los matices más sutiles de cada posición, y por lo tanto, para resaltar apropiadamente sus verdaderas ventajas y desventajas. El diálogo filosófico representa, después de todo, el modo más fiel posible de reflejar correctamente la confrontación de visiones opuestas a través de argumentos y contrargumentos sucesivos. Sin embargo, aquí es necesario tener presente que todo esto es muy cierto de los *Diálogos* platónicos originales, pero menos cierto de los diálogos renacentistas que trataban de imitarlos. El diálogo filosófico renacentista, por lo general, carecía por completo de la viveza argumentativa que Platón supo darle a los suyos. Más adelante se verá este punto ilustrado con el ejemplo concreto de los *Diálogos* de Sepúlveda.

La preferencia por el diálogo filosófico, finalmente, obedecía al deseo consciente que sentían los humanistas renacentistas por emular a los clásicos, reproduciendo las formas y estilos de los géneros característicos de la Antigüedad greco-latina con el mismo entusiasmo con que se alimentaban intelectualmente de su contenido. Así, si los antiguos habían valorado tan grandemente al diálogo filosófico como una forma particularmente feliz de hacer filosofía, resultaba bastante natural que los humanistas del

Renacimiento se sintieran inmediatamente tentados a imitar a su admirado modelo también en esto, y por lo tanto, que trataran de resucitar al diálogo filosófico en todo su esplendor literario, precisamente en una época bajo el dominio del estilo seco del racionalismo escolástico.

Aquí, sin embargo, es necesario puntualizar algunas cosas acerca de esa *imitación* que hacían los humanistas renacentistas de las formas literarias de la Antigüedad clásica para tener una noción clara de su auténtico valor intelectual y cultural.

Primero, si los humanistas estaban decididos a emular a los antiguos adoptando su estilo y su vocabulario, y apropiándose de sus géneros, esto no era un simple *imitar por imitar*, sino, muy claramente, una emulación consciente del que para ellos era, sin ninguna duda, el mejor y más perfecto lenguaje en uso en cualquier época. Es decir, los humanistas del Renacimiento no pretendían imitar el estilo antiguo simplemente por ser antiguo, sino por ser el mejor. Además, la calidad superior del lenguaje clásico frente al lenguaje medieval —es decir, la calidad tanto del latín clásico, como lengua, frente al enrevesado latín medieval o a las lenguas romances, como la calidad de los géneros literarios clásicos, con su elegancia y su riqueza expresiva, frente al estilo agobiante y engorroso de la prosa escolástica— era algo que podía ser determinado objetivamente, y no una mera preferencia subjetiva de un grupo de intelectuales elitistas.

Segundo, la adopción que hicieron los humanistas de los géneros, el estilo y el lenguaje de los antiguos no fue tanto una imitación, sino, más bien, una emulación. Es decir, los humanistas no se limitaron a simplemente copiar servilmente lo que habían hecho los escritores antiguos, sino que lo usaron como un modelo de inspiración para desarrollar su propia creatividad,

adaptando esas formas clásicas a su propio espíritu moderno, haciendo suyo ese estilo antiguo, pero a la vez, tratando de superarlo, de llevarlo más lejos, y sobre todo, de usarlo con provecho como un vehículo para expresar las inquietudes modernas frente a los problemas del mundo contemporáneo. Esto es algo que particularmente se puede observar en Sepúlveda: su estilo muy bien podía ser clásicamente ciceroniano, pero su atención está invariablemente puesta en el presente, y cuando habla de la historia, la guerra, la búsqueda de gloria, o incluso de las virtudes aristotélicas, siempre, en forma muy clara, lo hace pensando en la situación de España en su propia época.

Y tercero, cuando los humanistas escogieron el diálogo filosófico como vehículo para exponer sus ideas sobre temas diversos, lo hacían con plena conciencia del valor formal que tenía este género *filosóficamente*. Es decir, no estaban imitando la simple envoltura exterior de un discurso del pasado meramente por cumplir con los preceptos de un canon literario, ni tampoco estaban creando un híbrido artificial entre literatura y filosofía, donde se tomaran algunas ideas filosóficas y luego, por simple imitación de los antiguos, se les agregase una forma literaria o poética para presentarlas en una forma más atractiva o interesante. Lejos de eso, los humanistas estaban realmente convencidos de que la forma del diálogo era la más apropiada para representar adecuadamente las sutilezas de los argumentos en torno a cualquier problema filosófico, y se habían convencido de ello, justamente, estudiando a los clásicos. Así, los humanistas no habían escogido escribir diálogos filosóficos simplemente por querer imitar a los antiguos clásicos, sino más bien había sido al revés: habiendo leído los *Diálogos* de Platón y de otros filósofos del pasado, los humanistas del Renacimiento se habían sentido

tan impresionados, que *entonces* decidieron que era necesario emular a los antiguos, y por eso empezaron a escribir sus propios diálogos.

En cualquier caso, pocos autores renacentistas lograron alcanzar la calidad general de los originales platónicos, a pesar de poder manejar con soltura todos los elementos de calidad formal que establecía el canon clásico. Para entender mejor la razón de ello, y sobre todo, para comprender mejor tanto las fortalezas como las debilidades de la obra de Sepúlveda en comparación de sus modelos clásicos, conviene comenzar por tener claro qué tipo de diálogos son los de Sepúlveda, en relación a los varios modelos diferentes que se fueron desarrollando durante el Renacimiento.

Teniendo en cuenta las diferencias formales de estilo, método, estructura y desarrollo que se pueden notar claramente en los diálogos medievales y renacentistas, así como las diferencias en sus metas didácticas o doctrinales, algunos historiadores han hecho clasificaciones precisas que enumeran las diferentes modalidades de diálogo que florecieron entre los siglos XV y XVII, con sus respectivos periodos de mayor influencia y popularidad. La mayor parte son variedades renacentistas, aunque algunas enlazan ya con el Barroco.

Las formas básicas del diálogo renacentista serían cuatro, de acuerdo a la visión más aceptada hoy⁶, y cada una corresponde a un tipo específico de estilo y forma representado por la obra de un autor clásico. El modelo fundamental, desde luego, es el diálogo platónico, también llamado a veces

⁶ Véase, por ejemplo, el estudio introductorio de J. J. Valverde Abril al *Gonzalo, Diálogo sobre la apetencia de gloria*, en las *Obras Completas* de Sepúlveda, Tomo VI, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2001, p. CXCIV; o las ya mencionadas *España y la Italia de los humanistas: Primeros ecos*, de Ángel Gómez Moreno, y *El diálogo en el Renacimiento español*, de Jesús Gómez.

socrático, o *mayéutico*, que en el Renacimiento tuvo como principales cultivadores a Alberti y Valla, aunque en realidad, a pesar de su indudable influencia en todos los humanistas, fue seguido directamente por pocos autores renacentistas (y quizás ninguno, realmente, en España). La principal característica del modelo del diálogo platónico es que en él, los personajes buscan descubrir la *verdad* sobre alguna cuestión concreta, por lo general, tratando de establecer una correcta definición del concepto en juego, y por lo tanto, la reflexión filosófica queda abierta a los diferentes argumentos que buscan resolver la cuestión tratada.

En contraste con el anterior tipo de diálogo, el diálogo aristotélico, al que algunos autores llaman también *doctrinal*, no parte de la suposición de que sea necesario encontrar un concepto adecuado para definir algo, sino que asume, de entrada, que los conceptos en uso son correctos, y por lo tanto, todo el desarrollo del diálogo se centra simplemente en tratar de clarificar lo más posible cada concepto, analizando todos sus detalles, para alcanzar la máxima perspicuidad posible en el verdadero sentido de esos conceptos. Además de Aristóteles y los filósofos peripatéticos, este es el modelo que usó Cicerón, y también la mayoría de los autores latinos, y el tipo de diálogo más representativo del Renacimiento, ya que fue el modelo que más siguieron los humanistas. A este tipo pertenecen todos los *Diálogos* de Sepúlveda.

Aparte de las dos anteriores, hay otras dos formas de diálogos que usaron los humanistas renacentistas inspirándose en los antiguos: el diálogo *convival*, que sigue el modelo de Jenofonte, y el diálogo *circunstancial*, que popularizó Luciano de Samosata y que luego, a inicios del siglo XVI, recuperó Erasmo precisamente a partir de sus lecturas de Luciano.

Con este contexto general como fondo, es necesario entonces no perder de vista que varias de las limitaciones o de las convenciones estilísticas que muestran los *Diálogos* de Sepúlveda no son particulares de su obra, y por lo tanto algo atribuible a su propia concepción “anticuada” de la filosofía, como han pretendido algunos⁷, sino más bien se trata de las características generales que se pueden apreciar en toda la producción filosófica de esa época. En todo caso, en términos generales, todas las características principales representativas del diálogo humanista en el Renacimiento pueden ser reconocidas fácilmente en la obra de Sepúlveda, y aquellos trazos estilísticos que son muy propios de Sepúlveda, de todos modos siguen estando en consonancia con el espíritu humanista propio de su época.

I.2 Estructura, lenguaje y estilo literario en los *Diálogos* de Sepúlveda.

El lenguaje y el estilo literario que usa Sepúlveda en sus *Diálogos* dependen fundamentalmente de la estructura que sigue, y ésta a su vez se sustenta en la meta filosófica del autor. ¿Cuál es esa meta? Bien, como acabamos de ver, el modelo del diálogo *doctrinal* que sigue Sepúlveda no buscaba indagar, por medio de una confrontación de argumentos filosóficos, cuál podría ser la verdad de las cosas, al estilo del método socrático, sino simplemente pretendía explicar cuidadosamente una verdad que ya se da por establecida desde el primer momento. Es decir, su meta filosófica es estrictamente didáctica, y se limita a exponer en forma clara, ordenada y convincente las ideas filosóficas que Sepúlveda piensa que son correctas, sin

⁷ Por ejemplo, Claudio Finzi, quien considera a Sepúlveda “anclado” en la tradición escolástica, o Anthony Pagden, quien minimiza la contribución de Sepúlveda a la investigación filológica y filosófica que hacían los humanistas de su época, son completamente incapaces de apreciar los rasgos indudablemente modernos de la obra de Sepúlveda. Más adelante se verá esto con mayor detalle.

manifestar en ningún momento ninguna duda intelectual ni moral acerca de la legítima fundamentación de su propia posición. O, en otras palabras, Sepúlveda nunca llega a considerar la posibilidad de estar equivocado, o de que el asunto sea más complejo de lo que le parecía en un primer momento, o de que el fondo de la cuestión lleve a contradicciones insuperables o a zonas grises e indeterminadas, que pudieran conducirle en forma incierta en diferentes direcciones, igualmente probables, y que le pudiesen hacer dudar en algún momento acerca del camino que está siguiendo. Y, puesto que Sepúlveda no duda nunca de sus propias certezas filosóficas, sus obras pueden concentrarse en la simple exposición didáctica de sus argumentos, sin entrar en complicaciones innecesarias.

Así, la estructura de sus diálogos filosóficos es por lo general lineal y sencilla, y se limita a tener un personaje central que sirve como maestro de los otros personajes, a quienes explica detalladamente las ideas que defiende Sepúlveda. Esto, desde luego, tiene limitaciones filosóficas evidentes si se compara con el tipo de reflexiones, más profundas, que expresan otros filósofos al cuestionar los alcances y límites de todo discurso, incluyendo el propio. Igualmente, el estilo didáctico de Sepúlveda queda muy limitado si se pone en comparación con los *Diálogos* platónicos originales, que no siempre pueden, ni quieren, imponer unilateralmente sobre el lector el punto de vista único representado por las ideas defendidas por el autor. Esto refleja, al final, una concepción diferente sobre el modo en que se escribe filosofía.

Para Platón, el proceso de alcanzar la *verdad* era tan importante como el resultado obtenido, no solamente por el mérito pragmático de hacer una buena exposición argumental que ayude a hacer una presentación más convincente y efectiva de las ideas del autor, sino, sobre todo, por el valor que la misma

verdad tiene como meta filosófica: el filósofo, en principio, tiene la obligación moral de hacer todo lo posible por alcanzar la verdad, y eso incluye entonces seguir un método adecuado para no extraviarse él mismo en su camino, cayendo en autoengaños inducidos por mera falta de rigor al confrontar sus ideas con todas las posibles objeciones que se les pudieran poner enfrente. Ese método adecuado, para Platón, era el método mayéutico de su maestro Sócrates, que a través de una serie incesante de preguntas buscaba poner a prueba cualquier definición de una virtud, una idea esencial, una causa, o cualquier otro tema filosófico, confrontándola en forma sistemática contra todas las posibles objeciones que se pudieran presentar contra ella durante el curso de la argumentación, de modo tal que al final, si la definición propuesta hubiese podido sostenerse, se estuviera realmente seguro de que ella era una definición correcta, y por lo tanto, *verdadera*. Sólo así, el filósofo cumplía con la meta filosófica de *alumbrar la verdad*. Este proceso de *alumbramiento de la verdad* es, ni más ni menos, justamente lo que pretende mostrar el diálogo mayéutico desarrollado por Platón.

Sepúlveda, en contraste, asume de entrada que él ya ha alcanzado a comprender la verdad de una situación, y, por lo tanto, su meta como filósofo es simplemente comunicarla a otros en una manera apropiada, presentando sus argumentos en forma clara y rigurosa. Para ello, Sepúlveda se valió por igual tanto del diálogo como del tratado, escogiendo una u otra forma dependiendo de las circunstancias particulares que ofrecía en cada ocasión el tema a tratar, y también, seguramente, el tipo de público que constituirían sus lectores probables. Puesto que Sepúlveda usó ambas formas con soltura, y él mismo no mostró ninguna inclinación evidente en favor de una sobre la otra, cabría preguntar entonces qué, exactamente, le llevaba a decidir el empleo de una u otra forma en cada ocasión. Desde luego, es obvio que cualquier

respuesta a esta interrogante no puede ser sino una especulación, ya que el mismo Sepúlveda no explicó sus razones literarias o filosóficas para inclinarse a veces por los diálogos, y a veces por los tratados. Sin embargo, es fácil suponer que Sepúlveda prefería el diálogo, aunque usase también la forma del tratado. La razón para esta suposición es muy simple: todos los *Diálogos* de Sepúlveda (el *Gonsalus*, el *Theophilus*, y los dos *Demócrates*) fueron obras muy personales, que él escribió por su propia iniciativa, sin que nadie le hubiese pedido hacerlo, y sin ninguna condición formal que cumplir en su desarrollo o en su presentación; en cambio, el resto de sus obras filosóficas –el *De Regno*, el *De ritu nuptiarum et dispensatione*– fueron invariablemente encargos de sus mecenas, con instrucciones precisas sobre los objetivos que las obras deberían asumir, y siempre fueron elaborados siguiendo la forma de tratados. Así, parece muy claro que Sepúlveda escribió todas las obras que asumió por encargo y que tenían un cierto contenido filosófico, en forma de tratados, simplemente porque eso era lo que se esperaba que hiciese; en cambio, cuando tuvo oportunidad de escribir algo sin tener que rendir cuentas ante nadie por sus decisiones, escogió la forma del diálogo, que sin duda él prefería por sentirse más cómodo en ella, o por valorarla más. Es muy probable, entonces, que Sepúlveda expresamente asumiera que la forma literaria del diálogo se prestaba más que la del tratado para desarrollar argumentos filosóficos. Esta idea, desde luego, concuerda plenamente con la esencia del sentir humanista del Renacimiento.

Si Sepúlveda quiso dar la forma de diálogos a sus escritos más personales, y sin duda también los más filosóficos, resulta muy claro que él asumió que este género literario podía brindarle alguna ventaja importante sobre el modelo tradicional escolástico, el tratado, al momento de expresar sus ideas filosóficas. Pero, ¿cuál podría ser, precisamente, esa ventaja?

Como se ha visto, la ventaja fundamental que ofrecía el modelo platónico de diálogo era la de permitir al texto escrito reproducir fielmente el proceso oral mediante el cual, a partir de un intenso intercambio de preguntas y respuestas (un verdadero interrogatorio, en realidad), una persona podía descubrir *la verdad* al confrontar sus opiniones sobre algún tema importante contra las objeciones u observaciones críticas de otros, en un modo tal en el que los argumentos en favor o en contra de alguna idea van cuestionando las nociones más comunes que mantiene la gente sobre algo concreto –una virtud, una creencia fundamental, un supuesto principio universal, o un concepto abstracto de difícil definición–, depurando la idea poco a poco, probando diferentes caminos hasta donde la argumentación racional y el sentido común lo permiten, aceptando y rechazando posibles respuestas, hasta alcanzar la parte más esencial del concepto o de la idea que se están analizando, desechando todas las partes argumentalmente insostenibles, y dejando al final un concepto o una idea realmente depurado de imperfecciones (es decir, de falsedades) que puede aceptarse como *verdadero*. Ese es el camino platónico a la verdad filosófica.

Sepúlveda, en cambio, sigue un camino más expedito para alcanzar la *verdad*, de acuerdo al modelo clásico del diálogo *doctrinal*, a veces también llamado “aristotélico”. Aunque Sepúlveda también utiliza el diálogo como una forma de confrontar argumentos y comparar diferentes ideas y conceptos hasta terminar con una definición precisa y verdadera del asunto tratado, él prácticamente no recurrió, o lo hizo mínimamente, al enfrentamiento de personajes con ideas opuestas, y por lo tanto, no aprovechó la gran ventaja que el género dialógico le brindó a Platón al permitirle desarrollar con mayor contundencia y peso dramático la confrontación de ideas contrapuestas en una discusión en donde un personaje (y por lo tanto, las ideas que ese

personaje defiende) poco a poco va siendo cercado por los argumentos de su contrincante intelectual hasta obligarle a reconocer que la *verdad* sobre el asunto tratado no era como él la había entendido originalmente, sino de una forma diferente, mucho más compleja y profunda. Hacer ver a ese personaje (y por extensión, naturalmente, al lector) toda esa complejidad y esa profundidad escondidas detrás de conceptos supuestamente claros y entendidos por todos, era la misión que Sócrates, como personaje literario de Platón, asumía regularmente en los *Diálogos* platónicos, y desde luego, su enorme habilidad argumentativa y su gran elocuencia filosófica constituyen la base fundamental del mérito de Platón como filósofo y como escritor.

En los *Diálogos* de Sepúlveda, en cambio, hay una cierta arrogancia humanista –que en todo caso, no es particularmente propia de Sepúlveda, sino del espíritu de sus tiempos; es decir, el espíritu del Renacimiento– que presupone que aquél que ha desarrollado una verdadera *humanitas*, una verdadera sabiduría humanista, no tiene que hacer otra cosa que explicar generosamente la *verdad* sobre las cosas del mundo a los que son menos sabios o tienen menos experiencia que él mismo, y que usualmente reconocen de entrada la sabiduría del maestro y solicitan de buen grado sus enseñanzas (enseñanzas que, además, en ningún momento van a cuestionar abiertamente, precisamente porque reconocen la sabiduría superior que posee el maestro). Así, mientras que Sócrates, como personaje central de los *Diálogos* de Platón, se enfrenta en circunstancias variables a diversos interlocutores, algunos de los cuales claramente son abiertamente adversos a las ideas defendidas por Sócrates (en el diálogo *Gorgias*, por ejemplo, el personaje de Calicles no solamente es un digno rival intelectual para Sócrates, sino que combate a éste con una ferocidad realmente memorable), los personajes centrales de los *Diálogos* de Sepúlveda, como Demócrates o Gonzalo, sólo tienen que

explicar con cierto detalle y buenos argumentos las cuestiones tratadas a sus interlocutores, quienes sienten un respeto natural tan claro por ellos, los maestros, que nunca se atreverían a contradecirles en nada. Esto, naturalmente, le resta dramatismo al diálogo, aunque refleja muy bien el sentido jerárquico de los valores que dominaba la mentalidad aristotélica de Sepúlveda.

Pero, entonces, ¿cuál era la ventaja que Sepúlveda encontraba en escribir sus tesis en forma de diálogos, si no estaba interesado en aprovechar las claras posibilidades dramáticas que podía ofrecerle, como escritor, una confrontación abierta entre personajes que son claramente adversarios uno del otro? En parte, la ventaja la ofrece el estilo literario que se puede adoptar en un diálogo, al permitir que los personajes hagan uso de excepcionales dotes oratorias para expresar sus ideas con claridad, precisión y elegancia, pero también con pasión, ingenio y elocuencia virtuosa, que son características, estas últimas, mucho más fáciles de mostrar en un diálogo donde unos personajes hablan con otros, que en un ensayo escrito desde un punto de vista único y, en principio, invariable. En parte, también, se trata de hacer más entretenido, o atractivo, para los lectores la presentación de las ideas desarrolladas, aumentando la amenidad de la lectura con los giros y modulaciones propios del lenguaje directo de una conversación, además de hacer más explícitos los recursos didácticos, ya que suele ser más sencillo –o menos pesado– para los lectores asimilar las ideas que le importan al autor si es uno de los personajes quien las explica a los otros, en vez del autor directamente explicándolas al lector. Y en parte, finalmente, se trata de la capacidad que ofrece un personaje virtuoso de mostrar con sus propias palabras y acciones virtuosas, a manera de ejemplo, en qué consiste esa virtud, en una manera más directa y convincente que la que resultaría si fuese

el mismo autor el encargado de exponer a sus lectores las ventajas morales de ser virtuoso.

Todas estas características se encuentran claramente presentes en los *Diálogos* de Sepúlveda, y conviene observarlas con cierto detenimiento para entender mejor en qué consiste el humanismo defendido y practicado por el pensador cordobés.

La retórica, desde luego, ocupa un papel central en la obra de Sepúlveda, y, sobre todo, en sus diálogos filosóficos. Hay, en ellos, una clara intención de impresionar al lector con su elegante estilo literario, con la pulcritud y perfección de sus frases latinas, y con el contundente uso de una erudición precisa y, por lo general, oportuna. Los personajes de los *Diálogos* de Sepúlveda, sin excepción, hablan notablemente bien, y no solamente por su capacidad para expresar, aclarar, sintetizar o analizar sus propias ideas, o las de otros, sino también porque su lenguaje es elegante, sonoro, bien equilibrado, sin permitirse jamás caer en obviedades, en trivialidades o en arrebatos emocionales, ni mucho menos en el recurso de hacer trampas verbales o intentos por enredar los argumentos de sus rivales, o de meramente ridiculizar las ideas con las que no concuerdan. Todo esto, sin duda, es un reflejo natural del estilo, y por lo tanto del carácter personal, del propio Sepúlveda. Aquí, las virtudes expresivas que defendía el filósofo, como una parte esencial de sus valores humanistas, se trasladan con toda naturalidad a todos los personajes de sus *Diálogos*, quienes muestran, ya desde su forma de hablar y expresarse, las virtudes de la educación humanista que tanto valoraba, y representaba en su propia persona, Sepúlveda. (Todo esto, por otra parte, también crea un inconveniente menor, al poner en entredicho el realismo de la representación de la posición individual que tienen algunos

personajes en el diálogo, al generar una contradicción evidente entre su supuesta falta de una educación superior, y la forma sofisticada en que esos personajes se expresan, que es, desde luego, una sofisticación que sólo podría ser el resultado de, precisamente, una educación superior. Un ejemplo muy claro de esto es Alonso de Guevara, el viejo soldado veterano que habla sobre su experiencia en la guerra en *Demócrates*, cuando declara: “*Soy un hombre sin formación y que apenas he aprendido latín*”⁸, a pesar, claro, de estar hablando, como los otros personajes, en el espléndido latín ciceroniano de Sepúlveda, y de estar dando muestras a lo largo de todo el diálogo de su amplio conocimiento de la historia; otro ejemplo parecido es el del propio protagonista de *Gonzalus*, Gonzalo Fernández de Córdoba, al afirmar: “*Ya que deseáis oírme discutir sobre la gloria y me reclamáis un esfuerzo de tal calibre, sabed que os aprestáis a imponerme una carga injusta en exceso y desacostumbrada a mis hombros; pues esta tarea es propia de aquéllos que profesan los estudios de las letras y la filosofía, no de quien ha pasado su vida en el campamento. ...yo procederé con mi Minerva, que es ruda e inculta*”⁹, cuando es muy claro, en todo momento, que el Gran Capitán, en esta interpretación de Sepúlveda, es un hombre de enorme erudición y gran cultura, que no solamente domina los saberes humanistas y el conocimiento de la Historia, tanto antigua como moderna, sino, además, es por naturaleza todo un filósofo, con una aguda capacidad para la reflexión profunda, muy lejos del típico saber estrictamente pragmático de los militares. Este tipo de incongruencias, claro, se tienen que aceptar simplemente como una

⁸ *Demócrates, o Diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo XV, 6.6, p. 89.

⁹ *Gonzalo, o Diálogo sobre la apetencia de gloria. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo VI, 8.3-9.2, pp. 219-220.

convención literaria, no muy diferente a la de aceptar que hasta los más humildes y plebeyos personajes shakespearianos sean capaces de dar espléndidas muestras de capacidad oratoria constantemente).

Los personajes de los *Diálogos* de Sepúlveda no suelen mostrarse interesados por cuestiones abstractas, ya sean filosóficas o no, sino siempre por problemas reales y concretos, por lo general de índole moral, y con repercusiones claras para la vida de los hombres, tanto socialmente como en un nivel individual. Su dimensión filosófica, por lo tanto, se manifiesta en su capacidad de reflexionar analíticamente acerca de las causas, las relaciones, las consecuencias y las variaciones circunstanciales de esos problemas (problemas como la guerra, la justicia, el deseo de gloria, el gobierno ideal, el fundamento de las leyes, el deber moral y el deber religioso, el conocimiento de la historia, o los límites esenciales entre la civilización y la barbarie), desde una perspectiva pragmática, pero conectada, y fundamentada, por las leyes naturales que unifican toda circunstancia humana en un plano de trascendencia universal. Todo esto, ciertamente, es precisamente lo que enmarca el pensamiento de Sepúlveda dentro de las líneas generales del humanismo retórico mencionado anteriormente.

En general, los *Diálogos* de Sepúlveda siguen un esquema común a muchos diálogos renacentistas, que se puede resumir así: un hombre, reconocido generalmente tanto por su sabiduría como por la virtud moral que ha demostrado a lo largo de su vida, se encuentra con otros personajes quienes, conscientes de su experiencia y virtudes, le piden que les esclarezca alguna cuestión muy concreta, por lo general un problema moral que a ellos personalmente les preocupa –como, por ejemplo, ¿es lícito para un cristiano hacer la guerra y recurrir a la violencia contra otros hombres, a pesar de las

prohibiciones expresadas en el Decálogo, cuando cree que su causa es justa? O ¿es lícito para un cristiano buscar abiertamente la gloria personal? O ¿es lícito para un cristiano el callar lo que sabe o sospecha acerca de actos ilegales cometidos por otros, cuando es requerido por alguna autoridad para brindar información, para no dañar a esas personas?¹⁰ – , y el sabio desmenuza y analiza entonces la cuestión con todo detalle, demostrando, por lo general, que la verdadera virtud no puede ser limitada ni condicionada por criterios demasiado estrechos, que no tomen en cuenta las circunstancias de cada situación. A partir de las reflexiones y explicaciones del sabio, y de las preguntas y, a veces, ocasionales objeciones de sus interlocutores, se va armando el diálogo, que siempre concluye con una demostración contundente e inequívoca sobre la licitud de las acciones referidas, con frecuencia en contra de las opiniones establecidas tradicionalmente. Esta última parte, sin duda, es una clave fundamental para entender la modernidad de Sepúlveda.

En efecto, una de las características más inmediatamente visibles en los *Diálogos* de Sepúlveda es el extenso uso de citas de autoridades y ejemplos históricos muy concretos para apoyar las tesis que defiende el personaje principal (las cuales, claro, corresponden a las ideas defendidas por el propio Sepúlveda), lo cual es algo común a otros diálogos de la época –sobre todo aquellos pertenecientes al género doctrinal–, y heredado, sin duda, de la tendencia de la filosofía escolástica a saturar la discusión de cualquier cuestión con interminables citas de autoridades; sin embargo, con Sepúlveda esta tendencia al recurso constante de citar autoridades del pasado para legitimar las posiciones defendidas no tiene, como suele ser la norma con los

¹⁰ Estos problemas, claro, constituyen las preguntas de partida que sustentan a otros tantos diálogos filosóficos de Sepúlveda, y que son, respectivamente, *Demócrates*, *Gonzalo* y *Teófilo*.

filósofos escolásticos, la finalidad de defender las ideas dominantes de la época, sino, por lo contrario, cuestionarlas. Así, contra la opinión tradicional que mantiene que la guerra es siempre mala, o que es poco virtuoso buscar la gloria personal, o que uno está necesariamente obligado a revelar toda la información que se posea sobre las probables malas acciones de otros cuando las autoridades así lo exijan, Sepúlveda argumenta con habilidad para probar lo contrario, y además refuerza sus afirmaciones con todo tipo de citas y ejemplos históricos que le sirven para cuestionar esas opiniones tradicionales. Aquí, sin duda, la enorme erudición de Sepúlveda juega completamente a su favor –algo que no siempre sucedía con los escolásticos, que con mucha frecuencia terminaban agobiados y extraviados entre su propia acumulación excesiva de citas–, al saber usar sus conocimientos siempre con gran precisión y oportunidad, para reforzar realmente los puntos concretos sobre los que está tratando, en acotaciones pertinentes y siempre centradas en el problema que está en discusión.

Aun así, la incesante acumulación de citas y ejemplos históricos de la que suele echar mano Sepúlveda en sus diálogos filosóficos le pone aparte, en un plano menos logrado literariamente, que la de sus admirados modelos de la Antigüedad clásica, como Platón o Cicerón, cuya prosa y estilo, libres de la necesidad constante de tener que citar figuras de autoridad, se mantiene más puro, elegante y ágil; sin embargo, también le pone aparte, por simple erudición y facilidad para el manejo de conocimientos muy diversos, de la inmensa mayoría de sus contemporáneos, que simplemente no poseían el vastísimo nivel de cultura histórica, literaria y filosófica que caracterizaba a Sepúlveda.

Aquí es importante tener en cuenta otra diferencia fundamental entre Sepúlveda y los pensadores escolásticos obsesionados con citar autoridades en sus tratados: aunque uno y otros podían sentir la misma necesidad de reforzar sus argumentos recurriendo a los ejemplos del pasado, para los filósofos escolásticos no existía más autoridad verdadera que la de los Padres de la Iglesia, Santo Tomás y algunos otros pensadores medievales canonizados, y desde luego, la palabra de Cristo tal como era recogida en los Evangelios; en cambio, Sepúlveda poseía una inmensa erudición bíblica, y por lo tanto podía citar autoridades cristianas o directamente a las Sagradas Escrituras con igual, o mayor, fluidez que la de los escolásticos, pero, además, poseía un gran conocimiento de la Historia, tanto antigua como moderna, adquirido a lo largo de toda una vida de leer con atención a los más grandes historiadores de la Antigüedad, así como un enorme conocimiento de la filosofía, la poesía, la literatura y la mitología clásicas, absorbido por Sepúlveda desde su riguroso conocimiento de las lenguas clásicas, el griego y el latín, y asimilado todo con el rigor característico del mejor Humanismo renacentista. Así, los recursos de los que disponía Sepúlveda al recurrir a los ejemplos del pasado para reforzar sus argumentos filosóficos tenían mucho mayor peso, variedad y riqueza que aquellos que podían ofrecer los teólogos convencionales de la época, por muy sabios que fuesen¹¹.

¹¹ Esto es particularmente claro en el enfrentamiento entre Sepúlveda y Melchor Cano, así como otros teólogos dominicos de la Universidad de Salamanca, cuando los dominicos se pusieron de parte de su hermano de hábito, Bartolomé de las Casas, en los años inmediatamente anteriores al debate en Valladolid, y durante el transcurso de éste, sobre los justos títulos de dominio en el Nuevo Mundo y los derechos naturales de los indios americanos; en ese célebre enfrentamiento, por mucho que lo intentaron los dominicos salmantinos, fueron incapaces de refutar los eruditos ejemplos de Sepúlveda ni de demostrar que hubiese error alguno en sus interpretaciones teológicas. No fue éste, además, el único

Por lo general, en un diálogo filosófico de Sepúlveda, el protagonista es un personaje respetado por los otros, reconocido por su erudición, su experiencia, su sabiduría, y, sobre todo, su virtud moral. Estos personajes protagonistas suelen ser una combinación de dos características muy diferentes, y en cierto modo opuestas, pero que aquí están entrelazadas con gran armonía: por una parte, poseen una gran sabiduría de tipo erudito, derivada de la lectura, la acumulación de conocimientos históricos, y sobre todo, la capacidad de reflexión filosófica que siempre ha distinguido a los sabios de la tradición intelectual en Occidente; por otra parte, acumulan igualmente una gran experiencia práctica en su hacer en el mundo, pues son indudablemente hombres de acción, que jamás han dejado de lado su responsabilidad ni su deber para con su patria. Estos personajes son, en otras palabras, un perfecto ejemplo del ideal humanista que combina las respectivas virtudes de la vida activa y la vida contemplativa en una única formación moral, la *humanitas*, que caracteriza al ciudadano ideal de la República soñada y defendida por el Humanismo retórico renacentista. En el *Gonzalo*, el protagonista es Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, personaje histórico que para Sepúlveda representaba no solamente el valor, la gloria y la prudencia del buen militar profesional, sino, además, la virtud clásica del hombre dedicado a servir a una causa noble, que, en este caso, es el amor a la patria hispana, y en particular, a la patria cordobesa, un sentimiento que para el cordobés Sepúlveda, sin duda, resulta altamente significativo. En los dos diálogos dedicados a la guerra justa, conocidos como *Demócrates Primus* y *Demócrates Secundus*, el protagonista es el griego Demócrates, un filósofo (Sepúlveda lo hace griego precisamente como un

caso en que Sepúlveda demostró la superioridad de su erudición humanista frente a las pretensiones de los teólogos escolásticos.

homenaje a la filosofía clásica) dedicado igualmente a la diplomacia, y que en otro tiempo ha seguido igualmente la carrera de las armas, y por lo tanto, un hombre que puede reflexionar filosóficamente sobre la guerra, no como una abstracción ni como una simple teoría, sino como algo que ha experimentado vivencialmente¹². Teófilo, el protagonista del diálogo del mismo nombre, no es precisamente una excepción a este ideal de personajes que combinan adecuadamente la vida activa y la contemplativa, pero, puesto que Sepúlveda no ofrece mayores datos sobre su historia o antecedentes, no es posible tampoco incluirlo en esta tendencia ideal, tan claramente señalada en los dos casos anteriores, con los soldados-filósofos representados por Gonzalo y Demócrates.

Estos protagonistas de los *Diálogos* sepulvedanos, por lo tanto, son hombres virtuosos, con un carácter moral incuestionable, y además son eruditos y cultos, y, simultáneamente, experimentados en lidiar con los problemas del mundo y de la vida. Sus dotes naturales les permiten combinar perfectamente las virtudes de la vida contemplativa, como la cultura y conocimientos adquiridos por medio del estudio, y sobre todo, la capacidad para la reflexión profunda sobre los problemas espirituales o intelectuales, con aquellas virtudes propias de la vida activa, como el carácter y la disciplina para dirigir ejércitos y empresas militares, o ejercer la diplomacia necesaria para llegar a acuerdos y pactos políticos con hombres que bien pueden tener ideas muy diferentes a las propias, o la capacidad de administrar bienes y recursos con inteligencia y sensatez, previendo siempre las posibles

¹² Aquí conviene recordar que, aunque, a diferencia de sus personajes, Sepúlveda nunca fue soldado ni tuvo relación alguna con la carrera militar, en cambio sí experimentó vivencialmente la guerra en su propia vida, al haber sufrido directamente el horror del asedio y saqueo de Roma en 1527, cuando Sepúlveda vivía ahí.

consecuencias de las acciones propias. Son, además, patriotas, claramente comprometidos con el bien común y con el servicio a la patria, a sus ciudadanos, y a su propio sentido histórico de un deber ético por buscar siempre el bienestar general para el reino, no solamente en un nivel inmediato, sino a largo plazo, pensando también en tiempos y generaciones futuros. Además, puesto que también tienen una generosidad natural, y buenas dotes como maestros, tienen la inclinación de enseñar a otros, y por lo tanto, hacen un esfuerzo real y muy honesto por explicar convincentemente sus ideas y las razones concretas por las cuales defienden esas ideas, en vez de simplemente limitarse a exponer una doctrina rígidamente, como era común entre tantos pensadores escolásticos (o, para el caso, entre tantos ideólogos de épocas posteriores); esto, desde luego, es precisamente lo que constituye el eje del diálogo, ya que las explicaciones detalladas que ofrecen los protagonistas ocupan siempre la mayor parte de las obras filosóficas de Sepúlveda.

Aunque una parte considerable de dichas explicaciones la ocupan los innumerables ejemplos históricos a los que recurre Sepúlveda para ilustrar sus argumentos, es necesario no perder de vista el hecho de que Sepúlveda, de cualquier manera, sigue construyendo, en cada caso, una verdadera argumentación, y no meramente acumulando citas de autoridades, al modo de los malos escolásticos. Para Sepúlveda, lo importante siempre fue el presentar argumentos convincentes, que pudiesen sostenerse por su propio peso, siguiendo una dialéctica demostrativa claramente pensada desde un rigor aristotélico, aunque con el añadido de la retórica ciceroniana, más acorde con el refinamiento estilístico del latín clásico, tan del gusto de los humanistas renacentistas. El uso frecuente de citas, o de ejemplos históricos, en Sepúlveda, no tiene en ningún momento la función de *demostrar* un punto

—es decir, sus citas no pretenden apelar a ningún argumento de autoridad, al modo escolástico, ni pretenden tampoco que si una opinión fue expresada por alguna figura relevante del pasado, religiosa o no, entonces esa opinión tenga que ser necesariamente correcta, aun si esa opinión es precisamente la que quiere defender Sepúlveda—, sino que, más bien, sus citas sirven a manera de contraejemplos ante las citas manejadas tradicionalmente, para demostrar que no es verdad que las autoridades morales o intelectuales del pasado defendiesen invariablemente tal o cual posición, sino que bien podían haber manejado otras diferentes; el punto a debatir, sin embargo, sigue estando en necesidad de ser demostrado o refutado argumentalmente. Así, por ejemplo, cuando en los *Diálogos de Demócrates* aparece la cuestión sobre si la guerra es prohibida por el Decálogo, o expresamente denunciada por Cristo o por los Padres de la Iglesia, y ante los numerosos ejemplos en esta dirección, Sepúlveda, a su vez, recurre a su propio conocimiento de las Sagradas Escrituras para proporcionar numerosos ejemplos y citas en la dirección contraria, señalando las ocasiones en que Cristo, los Apóstoles o los patriarcas del Viejo Testamento aprueban claramente el recurso de la guerra, ya sea de palabra o con sus acciones, para dejar en claro que no hay un rechazo definitivo e inequívoco en la religión cristiana a la acción guerrera; sin embargo, esto todavía no demuestra la legitimidad de la guerra, ni las condiciones en que esta legitimidad podría efectivamente sostenerse, y por lo tanto, Sepúlveda construye sus argumentos con independencia a las citas y ejemplos históricos que ha ofrecido antes, cuya única razón de ser ha sido la de probar que las citas en la dirección opuesta no tienen un carácter definitivo. Esta es, en general, la manera en que Sepúlveda usa las citas y los ejemplos históricos del pasado para reforzar sus argumentos: las citas están ahí para probar un punto —justamente, que las citas de autoridades no son definitivas,

porque siempre se pueden citar ejemplos en la dirección contraria—, pero no para sustituir a los verdaderos argumentos filosóficos al debatir una cuestión compleja. En esto, Sepúlveda resulta un pensador claramente moderno (o al revés, claramente influenciado por los valores filosóficos de la Antigüedad clásica; pero, en todo caso, de ningún modo *medieval*).

También el lenguaje de Sepúlveda, en relación a su estilo literario, se aleja por completo del modelo medieval-escolástico. Principalmente, desde luego, por lo ya mencionado antes, acerca de que su elegancia, sonoridad, elocuencia, precisión, claridad, y, en general, su gran calidad literaria, se encuentran en el extremo opuesto a la pesadez tediosa e indigesta de la forma escolástica de escribir; sin embargo, no solamente es eso, sino que hay también fuertes diferencias conceptuales frente al lenguaje escolástico desde la misma concepción sepulvedana de la necesidad de adoptar un *estilo literario*, idea que, desde luego, no existe en los pensadores escolásticos. Esta conciencia del estilo propio se fundamenta, sin duda, en el aprecio de Sepúlveda por la retórica clásica y sus principios generales, y por su deseo de ser convincente, no solamente desde la dimensión intelectual de sus argumentaciones, como pretendían serlo los escolásticos, sino también desde una dimensión emocional que sabe combinar apropiadamente los valores morales con los estéticos precisamente para lograr un efecto emocional en los lectores. Para Sepúlveda, como, en general, para los humanistas, existía una clara relación entre la belleza de la forma y su contenido moral.

Esta relación ha quedado definida ya, en este escrito, por lo dicho anteriormente acerca del carácter inseparable de la *forma* y el *contenido* de toda obra artística o intelectual, y se puede resumir, en el caso de los diálogos filosóficos de los humanistas, con la idea de que la virtud moral solamente

puede ser mostrada en una forma apropiadamente bella, que le haga justicia al hacerla evidente a través de un lenguaje elevado y sensible, del mismo modo en que un lenguaje genuinamente hermoso o elevado necesariamente muestra las virtudes del espíritu de quien lo compuso. Así, la elegancia literaria del lenguaje no era para Sepúlveda una simple cuestión de satisfacer un orgullo personal de autor que sabe, y puede, escribir muy bien, sino que, además de lo anterior, era, sobre todo, una cuestión de carácter moral, ya que esa misma elegancia del lenguaje está mostrando objetivamente una auténtica virtud, tanto del autor que escribe el texto, como del personaje en el diálogo que así habla ante sus semejantes. Si el lenguaje no fuese elevado ni tuviese una auténtica calidad expresiva, el impacto de las ideas expresadas a través de él nunca podría calar en el ánimo de los lectores con la misma fuerza con que lo hace un texto bien escrito.

Otro aspecto decisivo del lenguaje que caracteriza a los *Diálogos* de Sepúlveda es su fidelidad al espíritu literario de la Antigüedad clásica, que se expresa en su obra en varias maneras diferentes. Para empezar, y en un modo realmente muy significativo, su obra entera está escrita completamente en latín.

El uso sistemático del latín por parte de los humanistas, en oposición al uso de las respectivas lenguas nacionales, es uno de los puntos concretos que marcan una diferencia clara e inmediata entre el Renacimiento español y el italiano: mientras que los humanistas florentinos, y en general, italianos, mantuvieron invariablemente una fidelidad incuestionable al latín de la Antigüedad clásica como el vehículo necesario e ineludible para transmitir los valores esenciales de la civilización clásica, los humanistas castellanos, y en general, hispanos, apostaron decididamente por la lengua del pueblo, el

castellano, como un medio adecuado y deseable para poder reproducir los grandes valores morales e intelectuales del pensamiento clásico. En general, no resulta excesivo afirmar que la consolidación del Humanismo español como una realidad cultural que marca la transición de la mentalidad medieval a la moderna, está ineludiblemente ligada a la consolidación del castellano como la lengua que hizo posible esa realidad cultural, con su culminación en la riqueza inigualable del Siglo de Oro. Además, en el caso español, el impulso a la lengua nacional no solamente fue una preocupación vital para los humanistas, sino, a la par de lo anterior, una auténtica política de Estado, claramente fomentada por los Reyes Católicos y sus sucesores, y anteriormente a ellos, por Juan II de Castilla, e incluso, remontándonos todavía más en el tiempo, por el mismo Alfonso X *El Sabio*. Así pues, en esta cuestión coincidieron las políticas institucionales que veían en el fomento del uso de la lengua vernácula una serie de indiscutibles ventajas administrativas que a su vez favorecían el proyecto de la consolidación nacional de la monarquía, con el propio proyecto de los humanistas de educar en su lengua natural a la gente para imbuirle los valores morales y culturales de la *humanitas* clásica.

Sepúlveda, sin embargo, se mantuvo al margen de este esfuerzo hispánico en favor de la lengua nacional, y, de entre los grandes humanistas españoles del Renacimiento, fue prácticamente el único, junto con Juan Luis Vives, que decidió escribir la totalidad de su obra exclusivamente en latín: lo común, en cambio, fue que los humanistas hispanos escribiesen sus obras en ambas lenguas, es decir, que algunas las escribiesen en latín y otras en castellano, dependiendo del público al que iban dirigidas, o bien, que los mismos humanistas se encargasen de hacer la traducción de las obras que habían escrito originalmente en latín a la lengua vernácula, para asegurarse de que

también pudiesen ser leídas por el numeroso público lector que no entendía el latín; también hubo casos, aunque menos frecuentes, en que los humanistas hicieron sus traducciones en la dirección inversa, habiendo escrito alguna obra, generalmente más ligera, primero en lengua vernácula, y ante su aceptación y popularidad, o ante la solicitud de algún mecenas importante, sobre todo si era eclesiástico, decidieron hacer su traducción al latín, para que pudiera ser leída también por las personas notables más allá de las fronteras de los reinos hispánicos; y también hubo, en fin, algunos humanistas que desde el primer momento decidieron escribir siempre en lengua vernácula, a pesar de leer ellos a los clásicos en su latín original. Sepúlveda, por lo tanto, resulta una verdadera excepción para el modelo más común de intelectual humanista que trabajaba en España en esa época, al preferir sin ningún titubeo el latín por encima de la lengua vernácula nacional (a pesar, además, de ser Sepúlveda un nacionalista y patriota español muy decidido). Con toda seguridad, la razón de esta posición de Sepúlveda se encuentra en su educación italiana en Bolonia, y a los innumerables puntos de contacto que mantuvo durante toda su vida con el pensamiento humanista italiano y sus ideas concretas sobre el valor intrínseco del latín como vehículo de transmisión del ideal de la civilización clásica¹³. Sepúlveda, por otra parte,

¹³ Desde luego, también resulta igualmente significativo que los humanistas italianos más decididamente a favor de mantener el latín como lengua obligatoria para la transmisión de los valores civilizatorios de la Antigüedad clásica, como Lorenzo Valla o Leonardo Bruni, tuviesen como un sueño utópico la restitución, ni más ni menos, del viejo Imperio Romano, consolidado ahora bajo la Roma de los Papas, mientras que no pocos de los humanistas españoles contemporáneos a ellos, como Antonio de Nebrija, o el propio Sepúlveda, tuviesen igualmente como modelo al antiguo Imperio Romano, con todo y su noción de una lengua imperial que es sinónimo de civilización, pero solamente como una guía oportuna y beneficiosa para aquello que realmente les importaba, que era la realidad concreta del nuevo Imperio Español. Así, los humanistas hispanos no se limitaban, como los italianos, a soñar nostálgicamente con un Imperio del pasado, sino que realmente vivían en un Imperio del presente, y este hecho influyó decididamente en su visión del papel que debe jugar la lengua

nunca se opuso a que sus obras fuesen traducidas al castellano, y, de hecho, colaboró de buen grado con sus traductores cuando se presentó la ocasión de ello¹⁴.

En cuanto al estilo concreto de la prosa latina de Sepúlveda, ya se ha hecho notar antes su elegancia, su sonoridad, su elocuencia, y en general, su refinamiento y perfección técnica: tales características corresponden, desde luego, al latín clásico que más admiraba Sepúlveda, el así llamado latín *ciceroniano*, por tomar como su modelo el lenguaje y el estilo característicos de Cicerón. Sin embargo, dentro del movimiento general del *ciceronismo* de los humanistas del Renacimiento sigue habiendo diferentes tendencias y posiciones que es necesario distinguir correctamente antes de analizar la posición del propio Sepúlveda, para poder evaluar ésta apropiadamente en su contexto particular.

Esencialmente, todos los humanistas del Renacimiento, tanto en Italia como en España como en el resto de Europa, estuvieron de acuerdo en el gran valor y calidad que todos veían en la obra de Marco Tulio Cicerón, y por lo tanto, también estuvieron de acuerdo en la indiscutible conveniencia de imitar conscientemente su estilo literario, tomándolo unánimemente como el mejor modelo posible para el discurso humanista que habría de dominar en los

nacional en la consolidación del Estado. A este respecto resulta muy interesante contrastar la posición, precisamente, de Nebrija y Sepúlveda. Esto, sin embargo, quedará para otra ocasión, en aras de no salirnos por completo del tema tratado aquí, que es el valor humanista de los diálogos filosóficos de Sepúlveda.

¹⁴ El ejemplo obvio es la traducción del diálogo más famoso de Sepúlveda, *Demócrates*, que Antonio Barba realizó por encargo del Cardenal Francisco de Quiñones pocos años después de aparecer la obra original, de 1534 (la versión castellana de Barba se publicó en Sevilla en 1541), y para la cual, Barba contó con la ayuda de Sepúlveda, a quien consultó con frecuencia, tal como el propio traductor explica en el prólogo de su versión traducida.

nuevos tiempos, para dejar atrás, en forma definitiva, el pasado medieval. Sin embargo, si para la mayoría de los humanistas Cicerón era, en efecto, el *mejor* modelo posible, para otros, en cambio, resultaba el *único* modelo posible. Es decir, mientras que para la mayoría de los humanistas resultaba claro que Cicerón era el más grande prosista de la Antigüedad, y por lo tanto, el mejor modelo posible para tratar de emular su estilo literario, de todos modos seguían teniendo una alta estima por otros grandes maestros de la escritura clásica, como Quintiliano, Séneca, Horacio o Virgilio, y gustosamente seguían también sus enseñanzas estilísticas y retóricas, combinándolas con el ejemplo ciceroniano, aun si siempre se reconocía la primacía de éste; pero, en cambio, había también una corriente humanista de un *ciceronismo* mucho más radical, que juzgaba por completo inaceptable utilizar ningún otro ejemplo, ni estilo, ni espíritu literario, que no fuesen estrictamente los de Cicerón. La polémica sobre esta cuestión que se desató entre los humanistas que seguían a Cicerón como modelo literario principal, pero también aceptaban el estilo de otros autores clásicos, es decir, los conocidos como ciceronianos *eclécticos*, frente a aquellos que exigían una fidelidad exclusiva al modelo de Cicerón, sin mezclarlo con ninguna otra influencia, los llamados ciceronianos *puristas*, dominó en general el debate humanista sobre el uso de la retórica desde la segunda mitad del siglo XV hasta mediados del siglo XVI¹⁵. En esta cuestión, Sepúlveda tomó partido decididamente por el

¹⁵ Desde luego, en este debate, lo que sobresale son más bien las polémicas que sostuvieron varios humanistas ciceronianos en forma particular, sobre todo en la forma de intercambios epistolares, donde defendían decididamente sus propias concepciones sobre el modelo ciceroniano; entre otras, destacan las confrontaciones entre Lorenzo Valla, ecléctico, con Poggio Bracciolini, puro; entre Angelo Poliziano, ecléctico, contra Gasparino da Barzizza, Guarino da Verona y, sobre todo, Paolo Cortesi, todos ellos ciceronianos puros; entre Giovanni Pico della Mirandola, ecléctico, contra Pietro Bembo, puro; etc. Erasmo de Rotterdam también participó en la polémica, del lado de los eclécticos, y escribió su conocida

eclecticismo, ya que, aunque evidentemente Cicerón es su modelo principal y su mayor influencia, también es claramente reconocible (de hecho, el propio Sepúlveda llega a mencionarlo en algunas de sus cartas) la influencia de Quintiliano, Séneca, Horacio, Plutarco, y varios más.

Otro aspecto del *ciceronismo* que generó debates entre los humanistas sobre la pureza de la forma, es la cuestión del lenguaje *puro* contra un lenguaje “contaminado”: aquí, la idea de pureza se asociaba con el uso de un estilo, giros retóricos, expresiones, frases, y sobre todo, de un vocabulario, que fuesen estrictamente aquellos usados realmente por Cicerón en sus obras, sin ningún tipo de agregados posteriores; la “contaminación”, por consiguiente, era representada por cualquier término o giro estilístico que hubiese sido agregado con posterioridad al latín de Cicerón. Puesto que entre la época de Cicerón y la época de los humanistas que discutían sobre la pureza de su lenguaje habían transcurrido dieciséis largos siglos, es fácil de ver que la exigencia de aquellos en mantener la lengua latina en un estado de completa pureza ciceroniana, congelada para siempre en la perfección gramatical del siglo I antes de Cristo, equivalía a negar toda la evolución posterior del latín, es decir, toda la historia lingüística del latín medieval y escolástico, y toda adaptación a los tiempos modernos, a la propia actualidad de la época de los mismos humanistas. Esta discusión, en buena medida, es otra variante más de las viejas polémicas humanistas acerca de la defensa de la pureza del latín clásico frente a las alteraciones o simplificaciones del latín medieval, que los puristas invariablemente calificaban de “anacronismos”, y que con frecuencia resultaba en agrias disputas al momento de emprender

obra *Ciceronianus* (1528) para burlarse de los ciceronianos puros, a quienes consideraba simplemente serviles.

traducciones de textos antiguos, o adoptar principios rectores para la nueva retórica, o discutir una posible teoría general de la traducción, como quedó reflejado, por ejemplo, en la conocida disputa entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni, a principios del siglo XV, con motivo de la traducción al latín de los textos aristotélicos. En esta cuestión, Sepúlveda de nuevo adoptó una posición moderna, ecléctica, contraria al purismo intransigente, y favorable, en cambio, a escribir siempre teniendo en cuenta, antes que nada, al lector contemporáneo, y a las necesidades expresivas que aparecían en el latín moderno, en pleno contacto con el mundo del siglo XVI, por mucho que su inspiración directa viniese del mundo clásico y de un universo concreto desaparecido muchos siglos atrás.

Por todo ello, el famoso *ciceronismo* de Sepúlveda debe ser entendido en su doble papel de lealtad a su modelo clásico, pero también a su propia época. Es decir, Sepúlveda emuló directamente el estilo de Cicerón, adoptando deliberadamente su forma general y muchas de sus expresiones y particularidades concretas, sobre todo, tratando claramente de alcanzar su elegancia característica; sin embargo, en ningún momento se limitó a usar exclusivamente el vocabulario propio de Cicerón, ni rechazó las expresiones o los términos propios del latín renacentista. Quizás la mejor manera de definir la relación de Sepúlveda con su modelo ciceroniano sea a través de una idea expresada por otro de sus maestros de la Antigüedad clásica, Quintiliano, quien, hablando precisamente de la necesidad de emular a Cicerón, hacía la siguiente diferenciación: la *imitatio* es copiar la forma de una obra que otro ha creado antes; la *aemulatio*, en cambio, es agregar a esa imitación el genio y la personalidad propios de cada nuevo autor, de tal modo que no se quede nunca en una simple copia, sino en una nueva *originalidad* que ha hecho suyo lo copiado, pero agregándole el espíritu y el intelecto

personal del nuevo creador. El valor de la *emulación* es que toma la imitación de un estilo como su punto de partida, pero no se deja limitar, ni mucho menos encadenar, por él, sino que lo trasciende, apoyándose en su modelo solamente lo necesario para crear algo sólido, pero también claramente nuevo y diferente. Esto es precisamente lo que logró hacer Sepúlveda al adoptar como propio el estilo ciceroniano.

Con toda seguridad, el principal problema que enfrentó Sepúlveda al adoptar el estilo y el lenguaje característicos de Cicerón fue el de lograr un equilibrio aceptable entre la *forma* expresiva, que corresponde a las imágenes del elegante paganismo politeísta de la Antigüedad clásica, y el *contenido* conceptual de la filosofía de Sepúlveda, evidentemente concebida dentro de los límites del dogma cristiano. Aquí, el apasionado entusiasmo que sentía Sepúlveda por la Antigüedad clásica le hizo muchas veces olvidar precisamente este conflicto irremediable entre dos visiones cosmológicas y existenciales, en principio, irreconciliables entre sí, y así, dejando de lado la prudencia, utilizar sin ningún reparo expresiones o giros ornamentales explícitamente paganos, en una época en que resultaba verdaderamente arriesgado permitirse semejantes libertades literarias. Así, por ejemplo, el joven Sepúlveda, quien contaba treinta y dos años al escribir su primer diálogo filosófico, *Gonsalus*, en el verano de 1522, sin duda se dejó llevar por su entusiasmo por la Antigüedad clásica al hacer hablar al Gran Capitán y al resto de sus personajes sobre los designios de “*los dioses inmortales*” o al hacerles exclamar, con toda naturalidad, “*¡quieran los dioses!*”, tal y como aparece en la primera edición de la obra, aparecida en Roma al año siguiente, en 1523; en cambio, para la segunda edición, la de 1541 (París), el mismo Sepúlveda cambió este tipo de frases a una forma en riguroso singular, para no arriesgarse a desentonar con el obligatorio monoteísmo cristiano que se

esperaba de cualquier obra filosófica contemporánea¹⁶. Sin duda, Sepúlveda se sentía más relajado respecto al paganismo de sus héroes intelectuales de la Antigüedad en sus años juveniles en Italia, de lo que se sintió después, una vez que había vuelto a España, en 1536, donde este tipo de detalles eran observados y juzgados con bastante más gravedad.

En general, se puede afirmar que Sepúlveda, siendo un buen cristiano, de cualquier modo era muy capaz de emocionarse con el vigor pagano que caracteriza al pensamiento de la Antigüedad clásica, y que este claro aprecio por ese espíritu antiguo no le hace, como a muchos de los escolásticos, simplemente apreciar el pensamiento y la filosofía de los antiguos *a pesar* de su paganismo, sino, precisamente, encontrar claras virtudes justo en ese mismo paganismo, y reconocer generosamente estas virtudes de cara al propio dogma cristiano. En ninguna cosa se nota más este aspecto que en los elogios que dedica Sepúlveda a la virtud y al valor del carácter individual, en unos términos que sin duda hacen pensar más en los héroes de la Antigüedad mítica que en los modelos de humildad y autorrestricción cristianos, los cuales, estos últimos, no parecen despertar demasiada emoción en Sepúlveda.

Esto se verá con mayor claridad en el siguiente apartado.

I.3 Las virtudes humanistas en la obra filosófica de Sepúlveda

Los humanistas del Renacimiento valoraban, antes que ninguna otra cosa, la virtud moral. Esta virtud de carácter moral la concebían los humanistas en

¹⁶ Expresiones como “*diis immortalibus*” o “*dii faxint*”, de la primera edición de *Gonsalus*, fueron singularizadas (es decir, cristianizadas) por Sepúlveda para la segunda edición como “*immortali Deo*” o “*Deus faxit*”, entre otros ejemplos. Para una relación más detallada sobre estos casos, se puede consultar el estudio filológico y crítico de J. J. Valverde Abril, ya citado, pp. CXCVIII-CXCIX.

dos formas distintas, aunque claramente complementarias entre sí: las virtudes concretas que poseía una persona individual en su carácter propio, de acuerdo a sus acciones y características particulares, y las virtudes generales que poseía un pueblo, una ciudad, o una nación, o una época histórica, en un sentido social, de acuerdo a los méritos mostrados por el conjunto humano que abarcaba. Evidentemente, mientras más personas virtuosas hubiese en una ciudad o en una nación, más podrían influir en el conjunto de sus habitantes, en sus normas sociales y en sus leyes, en la educación de sus ciudadanos y en las políticas de sus gobernantes, y, recíprocamente, mientras más y mejor pudieran reflejar la virtud el conjunto de leyes, normas sociales, educación ciudadana y política general de una nación o de un reino, más influiría esto en seguir fomentando la virtud entre las personas individuales, y por consiguiente, cada vez habría más personas virtuosas. Los humanistas, por lo tanto, ponían todo el énfasis en estudiar, explicar y fomentar esta relación recíproca entre las virtudes de los individuos y las de las sociedades, y, en general, en tratar de fortalecer las virtudes ciudadanas por medio de una esmerada educación. Esto es algo particularmente cierto para el humanismo retórico, o *ciudadano*, cuyas principales convicciones, desde luego, eran compartidas por el propio Sepúlveda.

Es aquí, en esta cuestión central, donde también reside la *modernidad* humanista de Sepúlveda. A partir de aquí, buscaré enfatizar este punto, para tratar de disipar, o de contrarrestar, la prejuiciosa imagen que de Sepúlveda han pintado algunos autores, empeñados en restarle méritos al filósofo cordobés –sobre todo si se trata de autores de tendencias o simpatías *lascasianas*–, presentándolo, las más de las veces, como un representante de ideas y formas de pensamiento intolerantes y anticuadas, de corte “medieval”

(es decir, justamente de lo que Sepúlveda, definitivamente, estaba más alejado), o, al contrario, presentándolo como un emblema del nuevo “imperialismo” europeo en su vertiente más *inhumana* (lo cual, obviamente, está en contradicción directa con el hecho fundamental de que Sepúlveda es uno de los representantes más visibles y preclaros del Humanismo del Renacimiento). Este tipo de burdas distorsiones de la figura y el pensamiento de Sepúlveda parten, por lo general, del desconocimiento del proyecto humanista en general, sobre de todo de su énfasis en la virtud moral, y, en particular, del ignorar deliberadamente las características abiertamente modernas presentes en el pensamiento de Sepúlveda como representante claro de ese mismo proyecto humanista. Es una situación equiparable, en realidad, al tipo de prejuicios que siguen manteniendo hasta el día de hoy un buen número de autores, dentro y fuera de España, al querer caracterizar burdamente al Imperio Español que nació con los Reyes Católicos y se consolidó con los Austrias como una empresa de carácter “medieval”, con un espíritu “atrasado” y “feudal”, cuando es evidente, incluso para una mirada superficial, que ese Imperio, para bien o para mal, estaba precisamente asentando los fundamentos de la Era Moderna, con su énfasis en la perspectiva global, en la pasión por los descubrimientos, y en la movilidad constante, cualidades todas ellas indispensables para poder construir y administrar un Imperio ultramarino, y que se encuentran en el extremo más alejado posible del estatismo y la inmovilidad característicos del feudalismo medieval. Así pues, no es solamente Sepúlveda, sino el mismo espíritu de su época, el que suele ser tan mal entendido por los autores que hoy en día, con tanta ligereza como prejuicios gratuitos, lanzan sin ton ni son los calificativos de “medieval” o “feudal” para pretender caracterizar con ellos a la España del siglo XVI.

Quizás la forma más clara y rápida de entender ese espíritu moderno presente en la obra de Sepúlveda es comenzando por observar la relación que sus ideas humanistas sobre la virtud guardan con el pensamiento católico dominante en su época.

Durante la Edad Media, el pensamiento cristiano dominó toda Europa en una forma bastante uniforme, con pocas posibilidades de imaginar normas morales o modelos de conducta personal que no estuviesen directamente sustentados en todas aquellas convenciones éticas que el discurso de la Iglesia aceptaba como buenas y convenientes, ya fuera porque se basaban en las Escrituras, en la vida o las palabras de Cristo, o en el ejemplo de los santos, mártires y sabios de la Iglesia; además, tampoco existían apenas variantes para estas normas de conducta moral dentro de las diferentes regiones y reinos europeos, ya que su común trasfondo cristiano había creado una cultura moral bastante homogénea, casi sin ninguna posibilidad de salirse del molde común. Así, la idea de la *virtud cristiana* era bastante uniforme a lo largo de toda Europa, y prácticamente invariable para cualquier cristiano, sin importar si se trataba de un sabio o un ignorante, noble o plebeyo, libre o esclavo, o de un burgués ciudadano o un campesino. El Renacimiento rompió esta unidad, y comenzó a introducir las primeras semillas de individualismo que, a partir del siglo XV, definieron el nuevo perfil cultural y moral de Europa. Los primeros humanistas, particularmente, comenzaron a tomar sus ejemplos morales de la Antigüedad clásica, asumiendo abiertamente posiciones seculares y propias, independientes de los dictados de la Iglesia, y sustentadas mucho más en sus propias lecturas de los clásicos, y en las reflexiones que esas lecturas despertaban en ellos, que en el simple ejercicio de seguir obedientemente el dogma establecido por la Iglesia. Esto es algo particularmente cierto de los humanistas florentinos, y un tiempo después, de los de las otras ciudades-

Estado del norte de Italia. Así, la antigua uniformidad ética cristiana comenzó a resquebrajarse desde el momento en que hubo *humanistas* —es decir, sabios eruditos que reflexionaban sobre los alcances y los límites del espíritu humano, y no meramente del espíritu cristiano— que se atrevían a sacar conclusiones propias, a ofrecer sus propias opiniones personales, y a tomar como referencia, e incluso como claros modelos morales, a los héroes paganos de la Antigüedad, asumiendo abiertamente que estos personajes podían brindar enseñanzas tan valiosas (y a veces, más) que los santos y mártires cristianos, o que las palabras de un antiguo filósofo *no* cristiano podían ser equiparadas en su sabiduría, incluso con ventaja, a las palabras de los Padres de la Iglesia.

Desde luego, los humanistas del Renacimiento eran inequívocamente cristianos, y nunca dejaron de serlo; lo que era diferente en ellos, más bien, era que, en primer lugar, ellos tuvieron una mirada mucho más amplia y tolerante hacia el pasado pre-cristiano de Europa, y una curiosidad intelectual por ese pasado que antes de ellos nadie había tenido, y con ello, entendieron cabalmente que los valores morales de los antiguos podían tener un rigor, una honestidad, y un alcance, que perfectamente podían equipararse con las mejores virtudes del cristianismo, y por lo tanto, eran, en sí mismos, valores positivos y duraderos, dignos de ser imitados; y en segundo lugar, debido a lo anterior, comenzaron a mantener una opinión propia, personal, sobre cuestiones morales, y al hacerlo, abandonaron el servilismo irreflexivo antes los dictados de las autoridades eclesiásticas que había sido la norma aceptada hasta entonces, iniciando así, de hecho, el camino hacia la secularización de los siguientes siglos. El Humanismo, por lo tanto, fue definitivo en marcar una nueva época: sin *humanismo* y sin humanistas, jamás habría habido ningún Renacimiento. Como movimiento cultural e histórico concreto, el

Humanismo fue sin duda uno de los principales pilares en que se sustentó la Modernidad.

Pero no todos los humanistas fueron iguales, ni las características que asumió el movimiento humanista fueron equivalentes o uniformes en todos los lugares ni en todos los momentos. Los humanistas florentinos, y en general, los italianos, asumieron desde los primeros momentos una posición frontalmente adversa al legado medieval, tratando siempre de minimizar su valor, y de resaltar la oposición existente entre los grandes valores morales, y sobre todo intelectuales, de los grandes sabios y artistas de la Antigüedad clásica, frente al escaso nivel de los pensadores escolásticos, y en general, medievales. Igualmente, los humanistas florentinos –al menos, los humanistas florentinos *retóricos*– llegaron a defender su propio republicanismo con una pasión que en varios momentos tomó matices abiertamente anticlericales, al hacer una identificación entre la Iglesia y una monarquía absolutista, y luego oponerla a su propio ideal de República (esto, desde luego, en la época anterior a la caída de la República florentina). Por otra parte, también hubo humanistas profundamente cristianos, como Erasmo de Rotterdam, que se sentían especialmente identificados con el cristianismo de los primeros tiempos, es decir, el cristianismo anterior a la consolidación del poder político y económico de la Iglesia, que convirtió al Papa en un auténtico monarca, y a la Iglesia en un auténtico Estado, y que desconfiaban por igual tanto de la Iglesia, por parecerse demasiado a una monarquía demasiado terrenal, como de la República, por su tendencia hacia el secularismo y su propensión al populismo demagógico.

En España, en cambio, el movimiento humanista nunca asumió estas características: ni fue antiescolástico, ni fue anticlerical, ni fue

antimonárquico, ni fue “antimedieval” (es decir, pudo tener, como efectivamente sucedió, tendencias intelectuales que en la práctica rompían claramente con la tradición medieval, pero jamás tuvo una actitud de oposición consciente y deliberada ante el pasado inmediato, es decir, el pasado medieval, como sucedió con bastante frecuencia entre los humanistas italianos). O, en otras palabras, el humanismo español nunca estuvo en guerra contra su propio pasado. Y, sin embargo, introdujo cambios tan definitivos en la sociedad hispánica como los que los humanistas de otras naciones de Europa introdujeron en las suyas: los humanistas españoles fueron modernos sin obsesionarse, como los italianos, por serlo.

Lo que los humanistas españoles tuvieron claramente en común con sus pares italianos (o, en general, con los humanistas europeos) fue, antes que nada, su inmensa pasión por la Antigüedad clásica, incluyendo algunos de sus elementos más abiertamente *paganos*, como lo son muchos de sus valores y convicciones morales. No hay ninguna duda de que los humanistas, tanto en España como en otras partes, se sintieron profundamente conmovidos por los innumerables ejemplos que ofrecía la Antigüedad clásica de conductas ejemplares, de hechos heroicos, de muestras insuperables de valor, lealtad, abnegación, amor por la patria, generosidad, disciplina, virilidad, capacidad de sacrificio en aras del bien común, de grandes logros materiales y espirituales, y desde luego, de gran sabiduría, sensibilidad e inteligencia deslumbrante. Así, la capacidad de *virtud* de los antiguos era sencillamente incuestionable y apabullante, y ningún dogma religioso ni ninguna moral cristiana podía encubrir este hecho fundamental¹⁷.

¹⁷ En el Renacimiento, desde luego, hubiese resultado ridículo para cualquier persona de cierta educación poner en entredicho la capacidad de los antiguos *paganos* para la conducta

Sepúlveda, en particular, sintió durante toda su vida una viva fascinación por el mundo antiguo en todas sus variadas facetas, pero particularmente por su sentido de la *virtud*. Sin duda, la virtud moral; la formación para alcanzar la excelencia en la virtud; el desarrollo de un carácter virtuoso; y en general, el virtuosismo auténtico como una actitud permanente ante la vida, fueron siempre los grandes temas fundamentales en la mente de los humanistas del Renacimiento, y Sepúlveda, claro, no fue la excepción en esto. Pero, en Sepúlveda, mucho más que en otros humanistas españoles contemporáneos, esta idea central de virtud tiene resonancias clásicas, y es inseparable de la admiración que sentía el filósofo cordobés por la filosofía aristotélica, la retórica ciceroniana, y el sentido del deber ciudadano de la antigua Roma republicana. Nada de esto se interponía contra la sinceridad de la fe católica de Sepúlveda, pero sí condicionaba esta fe en una forma muy particular, y la llevaba por caminos poco ortodoxos para el contexto de la España ultracatólica de la época. Sin duda, Sepúlveda valoraba mucho más la verdadera esencia de la virtud –es decir, su sentido auténtico, su razón de ser, y su relación tanto con el hombre concreto de carne y hueso, como con el conjunto de la vida social– que el mero cumplimiento formal con el dogma o con el ritual. Para Sepúlveda, claramente, no se trataba de aceptar convencionalmente (como solían hacer los escolásticos, o en general, el clero) que el ser un buen cristiano volvía automáticamente virtuoso a cualquiera, sino, más bien, que sólo aquél que era genuinamente virtuoso podía ser un

virtuosa; sin embargo, no hay que olvidar que esa fue precisamente la principal estrategia seguida por la mayor parte de los primeros pensadores cristianos, incluyendo a muchos de los Padres de la Iglesia, quienes se especializaron en negar, contra toda evidencia, o sentido común, que los *paganos* pudiesen ser capaces de cualquier tipo de acción o pensamiento genuinamente virtuoso.

buen cristiano. Esto, sin duda, ya es un elemento muy claro de *modernidad* en el pensamiento de Sepúlveda.

Puesto que Sepúlveda pasó veintiún años de su vida en Italia, en donde completó su formación académica con algunas de las personas más preparadas e intelectualmente destacadas del pensamiento humanista italiano, es de suponer que este contexto general, y particularmente, la *modernidad* del Humanismo italiano, tuvo una gran repercusión en las ideas y el modo de pensar de Sepúlveda. Sin duda, en Sepúlveda hay una amalgama peculiar de características muy italianas en su forma de ver el mundo, con otras que son profundamente hispánicas.

La parte más italiana en el espíritu humanista de Sepúlveda es indudablemente esa gran admiración por las virtudes morales en el pensamiento clásico, y sobre todo por aquellas virtudes claramente relacionadas con los valores republicanos, el ideal ciudadano y el sentido personal del deber ante la sociedad por encima de la búsqueda incesante de logros o beneficios personales, así como la disposición para reconocer y valorar también los aspectos más abiertamente paganos del carácter humano de los héroes de la Antigüedad, sin permitirse limitar su entusiasmo por la intromisión constante de una moralidad católica excesivamente cerrada a todo aquello que quedase fuera del dogma religioso más ortodoxo, como le sucedía a un buen número de personalidades de la vida pública española de la época, sobre todo si pertenecían al clero.

La parte más claramente española del humanismo personal de Sepúlveda era, sin ninguna duda, su intenso patriotismo, que le hacía elogiar constantemente, por boca de sus personajes en los *Diálogos*, o directamente expresando sus opiniones concretas en su frecuente intercambio epistolar con

sus amigos y allegados, las virtudes naturales de la nación española y del pueblo español, tales como su generosidad, su valentía, su espíritu de sacrificio, la sinceridad de su fe religiosa, su determinación, su coraje guerrero, su capacidad para realizar grandes hazañas, y la nobleza de su historia antigua y sus antepasados ilustres. Este patriotismo, además, tenía un carácter muy *moderno*, sobre todo en comparación con su contraparte italiana, pues, mientras que los humanistas florentinos, venecianos, milaneses o romanos tenían un patriotismo muy localista y siempre circunstancial, que les hacía amar específicamente a sus propias ciudades y en su propio contexto contemporáneo, el patriotismo de Sepúlveda, en cambio, sin dejar de sentir un orgullo muy particular por la patria chica cordobesa, se extendía en forma natural a todo el resto de España, a todas sus ciudades y territorios, a ambos lados del Atlántico, a todos los confines del Imperio, y a todas las generaciones pasadas, presentes y futuras de españoles, con un espíritu genuinamente universalista y una perspectiva histórica amplia y profunda. El nacionalismo de Sepúlveda era a la vez espiritual y muy pragmático, con una aproximación mucho más realista, en el fondo, que la de los italianos: mientras estos seguían soñando con la antigua Roma imperial de los Césares, Sepúlveda tenía realmente al Imperio español del siglo XVI como modelo de todas sus reflexiones filosóficas y teorías políticas.

Por otra parte, hay una importante característica que es muy peculiar de Sepúlveda, y que combina pragmáticamente el estilo argumental de su pensamiento, con su modo italiano de entender las necesidades políticas del Estado moderno, con una espiritualidad moral, más hispánica, que genuinamente desea hacer el bien, no sólo en un sentido religioso, sino, sobre todo, moral. Esta relación entre dos impulsos que fluyen en diferentes direcciones se hace eco, a su vez, de otra confrontación entre opuestos muy

claros, como son el realismo aristotélico que siempre rige el pensamiento pragmático de Sepúlveda, y, por otro lado, las aspiraciones éticas y doctrinales que encaminan al dogma católico por senderos y metas con frecuencia demasiado idealizados, y, por lo tanto, muy difíciles de cumplir. Así, Sepúlveda reconoce la necesidad de seguir la guía moral de los mandatos doctrinales de la religión, pero, al mismo tiempo, insiste en que nuestra visión del mundo, y sobre todo, de nuestras propias acciones, siempre debe ser realista y seria; y, por otro lado, y en cierta forma, como consecuencia de lo anterior, insiste también en que se debe buscar hacer el bien, sobre todo con nuestras acciones morales personales, pero simultáneamente, cree también en las necesidades dictadas por la Razón de Estado. Estos dos juegos de tendencias opuestas confrontadas son resueltos por Sepúlveda en un modo razonablemente armonioso, aunque no siempre bien comprendido, ni en su propia época ni en la nuestra.

Por supuesto, sería necesario analizar detenidamente, ejemplo tras ejemplo, la manera en que Sepúlveda logra efectivamente armonizar, o al menos conjuntar, los imperativos de la razón aristotélica, con su característico realismo y su capacidad de observación objetiva del mundo real, con las demandas morales y la visión dogmática de la fe católica. Sin embargo, puesto que la mayor parte de esos ejemplos se relacionan directamente con las ideas de Sepúlveda acerca de la guerra justa, la legitimidad del derecho español para colonizar y evangelizar América, la compatibilidad de la religión cristiana con el oficio militar, y las necesidades pragmáticas del buen gobierno y de la política de Estado, me parece claro que es más conveniente y provechoso discutir esos ejemplos al momento de hablar del gran tema de Sepúlveda y de su pensamiento filosófico, que es, desde luego, la filosofía de la guerra justa. Aquí, por lo tanto, me limitaré a mencionar cómo funciona,

en general, el planteamiento de Sepúlveda para compatibilizar su necesidad pragmática de sostener una visión realista de las cosas con las exigencias del idealismo religioso.

Por lo general, Sepúlveda, como buen humanista, comienza sus argumentos considerando las circunstancias y el contexto propios de cada caso en discusión, y así, evita las generalizaciones dogmáticas y contraproducentes. Nunca se le ocurre pensar a Sepúlveda, desde luego, que todos los hombres estén obligados a seguir el mismo camino, o a buscar en la misma manera la salvación de sus almas, aun aceptando que todos tuviesen, en principio, el mismo deber religioso de actuar de acuerdo a las leyes divinas. Sepúlveda, sencillamente, no tenía espíritu de predicador, ni ninguna inclinación a buscar caminos engañosamente simples solamente para quedar bien con la Iglesia o con los apologistas de la moral cristiana *ejemplar*. De hecho, su propia concepción del valor del ejemplo moral cristiano le permite una gran flexibilidad intelectual —la suficiente para poder adaptarse a las circunstancias de cada caso concreto— al momento de analizar la conveniencia de seguir o no los mandatos religiosos *al pie de la letra*. Para Sepúlveda, un cristiano tiene siempre la obligación incondicional de guiar su vida por los dictados de la Ley divina, así como la de seguir el ejemplo de Cristo, y desde luego, sus palabras; sin embargo, eso no significa que todos los hombres tengan que seguir esos mandatos exactamente en la misma forma: si los hombres no son iguales entre sí —y es un hecho evidente que no lo son, ya que, de entrada, unos son virtuosos, y otros no—, entonces es imposible que actúen *exactamente* en la misma forma. Los hombres, al ser muy diferentes entre sí, y al tener todos capacidades diferentes entre unos y otros, no pueden obrar todos en la misma manera, ni al seguir los mandatos de la religión, ni en ninguna otra cosa: aun si realmente todos se esforzasen en ser virtuosos,

no tienen todos ellos la misma capacidad de ser virtuosos, ni la misma predisposición para la virtud ni el mismo talento natural, ni sus circunstancias en la vida son semejantes o equivalentes, y unos encuentran alicientes o escollos muy diferentes de aquellos encontrados por otros. Las circunstancias particulares, sencillamente, terminan siempre por imponerse. (Esto, desde luego, es una tesis profundamente humanista).

Así pues, aunque todos los hombres –los cristianos, al menos– tengan el deber moral y religioso de seguir los mandatos de Cristo, es un hecho que *no todos* pueden hacerlo en la misma manera. Inevitablemente, unos podrán hacer mucho, y otros muy poco. La vida y los hechos de Cristo, por lo tanto, al igual que las vidas ejemplares de los apóstoles y los santos, funcionan como ejemplos *perfectos*, ideales, esencialmente simbólicos, que representan un camino insuperable e inmaculado hacia la vida cristiana *ideal*, que muy pocos podrán seguir realmente. El valor del ejemplo, por lo tanto, radica en poder mostrar un modelo de conducta *ideal* que pueda servir como guía a todo cristiano, en forma general, pero sin pretender por ello querer imponer realmente ese valor general por encima de las circunstancias concretas de cada hombre individual. Perder de vista las circunstancias concretas, como bien sabía Sepúlveda, y en general, cualquier verdadero humanista, era un modo seguro de desentenderse neciamente de la realidad del mundo, y, por lo tanto, de estrellarse contra esa realidad.

Así, las circunstancias en que vive y piensa un Rey, por ejemplo, son enteramente diferentes de las circunstancias en que viven y piensan sus súbditos, quienes no tienen la responsabilidad que tiene el Rey al tomar sus decisiones de garantizar el bienestar de todo el reino. Un campesino, por ejemplo, tiene la obligación de cumplir la ley del reino, de cumplir con sus

obligaciones tributarias, y de velar por el bienestar de su propia familia, pero no tiene que asumir las responsabilidades que asume el Rey de cara a todo el reino ni tiene por qué responder ante el conjunto del pueblo, ni ante la historia, ni ante Dios, por los fracasos de sus políticas ni por sus errores de juicio; luego, resulta completamente natural que el Rey, cuya responsabilidad es mucho mayor que la del campesino, y cuyos actos tendrán consecuencias igualmente mucho mayores, necesite tener una mayor flexibilidad de acción que la que permiten las reglas morales simples que le bastan al campesino para resolver correcta y honradamente las circunstancias de su propia vida campesina.

Similarmente, las circunstancias que rodean la vida de un soldado son enteramente diferentes de aquellas que rodean la vida de un monje. Aunque, como cristianos, ambos están igualmente obligados a seguir los mandatos de Cristo, y como hombres honrados ambos están inclinados a ser virtuosos, el tipo de virtud que es apropiada para uno no lo es necesariamente para el otro: la mansedumbre es una virtud en el monje, pero sería enteramente inapropiada para el oficio militar del soldado; del mismo modo, la fiereza en el combate es una virtud específicamente militar que es necesaria para el soldado, pero no para el monje¹⁸. Sencillamente, no hay una doctrina evangélica única, que valga por igual y en la misma manera para todos los hombres, excepto en sus preceptos más generales y básicos. A todo hombre se le pueda exigir que sea virtuoso, pero no todos tienen que seguir en forma idéntica el mismo camino para alcanzar la virtud.

¹⁸ *Gonzalo, o Diálogo sobre la apetencia de gloria. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo VI, 32.7, p. 243.

Lo que le importa a Sepúlveda es dejar muy claro que el monje y el soldado, o cualquier otro hombre, tienen aspiraciones diferentes, debido a sus circunstancias también diferentes, pero *igualmente legítimas*. Es un error muy grande imaginar que el monje, por seguir la regla religiosa de su orden, tiene un mayor mérito –y por lo tanto, una mayor gloria– que un seglar que sigue virtuosamente su propio camino con respecto a la religión. La mayoría de los hombres, después de todo, no están destinados a seguir una vida religiosa, a pesar de tener creencias religiosas; la religión, por lo tanto, solamente puede ser para ellos una guía general, que no puede determinar las acciones concretas y específicas de sus vidas cotidianas, que no están dedicadas a la religión. Para un monje, o para cualquier otra persona que ha consagrado su vida a la religión, tiene sentido, de acuerdo a las circunstancias concretas de su vida religiosa, seguir al pie de la letra la regla de su orden religiosa, o los mandatos de la Iglesia, o el ejemplo directo que ofrecen la vida de Cristo o las de los santos; para el resto de los hombres, esto no sólo no tendría sentido, sino que sería algo imposible de lograr, o muy problemático, o abiertamente dañino y contraproducente. Así, el monje puede optar conscientemente por seguir el ejemplo de la mansedumbre de Cristo, y vivir bajo la máxima de que, al ser ultrajado, debe “ofrecer la otra mejilla”, pero el soldado no tiene esa opción: para un soldado, el *ofrecer la otra mejilla* al sufrir cualquier agresión sería sencillamente una conducta estúpida, que le haría imposible ejercer adecuadamente su oficio. Y no solamente esta opción no es viable para un soldado, sino que, de hecho, para la gran mayoría de las personas, la práctica de una conducta personal basada en la paciencia infinita ante las afrentas sería una pobre elección al momento de querer abrirse paso en la vida y salir adelante con la familia, el trabajo o los compromisos sociales. Lo mismo sucede con la elección deliberada de la pobreza: para el monje, o para

algunas otras personas dispuestas a renunciar, por su fe religiosa, a todos sus compromisos sociales, quizás resulte adecuado el regalar o deshacerse de todas sus pertenencias, abandonar a sus familias y lanzarse a una vida de mendicidad, tratando de imitar el ejemplo directo de Cristo y sus apóstoles, pero, claramente, ésta no es una alternativa viable para la inmensa mayoría de las personas, sino solamente lo es para aquellos pocos que tienen una auténtica vocación para la santidad. Para el resto de la gente, el ejemplo de pobreza de Cristo no puede ser sino una simple exhortación general para cuidarse de caer en actitudes moralmente dañinas, como la avaricia, la codicia o la búsqueda excesiva de riquezas materiales, pero no será nunca un verdadero camino para seguir literalmente, y mucho menos podría serlo para aquellos que tienen responsabilidades importantes de gobierno o liderazgo: para un Rey o un Papa, resultaría bastante absurda y grotesca la noción de que un buen día simplemente abandonasen todos sus compromisos, sus posesiones, sus deberes públicos y su responsabilidad ante sus súbditos o sus feligreses para lanzarse a una vida personal de pobreza y mendicidad, como los apóstoles de Cristo, o los monjes mendicantes que siguen su ejemplo al pie de la letra.

La insistencia de Sepúlveda en señalar la inconveniencia de seguir los modelos de vida religiosa para todos aquellos que no se dedican activamente a la religión, o la legitimidad de otros caminos vitales que no pasan por el modelo religioso¹⁹, se ha interpretado a veces como algo cuestionable, o

¹⁹ Ejemplos de este tipo se encuentran en varias partes de la obra de Sepúlveda, como en *Gonzalo, o Diálogo sobre la apetencia de gloria. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo VI, 33.4-33.5, pp. 243-244, o en *Demócrates segundo, o Diálogo sobre las justas causas de la guerra. Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, Tomo III, 2.2, pp. 44-45.

incluso abiertamente como un modo “engañoso” de pretender justificar una posición ideológica difícil de defender de otro modo, ya que Sepúlveda conecta rápidamente este razonamiento con su argumento general para justificar en términos filosóficos y morales la necesidad de aceptar que puede haber guerras justas: el mandamiento divino *No matarás*, esencial en el Decálogo, no puede tener un valor absoluto, de acuerdo a Sepúlveda, sino solamente general, como una guía moral amplia para conducir la vida cristiana, pero no puede imponerse a la *ley natural*, que sigue el dictado de la ley de Dios, y que permite y garantiza el derecho a defender la vida propia, o la de los seres queridos, ante un atacante, incluso si al hacerlo, se acaba con la vida de éste. Por lo tanto, matar en defensa propia es algo permisible en forma natural, tanto moralmente como de acuerdo a los criterios específicamente religiosos de la ley que rige al mundo, y de aquí a poder extrapolar este razonamiento a la vida de las naciones y los pueblos sólo hay un paso. Así pues, es factible establecer una excepción razonable a un mandamiento religioso, sencillamente porque una cosa es contar con una guía general que rige los principios amplios de la vida cristiana, y otra muy diferente el querer seguir al pie de la letra cada mandato como una orden inflexible de la que nadie se puede separar ni un milímetro, sin considerar sus circunstancias particulares. Para alguien completamente consagrado a la vida religiosa, o incluso, a la búsqueda consciente de la santidad, el rigor extremo con el que se apega a la letra de los mandamientos o al ejemplo de Cristo puede ser algo natural y necesario; para el resto de la gente, no lo es. Pero, como la relevancia de esta parte del argumento se relaciona específicamente con la teoría de la guerra justa, dejaré la discusión de sus pormenores para el momento de discutir justamente la visión filosófica de Sepúlveda acerca de la guerra. Por ahora, lo que me interesa resaltar es la relación de esta idea con

los principios humanistas que caracterizan el pensamiento del filósofo cordobés.

Sepúlveda, en efecto, conecta su idea de los “caminos diferentes” y la legitimidad de la independencia frente a los mandatos religiosos con la defensa del concepto de la *guerra justa*, y éste es el motivo por el cual algunos escritores (por lo general, lascasianos, o partidarios del pacifismo a ultranza), le han criticado ocasionalmente en este punto. Sin embargo, lo que normalmente se pasa por alto es el evidente sentido humanista presente en este concepto de Sepúlveda, que tiene consecuencias importantes más allá del ámbito de la filosofía de la guerra justa. Son estos valores humanistas los que le dan a la obra filosófica de Sepúlveda una importancia muy especial dentro del contexto general del pensamiento hispánico, y los que le vuelven un auténtico protagonista (por más que esta posición le haya sido negada por la historia en la práctica) del mejor y más sofisticado movimiento intelectual auténticamente *moderno* en la Europa de la primera mitad del siglo XVI. El espíritu humanista de Sepúlveda destaca nítidamente en todos sus escritos, y particularmente en sus diálogos filosóficos, con una fuerza poco común en un contexto general tan claramente dominado por los dogmas religiosos. Véase, como ejemplo, el siguiente pasaje, donde refiere justamente algunos puntos de la cuestión de la que estamos hablando:

“¿Cuál es la finalidad de tan prolijas palabras? Sin duda dejar claro que la observancia de la religión no está restringida por algunas limitaciones demasiado estrictas, de las que si alguien se apartase, como suelen decir, el ancho de una uña, al punto violentaría la religión cristiana o se haría culpable de un pecado, sino que presenta muy distintas formas de devoción,

muestra a cada uno un camino distinto para honrar a Dios y otorga a uno innumerables privilegios que tal vez son negados a otro; en efecto, lo que a uno quizá no se ajusta, en otro se elogia con toda razón.”²⁰

Como se puede observar de inmediato, Sepúlveda no se limita simplemente a argumentar que, por consideraciones meramente pragmáticas, deba aceptarse el principio de que los mandatos religiosos no deben ser seguidos al pie de la letra cuando entran en contradicción evidente con las necesidades prácticas e ineludibles de la vida real –como en el caso del mandato del Decálogo “No matarás” en relación a un soldado profesional en la guerra, o a un hombre cualquiera que defiende su vida contra un atacante que quiere asesinarle–, sino que va mucho más allá de eso, y aboga claramente por una verdadera independencia (que hoy podríamos llamar *secular*) del criterio y capacidad de cada persona para tomar sus propias decisiones morales y seguir su propio camino vital respecto a los dictados de la Iglesia o del dogma religioso. Es decir, Sepúlveda está anteponiendo el *libre albedrío* y la capacidad individual para tomar decisiones propias antes que seguir un simple dictado general religioso o un mandato eclesiástico. Y esto, desde luego, es asumir una posición profundamente humanista.

Claramente, Sepúlveda defiende una moral católica y respeta la institucionalidad de la Iglesia: su secularidad, por lo tanto, no tiene nada del anticlericalismo que mostraron algunos humanistas florentinos, ni mucho menos nada del desafío teológico de los protestantes alemanes, a los que Sepúlveda combatió ferozmente en algunas de sus obras. El espíritu *secular* de Sepúlveda se manifiesta, en cambio, en su invariable defensa de la

²⁰ Gonzalo, obra citada, 33.5, p. 244.

capacidad de cada persona individual para tomar sus propias decisiones y seguir su propio camino, a condición de que esta persona obre con honestidad y rectitud general a lo largo de su vida: si una persona es honesta, y acostumbra a comportarse virtuosamente en su vida cotidiana, entonces ni la Iglesia, ni ningún mandato religioso, tienen por qué imponerle ningún camino diferente al que él mismo ha decidido seguir. Sepúlveda, pues, aboga por la autonomía moral del individuo frente a las instituciones y los discursos que representan una visión única, totalizante, impositiva, del modelo *cerrado* de moralidad que pretende valer por igual *siempre*, sin importar las circunstancias particulares. Y si esta visión moral impositiva y monolítica, que exigía una cohesión *sin fisuras* (es decir, sin alternativas o variantes significativas) era la que defendía la Iglesia, Sepúlveda no tenía entonces reparos o dudas para argumentar en contra de este dogmatismo eclesiástico o contra la visión generalizada acerca de la supuesta superioridad moral automática de la vida religiosa frente a otros modos posibles de vida.

El punto defendido por Sepúlveda, fundamentalmente, es que una vida *secular* (desde luego, Sepúlveda no usa este término, pero es la mejor forma de expresar su idea general), si es virtuosa, vale tanto como una vida eclesiástica, o como la de alguien consagrado exclusivamente a seguir el camino marcado por la religión. Incluso, puede ser más importante, aún desde la perspectiva de los intereses de la propia Iglesia o la religión: un monje que pasa toda su vida encerrado en su monasterio, exclusivamente entregado a sus oraciones y ejercicios espirituales, o recorriendo los pueblos pidiendo limosna y haciendo penitencia, en realidad tiene muy poco que ofrecer a la sociedad, o a la misma Iglesia, ya que todo su afán está puesto en su propia relación privada con Dios; en cambio, razona Sepúlveda, un monarca que, desde su propio mundo de poder e intereses no eclesiásticos, defiende la

religión, mantiene el bienestar general del reino, protege a todos sus súbditos, o incluso, emprende una guerra *justa* contra los enemigos externos que amenazan a su pueblo, sin ninguna duda cumple una misión más alta y mucho más importante ante la sociedad, ante la historia, ante la misma Iglesia, y finalmente, ante Dios, que todos los monjes sumados.

Aquí, por supuesto, entra de lleno en estas consideraciones la confrontación entre un ideal de vida *contemplativa*, muy propio tanto de la tradición religiosa como de ciertas escuelas filosóficas, y el modelo de vida *activa* promovido por la nueva sociedad burguesa y moderna que comenzó a perfilarse en Europa justamente con el Renacimiento. Este era, desde luego, un tema fundamental para los humanistas, y sobre todo para la corriente del humanismo cívico, o retórico, de claros valores republicanos y centrado en la meta del buen gobierno, de la que el mismo Sepúlveda formaba parte. Para los humanistas, como se ha visto, el ideal de ciudadano ejemplar combinaba ambas inclinaciones, dedicando una parte de su tiempo al estudio y a la reflexión, pero, a la vez, mostrándose igualmente activo e interesado en la vida pública y en el modo de encarar adecuadamente los problemas de su sociedad. Los humanistas valoraban igualmente estas dos inclinaciones humanas, la de la reflexión solitaria y el estudio, y la del compromiso claro con la sociedad y el buen gobierno de la ciudad o el reino, y, por lo tanto, muchos de ellos propusieron como una forma idónea de vida una que fuese capaz de combinar armoniosamente ambas tendencias, alcanzando la virtud precisamente en esa armonía. Sepúlveda, desde luego, compartía plenamente la fe en este ideal, y por eso nunca dejaba pasar la oportunidad, cada vez que ésta se le presentaba, de criticar por igual a los hombres que vivían vidas completamente irreflexivas, incapaces de dedicar ningún esfuerzo al estudio o a la superación personal por medio del aprendizaje, como a los hombres

que pasaban sus propias vidas siempre encerrados en sí mismos, devotos tan sólo a su propio mundo de estudio o de oración piadosa, pero sin la capacidad de interesarse en los problemas de su sociedad o en el bienestar de sus conciudadanos. Como he mencionado antes, los protagonistas de los *Diálogos* de Sepúlveda, como el soldado y pensador Gonzalo Fernández de Córdoba, o el filósofo pragmático Demócrates, cumplen cabalmente este ideal humanista, y brillan espléndidamente en él.

Por otro lado, así como el humanismo natural de Sepúlveda le hace desconfiar abiertamente de los religiosos que sólo valoraban su relación con Dios o los mandatos divinos, sin interesarse en ningún momento en el prójimo, pero sintiéndose moralmente superiores exclusivamente por su religiosidad, así también desconfiaba el filósofo cordobés de los nobles que se consideraban poseedores, con un contundente criterio de exclusividad, justamente de la virtud de la nobleza. Sepúlveda fue uno de los primeros pensadores en Europa en desafiar con toda claridad la noción tradicional de la *nobleza* como un asunto de casta o de clase social, como una virtud supuestamente heredable en forma directa de padres a hijos con la misma facilidad automática con la que se heredaban apellidos, títulos y posesiones materiales. Para Sepúlveda, ni la nobleza, ni ninguna otra virtud, son títulos que se heredan, por la mera transmisión legal de un apellido o la pertenencia a un linaje ilustre, sino condiciones auténticamente presentes, o no, en cada persona individual, como resultado directo de la predisposición de su espíritu a la conducta virtuosa, y desde luego, de sus acciones concretas en la vida. Reducir la *nobleza* a la simple posesión de un título nobiliario, es precisamente negar su carácter virtuoso y rebajarla frívolamente a una simple –y, además, imposible– posesión legal.

La posición de Sepúlveda, sin embargo, dista mucho de ser hostil a los nobles, del mismo modo en que sus reflexiones sobre los distintos modos de vida tampoco son hostiles a los religiosos. De entrada, Sepúlveda reconocía que muchos nobles realmente tenían nobleza, además de otras virtudes; sin embargo, su propia explicación sobre esta realidad se apoya en el valor del ejemplo y la educación, no en una condición abstracta de “nobleza” pretendidamente hereditaria: es muy natural, dice Sepúlveda²¹, que los hijos de padres ilustres se esfuercen en emular el buen ejemplo de sus mayores, y que tengan como una aspiración natural en sus vidas alcanzar las mismas virtudes, excelencia y gloria que sus progenitores, o por lo menos, hacer todo lo posible por no desmerecer demasiado frente a ellos, y por ello, es común que los herederos de un linaje ilustre realmente hagan méritos para vivir en una forma que no rebaje su buen nombre familiar. Pero, agrega de inmediato Sepúlveda, tampoco faltan aquellos que, habiendo nacido de cuna ilustre y de nobles antepasados, carecen por completo de cualquier virtud natural, o incluso, son abiertamente viciosos y ruines. Su juicio, en este punto, es bastante severo:

“... es posible observar que la mayoría son tan depravados, cobardes y degenerados, que consideran la nobleza una licencia para faltar al deber. Y quienes disipan al modo de Sardanápalo en el lujo, los burdeles y demás pasiones desenfrenadas los recursos de sus antepasados conseguidos con sus virtudes, que deben ser un medio para el desempeño de las mismas, finalmente entregan su vida a las redes de la indolencia, de la cobardía, y de un infamante ocio. Y lo que es digno de mayor odio, éstos son

²¹ Gonzalo, obra citada, 36.4-5, p. 247.

quienes suelen jactarse, en mayor medida que nadie, del renombre y la nobleza de sus antepasados, que ellos mismos ensombrecen y mancillan con sus deshonrosas acciones.”²²

Fundamentalmente, para Sepúlveda un título de nobleza no puede garantizar, en absoluto, que su poseedor tenga efectivamente alguna nobleza real. Y, recíprocamente, la falta de un título nobiliario, una noble cuna o un apellido ilustre tampoco indican en ningún modo la falta de nobleza o de cualquier otra virtud en una persona. Para no dejar ninguna duda, Sepúlveda define de esta manera en qué consiste ser noble:

“En definitiva, denomino nobles a los adornados con el máspreciado carácter, a los instruidos en ideales nobles, a los que rechazan la infamia y las acciones vergonzosas, y a los que están resueltos a cumplir todo deber, dispuestos a afrontar cualquier prueba de valor.”²³

Para Sepúlveda —él mismo, de un origen humildísimo— era particularmente importante dejar en claro que cualquier persona puede aspirar a ser virtuoso, aspirar a tener auténticamente nobleza, sin importar las restricciones contingentes de su nacimiento, su clase social, o su oficio. Sobre todo, cualquier persona puede aspirar legítimamente, por medio de sus propias acciones, a la gloria que trae consigo la auténtica virtud. Esta posición de Sepúlveda, dentro del contexto del mundo social del siglo XVI, no solamente es claramente moderna, sino auténticamente revolucionaria.

²² Gonzalo, obra citada, 36.10, p. 248.

²³ *Ibidem*, 36.12, p. 249.

También es, por supuesto, una forma profundamente humanista de ver las cosas. Una de las premisas básicas de la moral humanista siempre fue la noción de que uno mismo es el responsable de su propio destino. Esto significaba para los humanistas, fundamentalmente, que cada hombre tiene una responsabilidad *individual* ante su propia formación como persona moral, honesta, que sigue conscientemente un camino recto, que busca activamente una buena educación, que quiere aprender y alcanzar un mejor conocimiento de las cosas, que se siente solidario con sus semejantes y desea realmente el bienestar general de su sociedad, colaborando activamente en ello, y que trata de llevar siempre un modo de vida genuinamente virtuoso, dirigido hacia el bien, pero sustentado siempre en la prudencia, la sensatez y la razón, cuidando siempre que sus acciones, sus palabras, y sus ideas, reflejen auténticamente los valores morales de ese ideal de vida *civilizada*. Es decir, cada persona, si es honesta, se sabe perfectible, y, por lo tanto, tiene el deber de tratar siempre, a través de su conducta personal, de ser mejor: la *humanitas* clásica consiste justamente en esa búsqueda permanente del mejoramiento propio, de tratar conscientemente a lo largo de toda la vida de llegar a ser una mejor persona de lo que uno ha sido antes, pues la misma naturaleza de la *humanitas* impone ese sentido del deber moral que busca la superación personal permanente.

Pero, en Sepúlveda, hay algo más: no solamente se trata de ser mejor, de buscar la superación personal constante y de tratar conscientemente de aspirar a una vida virtuosa, rica espiritualmente, y provechosa y útil para la sociedad, sino, además, se trata de buscar la justa y legítima recompensa a todo ello: la *gloria*.

I.4 La búsqueda de la *gloria* como ideal humanista en Ginés de Sepúlveda.

El valor de la gloria, y la necesidad de buscarla activamente a lo largo de la vida, es el tema del primer diálogo filosófico de Sepúlveda, *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus*, o, para mayor comodidad, llamado simplemente *Gonzalo*. Puesto que Sepúlveda lo escribió cuando apenas pasaba de los treinta años, y puesto que nunca alteró sus ideas básicas sobre este tema, tal como son expuestas en esta obra, sino que, por el contrario, las reafirmó varias veces, resulta entonces bastante seguro poder afirmar que este ideal de gloria sirvió de guía a Sepúlveda a lo largo de toda su vida.

Desde luego, no se trata de la gloria teológica, que es, para un católico creyente, la contemplación directa de Dios en los cielos, reservada tan sólo para los bienaventurados; se trata, para Sepúlveda, de la gloria mundana, es decir, la reputación, fama y honor que resultan de las buenas acciones propias, cuando son conocidas por los demás.

Éste es, sin duda, un concepto fundamental en el pensamiento filosófico de Sepúlveda, y, también sin duda, uno de los más incomprendidos por sus críticos. Con excesiva frecuencia, se ha acusado a Sepúlveda de arrogancia, de orgullo excesivo, o incluso de vanidad, en base a su apasionado elogio de la gloria mundana, como si todo esto llevase directamente a una actitud frívola y particularmente condenable en un filósofo, que no tendría que preocuparse de este modo por las recompensas mundanas a su labor intelectual²⁴. Sin embargo, el propio Sepúlveda, en *Gonzalo*, así como en

²⁴ Hay varios ejemplos de críticas notablemente frívolas a Sepúlveda por este motivo, pero, sin duda, uno de los más representativos es el de Juan Gil, quien caricaturiza por completo el concepto de *gloria* que defiende Sepúlveda, al interpretarlo, simplonamente, como mera búsqueda vanidosa de riquezas materiales y beneficios de cortesano, a pesar de dejar Sepúlveda muy en claro, en el *Gonzalo*, que él no está hablando de esto. El equívoco de Gil

varias de sus cartas personales, inequívocamente condena el tipo de vanidad y arrogancia (justamente, la *vanagloria*) que muchos de sus detractores le quieren achacar a él cuando Sepúlveda habla de *gloria*. En cualquier lectura realmente honesta de las palabras de Sepúlveda, no hay modo alguno de confundir estas dos cosas, tan opuestas entre sí: a Sepúlveda no le interesa la simple fama o el éxito, ni las meras recompensas ordinarias –materiales, o de cualquier otro tipo– que puede traer consigo el reconocimiento social, sino algo enteramente distinto, que es la *gloria* de saberse virtuoso y capaz de alcanzar la auténtica excelencia en la vida que uno mismo se ha impuesto, como modelo de superación y perfectibilidad, ante las limitaciones y obstáculos que nos rodean. La gloria de la que habla Sepúlveda, sólo se alcanza siendo excelente, justamente, en el cultivo de nuestra propia *humanitas*, y por eso, necesariamente es una excelencia en la virtud. Esta gloria es, ni más ni menos, el auténtico ideal humanista: la vida que se vive, en forma natural, virtuosamente, como una *praxis* señalada por el cúmulo de todas las nobles acciones que realizamos a lo largo de nuestra vida, y que deja una auténtica huella en la sociedad. Esa huella es la *gloria* de Sepúlveda.

resalta particularmente por el hecho de ser él el autor de la introducción histórica al *Epistolario* de Sepúlveda en la edición definitiva de las *Obras Completas* del filósofo cordobés. En ese estudio histórico, Gil menosprecia por completo la noción personal de gloria defendida por Sepúlveda en sus obras y en los hechos de su propia vida, calificándola despectivamente de “manía de grandeza”, “aires de grandeza”, o “delirios de grandeza”, y transformando la noción de Sepúlveda de una gloria sustentada en el honor y la virtud, en un mero deseo de fama y riquezas materiales. Gil, incluso, se permite especular que, en contra de los datos conocidos sobre la familia de Sepúlveda, y los propios informes contemporáneos sobre su *pureza de sangre* (es decir, su condición de cristiano viejo), quizás en la familia de Sepúlveda hubiese un caso de “estirpe conversa”, a juzgar por ese “elogio intempestivo de la riqueza” que caracteriza, según él, a Sepúlveda, y que Gil relaciona, en un modo notablemente desafortunado, con el supuesto carácter judío. Introducción Histórica, Juan Gil, en *Epistolario. Obras Completas* de Juan Ginés de Sepúlveda, vol. VIII, pp. CXLI-CXLIV.

El humanista cordobés definió en una forma muy clara la relación entre la gloria y la virtud, por lo que resulta imposible confundirse en este punto (asumiendo, claro, que se está leyendo a Sepúlveda con un mínimo de objetividad y con un interés honesto y real en entender su posición). Concretamente, Sepúlveda define así la gloria virtuosa que le interesa:

*“En suma, no nos confundamos por los equívocos del lenguaje; aunque la significación de gloria parece expandirse muy ampliamente y atañer a cualquier elogio, digo que los varones magnánimos deben anhelar aquella gloria que persigue la virtud y es compañera de las buenas acciones. Ésta es ciertamente, como la definieron varones muy versados, el elogio unánime procedente de los hombres de bien, la voz incorruptible de quienes juzgan con acierto sobre una virtud eminente; una realidad sólida y relevante, no indefinida, no vana, que no descansa en el yerro de los necios, ni se obtiene con osadía ni con otro vicio semejante. (...) No se alcanza la fama a partir de los vicios; el camino de la virtud es el que conduce a la verdadera gloria”.*²⁵

Desde luego, es un lugar común declarar que el Humanismo renacentista, o, en general, todo el Renacimiento, con su cambio de énfasis vital al poner al Hombre, como un símbolo que se escribe con mayúscula, en el centro del universo, expulsando de ahí a Dios mismo, es, por antonomasia, la era de la soberbia, de la arrogancia, del orgullo desmedido y del individualismo egocéntrico. En la impresión general que deja semejante interpretación, parecería natural, y muy fácil, asumir que las tendencias negativas que

²⁵ Gonzalo, obra citada, 28.1-2 y 28.5, p. 238.

frecuentemente se le achacan a Sepúlveda –la supuesta soberbia, el orgullo “desmedido”– no son sino las características negativas generales de la época, exacerbadas en él, de tal manera que la soberbia y la arrogancia que algunos quieren ver en Sepúlveda, son, además, la soberbia y la arrogancia propias del Humanismo del Renacimiento. Esta noción simplona de la “arrogancia humanista” se suele contraponer a la humildad virtuosa de los frailes, los monjes, y en general, la gente desbordante de fe religiosa –la tendencia general de quienes argumentan de este modo es la de pretender cuestionar la secularidad de la época, o incluso el laicismo de épocas posteriores–, y, en el caso de Sepúlveda, la acusación suele venir de la pluma de los escritores lascasianos, que quieren seguir viendo en Sepúlveda al ser vicioso y mezquino, entregado mercenariamente a la defensa de intereses inconfesables, que pintaba la propaganda de Bartolomé de las Casas a mediados del siglo XVI, en la época de la Polémica de Valladolid sobre los Justos Títulos de España en el Nuevo Mundo y los derechos de los indios americanos. Desde luego, este tipo de diatribas y generalizaciones de brocha gorda siempre han resultado notablemente desafortunadas por su tendencia a la distorsión de las ideas y del pensamiento humanistas, pero, en el caso concreto de Sepúlveda, resultan particularmente injustas. No solamente resulta absurdo que fuese precisamente Las Casas –y hoy en día sus apologistas modernos– la fuente original de la acusación de “soberbia” y “falta de humildad” dirigida contra Sepúlveda (cualquier lector que se acerque a los escritos de Las Casas, y sobre todo a aquellos relacionados con esta polémica, puede comprobar inmediatamente que la *humildad* era una virtud por completo inexistente en el carácter del propio Las Casas), sino que, sobre todo, resulta inaceptable achacarle a Sepúlveda con tanta ligereza una serie de faltas morales que el propio Sepúlveda condenó y denunció

inequívocamente en sus obras, sobre las que reflexionó filosóficamente en profundidad, y que niegan abiertamente los valores esenciales que él defendía constantemente.

Desde luego, hay un orgullo personal muy presente en Sepúlveda, como solía haberlo en todos los humanistas. Pero no hay nada “desmesurado” en este sentimiento. No se puede pasar por alto, sin más, que Sepúlveda era un aristotélico natural, quien tuvo muy presente a lo largo de toda su vida el concepto de la *frónesis* –es decir, la *φρόνησις* de Aristóteles, la prudencia–, con su énfasis en el valor del justo medio, y, por lo tanto, era enemigo de las desmesuras de cualquier tipo. Sepúlveda, explícitamente, condena el orgullo vanidoso y hueco, que está basado únicamente en la imagen de poder, riqueza o acumulación de cargos y posesiones que los hombres exitosos proyectan ante los demás. Lo que sucede, sencillamente, es que, a diferencia de los moralistas estoicos, o de los Padres de la Iglesia, o de los dogmáticos apologistas de la pobreza, Sepúlveda no condena las riquezas materiales ni el poder, sino solamente la vanagloria necia que confunde el tener estas riquezas con alcanzar la gloria. Pero esto, precisamente, es el resultado de buscar prudentemente el término medio y rechazar, en cambio, los extremos: para Sepúlveda, el obsesionarse con la obtención de riquezas, poder y honores es un exceso en el carácter que resulta nocivo y altamente reprobable, pero no lo es menos el extremo opuesto, es decir, el obsesionarse con el rechazo y la denuncia de toda riqueza, de todo honor o de todo poder. Así, Sepúlveda, después de condenar la vanagloria que se pretende fundamentar en la simple búsqueda de riquezas, de éxito y de elogios de otros, al igual que la verdadera virtud, cuando ésta va acompañada igualmente de un exceso de preocupación por ser reconocida y recompensada, agrega lo siguiente, en boca del Gran Capitán:

*“Cualquier actuación mía en guerra o en paz (fuese de la naturaleza que fuese), yo reconozco que desde luego no ha sido merecedora de esos elogios; y la realicé pensando que no debía perseguir ni ansiar ningún bien humano, excepto el honor y la gloria. Y es que el poder, los cargos y las riquezas no se deben rechazar por completo, si se alcanzan, pues asistidos de ellos los varones mejor cualificados realizaron las más ilustres acciones; pero en comparación con el honor y la gloria, de nada valen para un espíritu magnánimo y arrojado”.*²⁶

Considerando que este párrafo es la única referencia explícita en toda la obra de Sepúlveda donde éste justifica de alguna manera la obtención de cargos y riquezas, es muy fácil de ver lo equívoco (o, con frecuencia, francamente deshonesto) de querer leer aquí un “elogio intempestivo a la riqueza” o una aprobación de Sepúlveda del afán de enriquecimiento y de poder. (En cuanto al poder, como instrumento del obrar político, desde luego Sepúlveda lo trata en varios otros lugares, y con bastante detenimiento, pero siempre en su relación directa con la búsqueda del bien general de la sociedad y las necesidades éticas del buen gobierno, por lo que resultaría igualmente improcedente acusar a Sepúlveda –como, en efecto, se ha hecho frecuentemente– de “obsesión con el poder”). En general, las críticas contra el pensamiento de Sepúlveda no suelen centrarse en las verdaderas ideas y argumentos de Sepúlveda, sino en la exageración deliberada, o a veces en la distorsión completa, de esas ideas y esos argumentos.

Desde luego, es muy fácil hacer una lectura completamente equivocada de un concepto como el de *la búsqueda de gloria*, tan importante para

²⁶ Gonzalo, obra citada, 19.1, p. 229.

Sepúlveda, y que de por sí invita a la confusión con la simple ambición ordinaria y egoísta de tantos hombres que luchan por abrirse camino en el mundo buscando, ante todo, su propio beneficio, si no se tiene en cuenta, o si se pasa por alto deliberadamente, el carácter virtuoso de la gloria de la que habla Sepúlveda. Esta gloria sepulvedana es completamente inseparable del ejercicio del hacer virtuoso en el mundo, y, por lo tanto, resulta completamente inútil querer asociarla, como han hecho algunos detractores de Sepúlveda, con la búsqueda de riquezas, la ambición desmedida de poder, o el deseo de altos honores oficiales y cortesanos: simplemente, no es de eso de lo que habla Sepúlveda. Lo importante en la idea de Sepúlveda es que es precisamente la búsqueda de gloria lo que mueve al hombre a ser virtuoso, ya que sólo la verdadera virtud puede traer consigo una verdadera gloria: todo lo demás no será sino *vana gloria*, la gloria falsa y hueca de los ricos y poderosos que, sin embargo, carecen de honor.

Quizás la mejor forma de entender la enorme distancia que va de la gloria que el hombre virtuoso puede obtener ante los otros gracias a sus buenas acciones, de acuerdo a la visión de Sepúlveda, respecto a nuestro propio sentido contemporáneo de un individualismo moral pretendidamente autónomo, es comparando la reacción usual de nuestra época frente a las opiniones y juicios morales de otras personas, con aquella de la que habla Sepúlveda: hoy en día, el consejo que normalmente se le da a un amigo, un familiar, un colega, o a cualquier persona preocupada por las decisiones que debe tomar, es el siguiente: “No pienses en lo que diga la gente. Haz lo que tengas que hacer y no te preocupes por el qué dirán. Las opiniones de los demás no deben importarte nunca, sino sólo lo que tú creas que es mejor”. El individualismo contemporáneo basa su supuesta autonomía en ignorar las opiniones y juicios valorativos de otras personas, y, de hecho,

manifiestamente desprecia a la gente que se preocupa demasiado por las opiniones de otros, considerándola pusilánime, o frívola, al preocuparse tan sólo de “las apariencias”. Sepúlveda, en cambio, lo ve exactamente del modo opuesto: para el filósofo cordobés, la actitud de desentenderse por completo de las opiniones y juicios de otras personas es justamente la causa de la mezquindad, del carácter ruin, de los vicios en general, y, sobre todo, de la corrupción, tanto de la corrupción individual del carácter moral, como de la corrupción social de las acciones públicas. Para Sepúlveda, no hay mayor sostén para la conducta virtuosa a lo largo de toda la vida, que el sentido del *honor*, que es algo directamente relacionado con la búsqueda de la gloria: es el honor personal el que evita que caigamos en las conductas deshonestas, ruines o indecorosas, pues, precisamente, la persona virtuosa no puede permitirse perder su honor *ante los demás*, y por eso evita semejantes acciones o conductas. No es necesario agregar, claro, que nuestra propia época desechó el sentido del honor desde hace mucho tiempo, considerándolo una inútil reliquia de tiempos pasados.

Así, para Sepúlveda, la gloria está ligada a la virtud en dos maneras, ambas definitivas: por una parte, la gloria, sustentada en el sentido del honor personal, evita las peores conductas, al quererse evitar, para conservar la gloria y el honor, la reprobación moral de los demás; por otra parte, el deseo de gloria nos hace buscar la excelencia, para lograr así la aprobación de nuestros pares, y un recuerdo para la posteridad. Ambas tendencias nos ayudan a mantenernos en el camino virtuoso.

En la primera manera, el deseo de conservar la gloria y el honor se vuelve un verdadero sustento de la virtud cuando alguien, sin estar condicionado por sus creencias religiosas, ni las leyes, ni ninguna otra obligación social que le

obligue a actuar de tal o cual forma, deja de llevar a cabo acciones inmorales que, sin duda, le hubiesen resultado agradables, convenientes, o de alguna otra manera favorables a sus propios intereses, simplemente porque valora más la buena fama y el respeto que otros sienten por él, precisamente por ser tenido como una persona virtuosa que no se permite caer en tentaciones inmorales. Es decir, para Sepúlveda, la gente que actúa virtuosamente lo hace, fundamentalmente, porque realmente valora el que otras personas sean capaces de apreciar en ellos esa virtud. Por lo mismo, la indiferencia ante la opinión que otros tengan sobre nosotros no es algo deseable, sino todo lo contrario, es un claro gesto de mezquindad y de predisposición a la corrupción²⁷.

Pero es la búsqueda activa de la gloria la que resulta más interesante, desde la perspectiva humanista, ya que, al depender tan estrechamente de la virtud, se encuentra al alcance de cualquiera que sea genuinamente virtuoso, sin importar su clase ni rango social, ni, en principio, su oficio (aunque es evidente que hay oficios que se prestan mucho más que otros para alcanzar la gloria, o, como se hubiera dicho en tiempos de Sepúlveda, oficios de *mayor nobleza*); por lo tanto, es una noción de gloria que representa un mayor sentido de justicia respecto a la recompensa que puede esperar en el mundo una persona que no solamente es virtuosa, sino también talentosa. Aquí, sin duda, de nuevo entra en juego el valor de la retórica, y la importancia que los humanistas daban a la forma bella, ya que el poder dominar y crear esta belleza es, sin duda, otra forma de virtud, y por lo tanto, un gran artista, o un gran poeta, pueden alcanzar por medio de su arte, la excelencia, y con ella, la virtud, y con la virtud, la gloria. Ninguna cuna humilde puede privar al artista,

²⁷ Gonzalo, obra citada, 16.2-17.2, pp. 227-228.

al literato, o al filósofo de talento, de la justa gloria que merece su excelencia, como bien sabía el mismo Sepúlveda.

Si la búsqueda de la gloria es un impulso para el cultivo de la virtud, también lo es para el arte. El propio Sepúlveda citaba a Cicerón aquí: “*El honor alimenta las artes, y la gloria inflama a todos al cultivo de las mismas*”. Desde luego, hay una satisfacción profunda en Sepúlveda al considerar su propio camino hacia la gloria, de la mano de su propio talento y conocimientos, de su erudición clásica, de su refinado manejo del lenguaje, de su brillantez técnica. No hay arrogancia alguna en esto, sino tan sólo conciencia del propio valor. El esmerado estilo de Sepúlveda, con toda su perfección formal y su pulcritud clásica, habla por sí mismo, sin necesidad de comentarios obvios por parte de su autor, de la importancia que él le otorgaba a la retórica, a la elegancia y precisión del lenguaje, y a la clara exposición de las ideas. Como con otros grandes humanistas de su época, es la dedicación a la excelencia la que habla más que cualquier otra cosa del ideal de perfección en el que creía Sepúlveda. Es lo que se reconoce de golpe al ver los manuscritos originales de los humanistas y comprobar sus múltiples cambios, correcciones y enmiendas sobre sus textos hasta no terminar con la versión más perfecta de que fuesen capaces. Hay un ejemplar, por ejemplo, de la *Exposición del Libro de Job*, de Luis de León, que todavía se conserva en la biblioteca de la Universidad de Salamanca, que muestra con toda claridad el minucioso proceso de depuración y corrección de su escritura que seguía Fray Luis, muy evidente en la prosa (ni siquiera estamos hablando de poesía aquí) de la parte final, autógrafa, del libro. Sólo a los humanistas les preocupaba de esa manera, en aquellos tiempos, escribir tan bien. Y, ciertamente, no por un simple afán estético, ni mucho menos por perseguir

una mera imitación de los clásicos, sino, principalmente, por buscar la auténtica excelencia. (Y con ella, como diría Sepúlveda, la gloria).

Sepúlveda, sin duda, fue un hombre ambicioso. En general, todos los humanistas lo fueron. Pero la suya fue siempre una ambición productiva, enriquecedora, claramente valiosa. El mismo Sepúlveda estaba muy consciente de esto, y de lo fácil que era malinterpretarlo, y así, al preguntarse sobre si acaso la ambición es un defecto moral, él mismo se apresura a responder: sí, lo es, si entendemos por ambición el buscar constantemente los simples elogios de los demás, el buscar la popularidad en forma necia, el complacerse con los aduladores, o el buscar siempre sobresalir frente a otros, pero por pura vanidad o frivolidad. Todo eso es propio de los necios. Pero ambicionar la verdadera gloria no tiene nada que ver con ese triste comportamiento. La gloria auténtica sólo puede ser alcanzada a través de la virtud, y, por lo tanto, no representa ninguna otra recompensa más que la virtud misma²⁸.

Epílogo.

Sepúlveda, y en general el Humanismo cívico, decidió conscientemente dejar atrás los valores medievales del culto a la pobreza, la humildad, el recogimiento, el aislamiento del mundo y la meditación, y en vez de eso se decidió claramente por la práctica de la vida activa, el ejercicio de las armas, la política y las artes, la guía moral de la Historia, el amor por la cultura clásica y sus valores morales, el patriotismo, la búsqueda de la gloria personal, y la idea de que el perfeccionamiento y educación de cada persona individual, están ligados con el progreso y bienestar de la sociedad en su

²⁸ *Gonzalo*, obra citada, 21.5, p. 232.

conjunto. Sin duda, Sepúlveda jugó un papel importante, en su momento, en el camino hacia la secularización del pensamiento, pues, a pesar de que él siempre conservó la fe en el papel bienhechor de la religión sobre la sociedad, y en todo momento respetó su doctrina, no hay ninguna duda de que para él, el pensamiento de los antiguos filósofos clásicos, como Aristóteles o Cicerón, valía tanto, o más, que el de cualquier pensador cristiano, y los valores morales representados en ese pensamiento, valían tanto, o más, que cualquier doctrina eclesiástica, y desde luego, sus *Diálogos* no dejan de señalar este hecho una y otra vez.

Al final, sin duda, Sepúlveda pagó muy cara su férrea determinación por mantenerse fiel a sus ideales. No hay ninguna duda de que las calumnias y ataques personales que tuvo que soportar a partir de su enfrentamiento con Bartolomé de las Casas, hicieron eco en otras personas, y sobre todo en la Orden de los Dominicos, no tanto por su posición concreta frente al debate en torno a los Justos Títulos de España en América o los derechos de los naturales, o siquiera en torno a la guerra justa (la posición de Sepúlveda en todos estos temas no era demasiado diferente, después de todo, de la sostenida en su momento por Francisco de Vitoria, sin duda alguna, el más respetado de los teólogos-filósofos de la Escuela de Salamanca, y una enorme figura de autoridad dentro de la Orden de Predicadores), sino, más bien, por su desafiante negativa a reconocer la *autoridad* moral e intelectual de los maestros de la Orden de Santo Domingo, o en general, de la Iglesia, e insistir en debatir con ellos cada punto en cuestión. Cuando el más polémico de los *Diálogos* filosóficos de Sepúlveda, el *Demócrates Secundus*, fue censurado (por presión de Las Casas) tanto por la Universidad de Salamanca como por la de Alcalá de Henares, ambas controladas por los Dominicos, Sepúlveda se indignó sobremanera, y desafió abiertamente a sus teólogos a que le señalaran

en qué parte de su obra podía haber incurrido Sepúlveda en un error teológico o filosófico, o una mala interpretación de las Sagradas Escrituras, o en cualquier error argumental. Esto llevó a un largo debate entre Sepúlveda y los Doctores de Salamanca, en especial, Melchor Cano, quien era, después de la muerte de Vitoria, sin duda alguna la mayor figura de autoridad en Salamanca.

A los teólogos de Salamanca les molestó sobremanera que Sepúlveda, con toda su erudición clásica y filosófica, pretendiera saber mejor que ellos cómo interpretar asuntos de relevancia teológica tan delicados y sutiles como los que estaban en juego, y, sobre todo, que, para hacerlo, se valiera de la autoridad filosófica de Aristóteles y otros pensadores no cristianos. A Sepúlveda, por su parte, le parecía indignante que los religiosos salmantinos, por muchos conocimientos que tuviesen, pretendieran cuestionar y juzgar sobre materias en las que, sencillamente, no podían tener una erudición comparable a la de Sepúlveda (de hecho, con el único teólogo salmantino con el que Sepúlveda aceptó debatir con detalle fue con Cano, al suponer que sería el único que podría estar a su altura)²⁹. El debate, desde luego, estaba condenado al fracaso, ya que ni los Doctores salmantinos aceptaban la autoridad de Aristóteles por encima de las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, ni Sepúlveda aceptaba la autoridad de los teólogos por encima de su propia visión filosófica humanista. Aquí, sin duda, queda un claro ejemplo

²⁹ Hay una serie de cartas, comenzando a partir de diciembre de 1548 (es decir, un año y medio antes del debate en Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas), cruzadas entre Sepúlveda y Melchor Cano, que dan una idea precisa de la difícil relación entre ambos intelectuales, y la desconfianza mutua que sentían en aquellos meses. Las cartas aparecen en el *Epistolario*, en *Obras Completas*, Juan Ginés de Sepúlveda, vol. IX, tomo I.

de la brecha que empezaba a abrirse inevitablemente entre el pensamiento secular y la autoridad de la Iglesia en esos años.

Por supuesto, Sepúlveda fue derrotado al final, pero no por haber logrado los Dominicos refutar sus argumentos, sino, simplemente, porque eran ellos, y no Sepúlveda, quienes se encontraban en una posición de poder y autoridad. La prohibición contra el *Demócrates Secundus* se mantuvo.

Y, muy significativamente, cuando al final los Doctores salmantinos no pudieron encontrar nada que censurar o castigar en los argumentos contenidos en el *Demócrates*, ni pudieron demostrar que Sepúlveda hubiese incurrido en error alguno, de todos modos, dictaminaron que la obra de Sepúlveda fallaba, sencillamente, por ser un *diálogo* filosófico, es decir, una obra *literaria*, sin la necesaria seriedad de un verdadero tratado escolástico³⁰. En otras palabras, no pudiendo encontrar objeciones genuinas ante el *contenido* de la obra, se castigaba de todos modos su *forma*, con fidelidad impecable a la mentalidad de la Escolástica dominante. El Humanismo, de nuevo, terminó confrontado por las limitaciones del racionalismo impositivo.

³⁰ Al respecto, en la *Biografía de Juan Ginés de Sepúlveda. Obras Completas*, vol. XVII, p. 309, Santiago Muñoz Machado explica que las Actas de la evaluación se conservan todavía en la Universidad de Salamanca, con el dictamen de la comisión teológica presidida por Melchor Cano desde noviembre de 1547, hasta su informe final, el 16 de julio de 1548, y sobre este punto dice lo siguiente: “Finalmente, la comisión dictaminó que el *Demócrates* era un libro retórico, escrito en forma literaria, que no seguía el método académico de la quaestio. Esta valoración descalificaba la estructura de la obra, pero también, en cuanto al fondo, condenaba la utilización, para resolver el problema de la guerra justa, de la doctrina de la esclavitud natural, tomada de la Política de Aristóteles”.

III

La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español

I

La Escuela de Salamanca ha sido considerada, en forma reiterada y bastante uniforme, como la cumbre del Humanismo renacentista español en los siglos XV y XVI, más o menos con la misma obviedad con la que se asegura que la Escuela de Traductores de Toledo, en el siglo XII, fue la cumbre del pensamiento medieval en España, o que el siglo XVII, el *Siglo de Oro*, es la cumbre de la literatura y del pensamiento hispanos en el Barroco. Pero, ¿qué significa, precisamente, ser “la cumbre del Humanismo renacentista español”, en términos históricos y culturales concretos? Aún hoy en día, hay escritores en España (tanto medievalistas radicales, como ideólogos progresistas de tendencias jacobinas) que insisten en que España ni siquiera tuvo, propiamente, un Renacimiento, o que su Humanismo es una versión de alguna manera “inferior” o “incompleta” del Humanismo que se daba en esos años en otras partes de Europa. Igualmente, hay escritores que piensan que el Humanismo español (como cualquier otro aspecto de la cultura y de la historia de España) es tan “excéntrico” que simplemente no encaja en ninguna de las clasificaciones regulares que se usan en otros países europeos

para describir y estudiar su propio desarrollo histórico; o, en el otro extremo, hay también quien piensa que el Humanismo hispano no es sino sólo un derivado intrascendente del pensamiento desarrollado en otras naciones y culturas.

En cuanto a los historiadores de la filosofía, de la ciencia y del pensamiento político, jurídico y económico, aun aceptando y apreciando los logros intelectuales de los pensadores de Salamanca, de todos modos no han alcanzado un acuerdo definitivo sobre la extensión cronológica, los límites históricos o la relevancia temática como para definir qué fue, con toda precisión, el campo que abarcó la Escuela de Salamanca, ni el criterio para decidir quién perteneció a la Escuela y quién no: aquí no se trata de una ausencia de criterios, sino de una diversidad excesiva de los mismos, dando por resultado que diferentes historiadores utilicen muy diferentes criterios en sus clasificaciones; muchos de los cuales han sido, además, demasiado dependientes de intereses muy particulares, tendientes a excluir, por filiación religiosa, gremial o ideológica, a cualquier pensador que no pertenezca al grupo que el historiador quiere representar como *fundamental* para el entendimiento de la Escuela de Salamanca, sin importar sus méritos históricos concretos (por ejemplo, ha sido común que un historiador surgido del convento dominico de San Esteban, considere que históricamente la Escuela de Salamanca fue una institución perteneciente a la Orden de Predicadores, es decir, los dominicos, y por lo tanto excluya a cualquier pensador jesuita en su narración histórica, del mismo modo que muchos historiadores de la jesuita Universidad Pontificia de Salamanca han preferido ver a la Escuela de Salamanca como un complejo cultural e intelectual mucho más grande y flexible que la mera pertenencia a una orden religiosa o a una Facultad universitaria, por lo que han abarcado a muchos más pensadores,

entre los cuales, al final, de todos modos sobresalen los jesuitas por encima de los dominicos). Así pues, parece a primera vista que el estudio histórico de la Escuela de Salamanca ha sufrido, por lo menos de manera popular y general, de los mismos prejuicios y tendencias autodestructivas que han plagado en muchas ocasiones la interpretación histórica del pensamiento y la filosofía españoles.

En parte, el problema se ha debido a la dificultad de entender, dentro de un contexto español, el sentido que aquí pueden tener los movimientos intelectuales que siempre imaginamos, bajo los nombres de *Renacimiento* y *Humanismo*, con un carácter decididamente italiano. En parte, el problema también se debe a las luchas ideológicas que se han manifestado a lo largo de toda la historia moderna de España al momento de interpretar, precisamente, esa misma historia, a la que se quiere volver cómplice de las ideas y del dogma que defiende cada bando en pugna, generando así elogios y ataques bastante inmerecidos contra personajes, ideas y sistemas sociales que, en principio, nada tienen que ver con nuestra forma actual de ver el mundo (un caso paradigmático de esta tendencia es la forma en que el franquismo pretendió apropiarse de la historia de España para sus propios fines propagandísticos, haciendo de cada personaje y de cada pensador de tiempos pasados un verdadero “proto-franquista”, que ya representaba, desde la Edad Media o desde el Renacimiento, todos los ideales del nacionalismo moderno y patriota, en la forma en que estos conceptos eran entendidos por el discurso franquista; desde luego, a esta distorsión ideológica se puede agregar ahora la previsible reacción, no menos distorsionadora ni ideológicamente manipuladora, de las fuerzas políticas contrarias al franquismo, por lo general de izquierda, que hoy en día se empeñan en atacar y en desmerecer todo aquello que el franquismo elogiaba, no atacando la arbitrariedad de la

apropiación franquista, sino, aceptándola, atacando en cambio a los personajes históricos, sus ideas o la forma de pensar del mundo en el que vivían, como si en efecto todo esto tuviera por sí mismo un germen de “fascismo” en ciernes).

El problema también se debe, en parte, a que la historia del pensamiento intelectual, científico y filosófico en el cual podrían insertarse con naturalidad las contribuciones de los pensadores de la Escuela de Salamanca, en su mayor parte ha sido escrita por historiadores de otras naciones que, casi siempre, desconocen la historia española, y, por lo tanto, desconocen también los méritos intelectuales de la mayoría de los pensadores españoles (y a esta situación todavía podría agregársele el servilismo con el que tantos españoles toman como modelo esas interpretaciones históricas hechas en otros lugares, donde, por principio general, no hay interés en el papel desempeñado por España en el desarrollo del conocimiento universal; de donde muchos españoles terminan por concluir, sin mayor reflexión, que seguramente su nación no ha contribuido en nada, o muy poco, al pensamiento universal).

Por último, el problema también radica en el hecho de que muchas de las contribuciones específicas de los pensadores salmantinos (esto es especialmente cierto en el caso de las innovaciones jurídicas y de las teorías económicas) no fueron reconocidas en su momento, principalmente por las circunstancias asociadas con las guerras y rivalidad general entre España y los países protestantes del norte, y por lo tanto, pasaron desapercibidas por mucho tiempo para una parte importante de la comunidad internacional de sabios; luego, con el paso del tiempo, y a la par que muchas de estas ideas españolas eran olvidadas incluso en su país de origen, otros pensadores, en otras latitudes, volvieron a los mismos problemas, y con frecuencia llegaron

a las mismas soluciones, teniendo ahora una mejor recepción general, con lo que, históricamente, el mérito quedó enteramente en otros nombres, y para los sabios salmantinos, si acaso, queda tan sólo un reconocimiento erudito de nota al pie de página, en alguna obra monumental que habla de los descubrimientos y aportaciones de otros, pero que recoge citas o detalles de todos, con un afán de enciclopedismo universalista.

Así pues, resulta muy claro que hablar de los méritos históricos de la Escuela de Salamanca, a pesar de que se acepte que representa “la cumbre del Humanismo renacentista español”, de todos modos es hablar de un tema en buena parte inexplorado, y en todo caso, no bien entendido del todo (excepto, desde luego, para los propios especialistas en la historia de las ideas que han dedicado sus vidas al estudio del Humanismo español; o bien, para los teólogos, que entienden a la escuela salmantina, claro está, teológicamente). Para el lector común, incluso el lector con una buena formación cultural, en cambio, el legado de los humanistas salmantinos ha pasado en su mayor parte desapercibido, e incluso suponiendo que este lector se encuentre en general muy bien informado del estado general de la cultura contemporánea, y que además tenga una noción clara del desarrollo histórico que nos ha llevado, desde el inicio de la Modernidad hasta nuestros días, precisamente a tener el tipo de cultura que ahora tenemos, de cualquier modo es bastante probable que no sea capaz de reconocer ningún rasgo específico de la cultura humanista española, ni mucho menos del papel que la Escuela de Salamanca desempeñó en la formación de esta cultura humanista nuestra.

En general, en las Facultades de Filosofía de España y de Hispanoamérica se suele minimizar, o incluso ignorar por completo, la enseñanza de la historia del pensamiento filosófico hispánico, en aras de enseñar en cambio una

historia “universal” de la filosofía moderna que corresponde nítidamente, en realidad, con la historia concreta de la filosofía racionalista francesa, alemana y anglosajona, convertida en el modelo canónico de lo que se debe entender por la “verdadera” filosofía, y contra la cual quedan, con calidad de meras curiosidades históricas, todos los otros caminos filosóficos emprendidos en otras naciones y en otras lenguas. Así, el joven estudiante de filosofía español o hispanoamericano suele aprender y familiarizarse únicamente con la historia de la filosofía cartesiana, o con el idealismo alemán o el empirismo británico, mientras que la filosofía de Francisco de Vitoria o de Francisco Suárez le queda como algo muy lejano o decididamente ajeno para el resto de su carrera; e incluso cuando el estudiante se interese específicamente por aprender el pensamiento filosófico hispánico, éste le será enseñado, casi siempre, como algo desconectado y separado del gran tronco canónico de la filosofía de los grandes sistemas con aspiraciones universalistas, que es lo que normalmente se considera como *la* filosofía. En tales circunstancias, estudiar el pensamiento filosófico del Humanismo español, por ejemplo, parece algo tan alejado del protagonismo de los grandes nombres y de la historia *oficial* de la filosofía, que queda la idea de que esos estudios son valiosos, en España, simplemente por enfocarse en “un tema español”, y no por el valor intrínseco que como pensamiento filosófico pueda tener, precisamente, al compararlo o relacionarlo con las grandes corrientes del pensamiento que han surgido en otras naciones. Y, desde luego, si esto es así con el estudio de la historia de la filosofía, que después de todo es la narración de ideas y de formas de pensamiento abstracto, se entenderá de inmediato que en el estudio de las disciplinas pragmáticas, que pueden ser enseñadas sin enseñar simultáneamente la historia de su origen o las reflexiones intelectuales que les dieron forma, es todavía mucho más común pasar por

alto las contribuciones que pudieron surgir para estas ramas del conocimiento desde la Edad Media o el Renacimiento españoles. Por ello, hoy en día, un estudiante de economía, derecho, o ciencias políticas, puede muy bien ignorar por completo que una parte importante de los fundamentos de su campo de estudio tuvo su origen, hace quinientos años, en las ideas que surgieron con el mundo moderno y el abandono de la cosmovisión de la Edad Media, y que varias de esas ideas nacieron en España, y concretamente, en las reflexiones, convicciones morales y búsquedas intelectuales de los sabios de la Escuela de Salamanca.

Así pues, el empezar a entender la verdadera contribución de Salamanca a la historia del pensamiento occidental, y concretamente, a la filosofía, pasa necesariamente, como un primer requisito fundamental, por entender que ni Salamanca ni sus sabios representan un fenómeno aislado, existente tan sólo en una isla llamada España, separada del resto de Europa por alguna barrera invisible. Al contrario: los filósofos salmantinos siempre tuvieron una relación muy intensa con el mundo más allá de las fronteras nacionales, cultivando una fuerte interdependencia intelectual con pensadores de todos los rincones de Europa, recibiendo y asimilando influencias a la vez que ejerciéndolas en otros, participando activamente en todos los grandes debates de la época, y conectando, a partir del siglo XVI, y a través de su universidad, a las Españas a una y otra orilla del Atlántico. Este papel tan central de la Escuela de Salamanca en el medio del mundo cultural de su época es un reflejo, en realidad, del papel general que jugaba España, a una escala mucho mayor, en el panorama de las relaciones internacionales durante el Renacimiento y el inicio de la Era Moderna.

En segundo lugar, es necesario entender que el mérito que puedan tener las contribuciones concretas de los pensadores de la Escuela de Salamanca a la historia del pensamiento universal, es algo que debe ser valorado desde su propio contexto y bajo sus propios términos, sin caer en la tentación de forzar una confrontación inmediata con los grandes protagonistas de la historia de la filosofía y su impacto en el mundo (hay aquí quien piensa, por ejemplo, que si una tradición filosófica no es capaz de producir, de entrada, un Kant o un Hegel, entonces no merece siquiera ser llamada *filosofía*); por otro lado, y a la par de la consideración anterior, también es necesario superar de una buena vez aquél lugar común, que nos han endilgado desde otras latitudes (Curtius *et al*), sobre la supuesta “excentricidad” española, que con harta frecuencia crea la falsa imagen de una cultura hispánica desconectada del tronco común que da vida y sustento al pensamiento europeo desde sus orígenes clásicos hasta nuestros días. Entender, por lo tanto, aquello que sea específicamente propio en el pensamiento hispánico humanista y filosófico, sin separar a éste de sus nexos naturales con las ideas y reflexiones comunes con otras naciones y lenguas, evitando caer en cualquiera de los dos extremos mencionados anteriormente, es entonces el siguiente requisito para poder valorar apropiadamente la contribución de Salamanca, y en general del Humanismo español, a la historia del pensamiento; y esto es algo bastante más difícil de lo que parecería en la superficie.

Luego, sería necesario no perder de vista en ningún momento el papel que nuestro propio lenguaje desempeña en el entendimiento que tenemos de nuestro pasado, y tomar con toda la seriedad que se requiere la noción de que todo discurso histórico es finalmente una interpretación contingente e incompleta, ya que la misma naturaleza viva de nuestro lenguaje excluye la posibilidad real de tener en algún momento un conocimiento definitivo y

cerrado de la historia, y que esto es así sin importar lo objetiva que pueda ser nuestra metodología de estudio del pasado. Además, también es necesario tener muy presente que la terminología que usamos para describir los hechos y el modo de pensar de épocas pasadas, necesariamente influye en la valoración que hacemos del legado histórico de ese pasado. Nuestras propias categorías historiográficas, de hecho, ya nos indican con mucha frecuencia un camino seguro y simplificado de interpretación de los hechos y de valoración de su significado histórico, en una manera que puede volverse tan predecible y rutinaria, que nos haga a veces perder el sentido para juzgar lo específico e individual, ante el abuso consciente o inconsciente de las etiquetas generalizantes. Así, ante una frase como *“La Escuela de Salamanca representa la cumbre del Humanismo español en el Renacimiento, y la paulatina superación del pensamiento medieval en España”*, conviene no olvidar, aunque uno se encuentre plenamente convencido de que esta frase describe correctamente una situación o un hecho histórico concreto, que en realidad, los términos “medieval” y “Edad Media”, “Renacimiento”, “Humanismo”, “Escuela de Salamanca”, y en cierto modo, incluso hasta el nombre “España”, son anacrónicos en relación con la época a la que estamos aplicando esos términos (es decir, ninguno de estos términos estaba en uso en el siglo XV, y por lo tanto nunca pudieron ser usados en la misma época para la cual los aplicamos nosotros; la excepción, claro, es el nombre de España, que de cualquier modo se usaba entonces en una forma muy diferente a la que surgió con la moderna concepción del Estado nacional). Así pues, al dividir la historia en una “Edad Media” y una “Modernidad”, con un “Renacimiento” entre ellas, o al confrontar la idea del “Humanismo” contra la de la “Escolástica Medieval”, estamos usando una serie de designaciones que nos hemos inventado nosotros, en nuestra visión contemporánea de la historia, y

no algo que surgiera libremente del mismo pasado, de la visión que los hombres de otras épocas pudieran haber tenido sobre sí mismos. Es necesario no perder de vista esta situación para no precipitarnos en generalizaciones inducidas terminológicamente, sobre todo al estudiar un fenómeno histórico y cultural como el representado por la Escuela de Salamanca, que siempre parece estar apareciendo ante nosotros a medio camino entre lo claramente medieval y lo decididamente renacentista y moderno, y que no se corresponde puntualmente con la forma o el proceso cronológico en que fueron apareciendo estos cambios en Italia o en otras naciones.

Finalmente, y éste es quizás el punto más importante de todos, es necesario tener muy en claro la razón por la cual el pensamiento de la Escuela de Salamanca pudiera seguir resultando relevante hoy en día para nosotros: porque contiene una serie de valores *humanistas* que no han perdido vigencia con el paso del tiempo, y que no son reducibles a la mera erudición histórica por conocer detalles del pasado o minucias argumentativas de antiguas discusiones filosóficas, sino que *directamente* apelan a nuestra conciencia vital, a través de su capacidad de despertar en nosotros una respuesta viva en un sentido moral, estético o intelectual. Esto que acabo de afirmar, desde luego, es algo que se puede decir de todo el espíritu humanista, tanto en España como en otras naciones, y por lo tanto, le corresponde a la Escuela de Salamanca sólo en la medida en que ésta tuvo algo de genuinamente *humanista* en su realidad histórica y en su presencia cultural en la época en la que floreció.

Con esto quiero decir que la perspectiva con la que vemos esta historia ha cambiado por completo respecto a los tiempos de los humanistas salmantinos: si en los siglos XV y XVI la Escolástica parecía ser la forma argumentativa

por excelencia; si el dogma cristiano y la autoridad de la Iglesia parecían ser incommovibles; si la teología era protagonista en todos los debates intelectuales y morales de la época, y la filosofía meramente estaba subordinada a esa primacía teológica; si la amenaza de fragmentación de la cristiandad parecía una tragedia insalvable con la aparición de los reformistas del norte; si el descubrimiento del Nuevo Mundo había pulverizado la concepción antigua de la historia de la humanidad; o si España estaba enfrentada religiosamente al mundo protestante por la hegemonía global en la administración de la fe y la salvación espiritual; son todas éstas cosas que hoy ya no importan más para nosotros en un sentido cotidiano y emocional, sino solamente como un conocimiento histórico y distante que es parte de la formación habitual de cualquier persona culta. En cambio, lo que en aquellos tiempos podría haber parecido como un asunto muy menor en comparación a todos los grandes problemas de la época que he mencionado antes, como habría sido el nacimiento de una perspectiva nueva de ver las cosas, como eran los estudios humanistas en ese entonces, con su preocupación por la elegancia y la elocuencia en el lenguaje, el refinamiento discursivo, la calidad literaria, el *ingenio* como una virtud fundamental de toda verdadera sabiduría, la recuperación y valoración del espíritu clásico, sobre todo en su capacidad de ser creativo, la defensa de una perspectiva individual, de un gusto propio y personal, y con ello, de la *libertad* de juzgar por uno mismo, así como de la idea de una *dignidad* natural a todo ser humano, es justamente lo que ha quedado en pie, como un legado que nosotros seguimos valorando y con el que nos podemos identificar plenamente.

De esta manera, es específicamente el contenido humanista que queda en las doctrinas salmantinas lo que ahora podemos valorar y lo que despierta nuestro interés, como lectores de cultura general que no estamos

especializados, o siquiera interesados, en el estudio pormenorizado de las disertaciones escolásticas sobre complicados y (al menos para nosotros) confusos argumentos teológicos sobre la naturaleza exacta de la realidad esencial de cada una de las tres personas divinas que forman la Santísima Trinidad, u otros temas igualmente abstrusos. Así pues, a partir de este punto me centraré únicamente en seguir la huella de algunos temas humanistas concretos que aparecieron en el Renacimiento español, y que a veces se relacionan directamente con la Escuela de Salamanca, y las particularidades que han surgido a través de su interpretación histórica. (Por supuesto, esta revisión no pretende ser exhaustiva, sino todo lo contrario: es muy superficial, y sólo busca ofrecer algunos cuantos apuntes para indicar los problemas y direcciones generales que han surgido en la interpretación histórica del significado humanista de la Escuela de Salamanca y otros temas renacentistas hispánicos, así como la revisión de algunos de los valores clásicos del pensar humanista que pueden ser relevantes para nosotros hoy en día).

II

Quizá sea conveniente, antes de comenzar a hablar sobre las cuestiones humanistas que a mí me interesan, empezar por dejar en claro los límites naturales que tiene el término historiográfico de “Escuela de Salamanca”, así como hacer un par de consideraciones en torno a los usos que se le han dado a este término.

La Escuela de Salamanca se refiere, desde luego, al conjunto de sabios y de eruditos que, en el tiempo de la transición entre la Edad Media al inicio de la Edad Moderna, iniciaron desde la ciudad de Salamanca, y en concreto,

desde su universidad, una reforma de los saberes medievales tradicionales, que contribuyó significativamente al surgimiento de nuevas perspectivas para ver y entender el mundo, en una dirección que ahora consideramos moderna, y que en su época sirvió para abordar diversos temas, principalmente en los campos de la teología, la filosofía, el derecho, la economía, la lógica y las ciencias naturales, con un marcado énfasis, además, en la reflexión con carácter moral y crítico sobre la justicia, o injusticia, de las prácticas sociales de su tiempo. Esto es, en lo fundamental, lo que podemos decir para explicar de qué estamos hablando al hablar de la Escuela de Salamanca. Falta aún, desde luego, explicar la relación que esto tiene con las actitudes propiamente humanistas que aquí nos interesan, pero primero hay que revisar un poco los problemas que surgen con la terminología básica.

El primer problema es que estos sabios filósofos, naturalmente, no se presentaban a sí mismos declarando haberse asociado unos con otros para formar “La Escuela de Salamanca”. Este término, y con él la asociación conceptual entre personas diversas que implica el término, no apareció hasta bien entrado el siglo XX, y por lo tanto su uso práctico no surgió con naturalidad del mismo contexto histórico de sus tiempos y circunstancias, sino que apareció hasta cuatro siglos después, estableciéndose como una convención entre historiadores, y se aplicó retroactivamente con mayor o menor rigor desde entonces. Bien es cierto, claro, que existe el ejemplo muy conocido de Melchor Cano, quien al hablar del más famoso integrante –y para algunos, el fundador– de la Escuela, Francisco de Vitoria, decía con gran elocuencia estas palabras en el *Prólogo* del Libro XII de su magna obra *De locis theologicis*: “Por lo tanto, haré con mi esfuerzo—si es que en escribir esto hay esfuerzo y no más bien placer—, para lograr que no me parezca haber fallado a mi Maestro en lo que de mí depende, ya que de él he recibido

todos los principios de esas materias. Transmitimos a la posteridad, en efecto, la enseñanza de este varón preclarísimo, y así mismo –aunque en modo alguno a la altura de su ingenio, pero no obstante sí conforme a nuestro afecto– le mostraremos el merecido y debido agradecimiento. Por lo demás, ruego a cuantos tomen este libro entre sus manos que se admiren de mi Maestro en mayor grado de cuanto pueda ser expresado por mí.”³¹ Aquí, la relación personal entre un maestro y un discípulo queda expresada con total claridad por Melchor Cano para referirse a su relación con Francisco de Vitoria, quien también fue directamente el maestro de prácticamente todos los teólogos formados en Salamanca en el segundo cuarto del siglo XVI, muchos de los cuales se cuentan ahora entre los integrantes más famosos de la Escuela de Salamanca. Pero esta relación no siempre es tan obvia, y de hecho, es muy claro que en varios otros casos conocidos, no hay una relación directa entre maestro y discípulos para poder definir desde ahí las relaciones que unen a otros pensadores asociados con este movimiento cultural, y por lo tanto, el sentido del término “Escuela” no siempre parece enteramente apropiado.

Por otra parte, la gran mayoría de los nombres asociados tradicionalmente con la Escuela de Salamanca corresponden efectivamente con hombres que fueron profesores, o al menos alumnos, en la Universidad de Salamanca, y concretamente en su Facultad de Teología. Es muy natural suponer (y en algunos casos esto se puede confirmar documentalmente) que los mismos eruditos de la universidad pensarían en sí mismos como parte de una clara tradición escolástica que, no obstante, ha hecho algo marcadamente diferente

³¹ *De locis theologicis*, XII, “Prólogo”, Melchor Cano, Salamanca, 1563. Edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006, p. 669.

respecto a la tradición medieval anterior. En todo caso, es importante no olvidar que nosotros no pensamos en una *Escuela* simplemente por la asociación con la universidad o con su Facultad de Teología –ambas, la universidad y la facultad, después de todo, ya tenían tres siglos de existir antes de que tenga sentido empezar a hablar de una “Escuela” de pensamiento–, sino porque hay una cierta unidad en su visión y en su pensamiento que a nosotros nos llama poderosamente la atención, y en la cual podemos detectar las huellas de una evolución de un tipo concreto de ideas y de formas de pensar que se han ido transmitiendo por generaciones, y cuyos efectos han llegado hasta nosotros y han influido en nuestro mundo. Esta unidad de ideas, este sentido de formar un legado histórico, y esta conciencia de haber sido formados positivamente por su influencia en nosotros, es lo que nos hace sentirnos sus herederos, y por lo tanto, es lo que nos hace ver a este movimiento como una *Escuela*, y no tanto sus circunstancias particulares internas dentro de su condición universitaria. Esto, desde luego, no es por sí mismo ningún problema, mientras no se pretenda restringir excesiva y opresivamente su estudio historiográfico, meramente por el empeño de hacer cuadrar el estudio al concepto, muy secundario, de pertenencia obligatoria a una facultad universitaria o a una orden religiosa.

Los sabios que trabajaron en Salamanca durante los siglos XV, XVI y XVII son quienes han sido considerados, en su conjunto, como “La Escuela de Salamanca”, dejando fuera de esta designación a los profesores salmantinos que trabajaron en la universidad medieval, desde su fundación en 1218 hasta, digamos, los primeros años del siglo XV, por considerarse que sus enseñanzas y pensamiento caen nítidamente dentro del tradicional marco de referencia medieval (o si se prefiere, *pre-renacentista*), y que no hay nada de específicamente “salmantino” y distintivo en ellos. (Otra forma de enfocar

esto sería decir que no hay todavía nada de específicamente *humanista* en su visión del mundo). Igualmente, se deja fuera del grupo a los profesores de Salamanca de los siglos XVIII y XIX, por suponerse que para entonces La Escuela de Salamanca ya había entrado en un período evidente de decadencia y ya no tenía nada más que ofrecer al mundo (y aquí, de nuevo, se podría decir igualmente que el impulso humanista ya se había perdido por completo en estos años, e incluso desde bastante antes). Así pues, tenemos entonces que la idea de “Escuela de Salamanca” hace referencia, por lo pronto, a la ciudad de Salamanca, y en ella, a los sabios vinculados con su universidad entre el siglo XV y el siglo XVII.

A mediados del siglo XVIII la visión moderna del mundo era ya algo muy diferente a la modernidad que había representado, en sus días de gloria, el viejo humanismo renacentista, y lo que ahora se exaltaba era la metodología científica y el racionalismo universalista. Esta visión científicista y este orden racionalista parecían ser, en el Siglo de las Luces, el patrimonio exclusivo de las tres naciones más poderosas de Europa en ese entonces, Francia, Inglaterra y Alemania (o quizá se podría hablar aquí con mayor propiedad de Prusia, antes que de Alemania), y definitivamente España había quedado muy rezagada respecto a las tres potencias en la carrera “hacia el progreso”. Y no solamente España como país, sino su memoria histórica en cuanto al relato de sus logros pasados, parecían haber perdido toda importancia frente al empuje de las tres protagonistas y la incuestionable realidad de su fuerza presente. Entre los intelectuales españoles de la época, la gran mayoría simplemente deseaban ser como los ingleses o los alemanes, y sobre todo, como los franceses, y eran muy pocos aquellos que preferían seguir siendo españoles y sencillamente comenzar a valorar un poco más su propia historia. Entre los pocos intentos de ese entonces por rescatar la memoria del pasado

intelectual de España se puede contar el libro *Scholastica Vindicata*, del jesuita Juan Bautista Gener, quien estaba interesado en la historia de la Escolástica, más por motivos religiosos que filosóficos. Lo interesante de esta obra, aparecida en 1766, es que es la primera en indicar que “en España hubo dos grandes escuelas teológicas, una en Salamanca y otra en Alcalá”, y en tratar a los sabios salmantinos no en una forma individual e independiente cada uno del resto, como se había hecho hasta entonces, sino como un grupo de pensamiento homogéneo, estructurado en torno a la figura señera de Francisco de Vitoria como el gran maestro de Salamanca. En un sentido moderno de obra de investigación histórica, el tratamiento que hace Gener de los autores y sus obras es todavía muy rudimentario, pues no distingue realmente entre las diferencias conceptuales de unos y otros, asumiendo más bien que todos eran tomistas y todos discípulos directos de Francisco de Vitoria, por lo que su pensamiento necesariamente era uniforme, y por ello mismo, no hace tampoco ningún intento de valorar individualmente la obra de ninguno, con lo que resulta que incluso los grandes autores, como Melchor Cano o Domingo de Soto, no sobresalen en esta relación por encima de los menores. Sin embargo, es ya el nacimiento del concepto de una escuela filosófica relacionada específicamente con la Universidad de Salamanca, concepto que, de cualquier modo, pasó completamente desapercibido en esa época. Sólo después de un siglo más, a fines del siglo XIX, comenzó a resurgir el interés por estudiar el pensamiento español, sobre todo el de las grandes figuras como Francisco de Vitoria, pero de nuevo estudiadas en forma aislada, bajo la idea de una relación de méritos personales, donde todavía no se habla de una auténtica “Escuela”, sino del genio, obras y logros de teólogos individuales, cuyo trabajo parece siempre, en estos estudios, algo bastante desconectado entre unos y otros.

La Escuela de Salamanca, como un concepto verdaderamente historiográfico, nació en realidad bastante tiempo después de que varios de sus integrantes más celebrados –notablemente, Francisco de Vitoria– hubiesen alcanzado ya un gran reconocimiento individual; al menos desde el tipo de reconocimiento académico que viene con los estudios de los eruditos, como es el caso del rescate de pensadores españoles de épocas pasadas emprendido a fines del siglo XIX por Marcelino Menéndez Pelayo. Por su parte, la Escuela, como tal, no apareció con ese nombre sino hasta el año 1930, cuando fueron publicados los trabajos de algunos historiadores de la teología que, llevando a su conclusión lógica las relaciones académicas que existían entre los teólogos salmantinos, la universidad y una línea clara de pensamiento, comenzaron ya a hablar de la “Escuela de Salamanca” como una institución intelectual con carácter propio. Así, en ese año de 1930 aparecieron sucesivamente, en España, el ensayo de Vicente Beltrán de Heredia *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*³², y en Alemania, los de Friedrich Stegmüller, *Sobre la historia de los escritos de la Escuela Salmanticense*³³, y de Franz Pelster, *Sobre la historia de la Escuela de Salamanca*³⁴, todos ellos estableciendo conceptualmente la idea de una Escuela. A partir de entonces, a lo largo de los años 30, y sobre todo, a partir del fin de la Guerra Civil, la noción de una Escuela de Salamanca, como una agrupación teológica-humanista activa y presente históricamente a lo largo del Renacimiento y el Barroco en España, quedó firmemente establecida internacionalmente. Sin embargo, no se le vio en la misma manera en todas

³² *Los manuscritos de la Escuela Salmantina*, de Vicente Beltrán de Heredia, en “Ciencia Tomista”, 42, 1930.

³³ *Zur Literärgeschichte der Salmantizenser Schule*, de Friedrich Stegmüller, en “Theologische Revue”, 29, 1930.

³⁴ *Zur Geschichte der Schule von Salamanca*, de Franz Pelster, en “Gregorianum”, 12, 1931.

partes: en general, los alemanes siempre vieron en ella fundamentalmente a una escuela teológica, dedicada a hacer teología y filosofía escolástica, y en los años de Suárez, metafísica; para los historiadores estadounidenses y británicos, lo más notable de los salmantinos era su contribución al pensamiento económico; y en España, en cambio, lo que se resaltaba era el aspecto jurídico de las doctrinas salmantinas, llegando incluso a presentar a Francisco de Vitoria y a sus discípulos más como expertos juristas poniendo las bases para el Derecho moderno, que como teólogos ocupados en cuestiones teológicas y filosóficas. Estas diferencias en la interpretación histórica de la Escuela han llevado, recientemente, a empezar incluso a hacer uso del plural, para hablar no ya de *una* Escuela, sino de las Escuelas de Salamanca.

Por otra parte, precisamente en la dirección opuesta, la especialización y mayor rigor en los estudios historiográficos, la revisión minuciosa de la evidencia documental, y las mismas exigencias de la metodología que han caracterizado las investigaciones de los últimos cincuenta años, han llevado a algunos especialistas en la Escuela de Salamanca a ser cada vez más exigentes y restrictivos al momento de ofrecer una definición de lo que fue, realmente, la Escuela, y del criterio para determinar quién perteneció a ella y quién no. Esto es particularmente cierto por parte de los historiadores teológicos, preocupados por mantener un criterio específicamente centrado en el estudio de la teología, y no, en cambio, de las cuestiones filosóficas y humanistas por las que también se distinguió históricamente la Escuela de Salamanca. Así, partiendo del hecho indiscutible de que es posible advertir un cambio evidente en la forma de enseñar la teología en la Universidad de Salamanca a partir del momento en que Francisco de Vitoria llegó a Salamanca para ocupar la Cátedra de Prima de Teología, en 1526, y decidió

substituir el que hasta ese entonces había sido el libro que fundamentaba la enseñanza teológica en Salamanca en forma obligatoria, el *Libro de Sentencias* de Pedro Lombardo³⁵, por la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (lo cual implicaba un cambio de primer orden también en la doctrina, pues eso significaba aceptar la división tomista de la teología), algunos historiadores teológicos particularmente preocupados por este cambio doctrinal, han insistido en fechar a partir de este hecho el inicio oficial de la Escuela de Salamanca como una realidad histórica, con lo cual, tendríamos entonces que no había una Escuela de Salamanca, conceptualmente hablando, en el siglo XV, y ni siquiera en las primeras décadas del XVI, sino hasta el momento en que Francisco de Vitoria se hizo cargo en la universidad de las clases de teología. Con todo lo importante que este hecho particular pueda resultar para el criterio de la historiografía teológica que siguen varios importantes historiadores contemporáneos especializados en la teología de la Escuela de Salamanca (José Barrientos o Juan Belda Plans, por ejemplo), es indudable que también hay otros hechos históricos de importancia fundamental anteriores a éste que son lo suficientemente significativos como para marcar un criterio cronológico que sirva de base para entender a la Escuela, en otros planos aparte del teológico. Por ejemplo, desde una perspectiva *humanista*, que es la que me interesa a mí, resulta injustificable ignorar la aportación de los humanistas del siglo XV, vinculados a la Universidad de Salamanca, como Alonso de Cartagena, Antonio de Nebrija o Hernán Núñez de Toledo, simplemente porque no pertenecieron al grupo de los teólogos o porque fueron anteriores a la llegada de Francisco de Vitoria

³⁵ El *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo figuraba como texto obligatorio de teología en Salamanca desde las Constituciones otorgadas a la universidad por el Papa Martín V en 1422.

a la universidad. De la misma manera, tampoco es posible dejar de lado el papel que jugaron salmantinos ilustres en acontecimientos del siglo XV tan significativos como el descubrimiento de América, o la unificación de España, o el surgimiento del Humanismo, con su conciencia de ruptura frente a las limitaciones conceptuales medievales y su recuperación de la sensibilidad ante los clásicos greco-romanos. A este período y a este grupo de pensadores salmantinos se le ha llamado, en años recientes, la *primera* Escuela de Salamanca, para asegurar tanto sus características propias en un sentido historiográfico, como su relación con el conjunto del pensamiento salmantino renacentista.

Por otra parte, tampoco hay un consenso uniforme sobre el punto final para la escuela de Salamanca, y por consiguiente, hasta qué fecha se puede seguir hablando de la existencia de un pensamiento propio salmantino. Todos los historiadores están de acuerdo, de entrada, en que la Escuela ya había entrado en decadencia mucho tiempo antes de desaparecer efectivamente, pero mientras que algunos consideran que esa desaparición final llegó a mediados del siglo XIX con el Real Decreto que impuso en 1852 la total separación entre Iglesia y Estado, ordenando así la desaparición de las cátedras de Teología y Derecho Canónico de todas las universidades de España (medida que se cumplió efectivamente en Salamanca en 1858), otros piensan que ya había desaparecido desde un siglo y medio antes, y que el capítulo final de la Escuela de Salamanca fue la publicación de los *Salmanticenses*, la última gran obra española de teología tomista, escrita entre los últimos años del siglo XVII y los primeros del XVIII, y el último intento también por mantener la ortodoxia del tomismo libre de la influencia metafísica de Suárez y otros jesuitas salmantinos posteriores, y que después de esta obra, ya no se puede considerar la vigencia real de una Escuela salmantina. Y hay quien piensa,

incluso, que el verdadero fin de la Escuela de Salamanca llegó todavía antes, con los cambios que impuso la intolerante política contra-reformista del Concilio de Trento y el regreso de su enseñanza teológica a la ortodoxia tomista y al estilo escolástico tradicional, que tuvieron como resultado un endurecimiento general de la visión de los doctores salmantinos ante el mundo, e inevitablemente, la pérdida de la imaginación creativa y el impulso vital que habían caracterizado al discurso intelectual salmantino durante la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI. Sobre esto, aunque aquí también es correcta la interpretación de los hechos históricos fundamentales, de nuevo surge el problema de que esta perspectiva reduce a la Escuela de Salamanca sólo a su Facultad de Teología y a las enseñanzas tomistas de los dominicos, dejando pasar de largo el hecho de que el pensamiento filosófico de los jesuitas salmantinos floreció, con la metafísica de Francisco Suárez, durante muchos años después de que los dominicos y el tomismo hubieron perdido su protagonismo y la capacidad innovadora que les había caracterizado en los tiempos de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano. Y, por supuesto, esta interpretación también ignora las aportaciones que otros pensadores salmantinos hicieron en el campo de la economía en forma consistente durante todo el siglo XVII, cuando la teología ya había dejado atrás sus mejores épocas en Salamanca. Así, de los tres siglos que habíamos definido antes como propios del marco histórico en que se desarrolló el pensamiento de la Escuela de Salamanca, los siglos XV, XVI y XVII, tenemos ahora que hay interpretaciones recientes tan rigurosamente centradas en la continuidad de la enseñanza académica en su Facultad de Teología, que pretenden reducir este marco de referencia a solamente el siglo XVI, y de éste, sólo al periodo de treinta y cuatro años que van de la llegada

a Salamanca de Francisco de Vitoria en 1526 hasta la muerte de sus discípulos más famosos, Soto y Cano, en 1560.

De hecho, pensando en la evolución que ha tenido en las últimas décadas el discurso historiográfico sobre la Escuela de Salamanca, se puede advertir fácilmente una tendencia reduccionista del concepto que define el campo de estudio en la medida en que la metodología se vuelve más rigurosa: mientras más archivos y documentos se revisan y más claras parecen las relaciones que confirman las fuertes relaciones entre profesores, alumnos y colegas dentro de la Facultad de Teología de Salamanca y las influencias de unos sobre otros, más se quiere reducir el concepto de “Escuela de Salamanca” para limitarlo sólo a este grupo y a esta Facultad; mientras más se hace evidente, desde los propios archivos y documentos estudiados, el control que tuvo la Orden de Predicadores sobre la Facultad de Teología, más se impone historiográficamente la noción de que el concepto de “Escuela de Salamanca” sólo debe incluir a los profesores dominicos; y mientras más evidente es que los dominicos impusieron el canon tomista en la Facultad y exigieron una “pureza” académica limitando la enseñanza teológica a la visión de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, excluyendo a todas las otras escuelas teológicas y filosóficas, más se insiste en que “Escuela de Salamanca” y tomismo deben ser vistos casi como sinónimos, dejando fuera deliberadamente al nominalismo, al escotismo y la metafísica suareciana, escuelas todas que también florecieron en Salamanca. Así, tenemos la situación, más bien paradójica, de que en la medida en que el método y la investigación se vuelven más rigurosos y serios, nuestro concepto de la Escuela de Salamanca se vuelve más estrecho, rígido y excluyente, dejando fuera verdaderos tesoros simplemente por no poder ajustarlos a unas reglas historiográficas cada vez más limitantes. O, al menos, esto sucede en la medida en que se acepta seguir

las reglas que quieren imponer los historiadores más interesados en orientar las investigaciones sobre la Escuela de Salamanca dentro de su propio ámbito de intereses, como suele suceder en especial con los historiadores teológicos vinculados con una orden religiosa o con un grupo de estudios teológicos en una universidad católica. (Aquí, resulta muy razonable suponer, por ejemplo, que el enorme protagonismo que tienen dominicos y jesuitas en los estudios salmantinos se debe, en parte, a que éstas fueron realmente las órdenes religiosas más importantes y con mayor presencia en la Universidad de Salamanca, pero también, al menos en parte, a que la mayor parte de los historiadores teológicos que han estudiado este tema provienen de las escuelas y colegios de estas dos órdenes, y que si hubiese habido un mayor número de historiadores teológicos agustinos o benedictinos, también tendríamos un mayor y mejor conocimiento de las aportaciones históricas de los pensadores agustinos y benedictinos, y éstos formarían una parte más visible de nuestro entendimiento histórico sobre la Escuela de Salamanca).

Así, en años recientes se ha llegado al extremo de que algunos de los historiadores teológicos más influyentes en la actualidad (Barrientos, Belda Plans) hayan fijado como una obligatoria condición historiográfica para aceptar que un pensador salmantino renacentista pertenece realmente a la Escuela de Salamanca el que éste haya sido un tomista dominico que dictaba cátedra sobre la *Suma Teológica* en la Cátedra de Prima o en la Cátedra de Vísperas de la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca en los años siguientes a la llegada a la universidad de Francisco de Vitoria. ¡Más preciso, y más radical que esto, es ya imposible para ningún criterio de definición sobre la Escuela! De acuerdo al criterio más riguroso para definir quién pertenece y quién no a la Escuela de Salamanca tenemos ahora, entonces, la exigencia de que se cumplan las siguientes cuatro condiciones

básicas: a) haber estado directamente integrado como profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca; b) haber sido discípulo de Francisco de Vitoria en forma directa, si se habla de la generación de teólogos que va de 1526 a 1560, o en forma indirecta, al haber estudiado con los anteriores, si se habla de la generación posterior a 1560; c) haber sido aristotélico-tomista, y haber trabajado teológicamente sobre la *Suma Teológica* de Santo Tomás; y d) haber seguido el método dialéctico propio de la Escolástica. Sobre estos criterios rígidos, algunos historiadores, como Juan Belda Plans, incluso han elaborado listas cerradas, que pretenden ser *definitivas*, nombrando a cada uno de los veinticinco o veintiséis teólogos que, según él, formaron la Escuela de Salamanca. No deja de resultar sorprendente que un concepto historiográfico que fue inventado tan recientemente, en unas pocas décadas haya pasado de ser apenas la afirmación de que existió realmente una suficiente cohesión entre los sabios salmantinos del Renacimiento como para poder considerarlos en su conjunto como una “Escuela”, a la plena constitución de un club académico tan exclusivo como el que ahora se nos presenta.

Por supuesto, el uso de estos criterios rígidos y cerrados facilita bastante la labor de los historiadores centrados en el estudio teológico de la Escuela de Salamanca, pero al mismo tiempo obstaculiza innecesariamente el trabajo de los historiadores interesados en otros aspectos del pensamiento salmantino, aparte de lo esencialmente teológico, que surgieron en este periodo. Además, crea algunas situaciones que bien podríamos calificar, al menos, de paradójicas; por ejemplo, uno de los humanistas salmantinos más célebres y reconocidos de esta época es sin duda el filólogo, teólogo y poeta agustino Fray Luis de León, quien en la Facultad de Teología fue directamente alumno de Francisco de Vitoria, pero quien también fue, como es muy sabido,

procesado por la Inquisición por sus traducciones y exégesis bíblicas, como resultado de la presión ejercida por los dominicos dentro del marco general de las luchas internas por el poder en Salamanca, con lo cual tendríamos, de acuerdo a los criterios mencionados antes, las mismas posibilidades de incluir o de dejar fuera de la lista a Fray Luis, quien puede ser presentado con la misma facilidad como un miembro destacado de la Escuela de Salamanca, o como su víctima más famosa. Otro tanto sucede con Juan Ginés de Sepúlveda, sin duda uno de los mayores humanistas no pertenecientes al clero en la España del Renacimiento, y quien si bien nunca formó parte de la Escuela de Salamanca, si absorbió muy profundamente sus enseñanzas (particularmente los postulados de Francisco de Vitoria sobre esta cuestión) en materia del derecho entre pueblos y las condiciones para establecer un trato justo y una educación moral para los indios americanos recién descubiertos, pero que, al insistir también en justificar las acciones militares como un legítimo recurso de fuerza contra los indios hostiles que no aceptaran la tutela española pacíficamente, se ganó el odio feroz del protector de indios Fray Bartolomé de las Casas, y con ello, la censura implacable que contra él ejercieron los dominicos de Salamanca y Alcalá, dando como un paradójico resultado de esta confrontación el que un libro que es en muchos sentidos un genuino descendiente de los planteamientos religiosos, jurídicos, políticos, y sobre todo, humanistas, de Francisco de Vitoria y de la Escuela de Salamanca, como es el *Democrates Alter* de Sepúlveda, terminara siendo censurado y perseguido (de hecho, prohibido en España por los siguientes tres siglos y medio) por los mismos herederos de Vitoria. O, en el ejemplo más paradójico de todos, tendríamos que cuestionarnos sobre la naturaleza fundamental de la Escuela de Salamanca, que, después de todo, representó una de las cumbres de la filosofía escolástica y del pensamiento humanista, si consideramos por

un momento que el Humanismo nació con toda claridad como una reacción decidida en contra de la Escolástica. Aquí, como se verá más adelante, es en donde caen por su propio peso las definiciones más reduccionistas sobre la Escuela de Salamanca, cuando pretenden reducir y estrechar el concepto detrás de la realidad histórica de su pensamiento, hasta un punto en el que ya no pueden sostenerse las contradicciones que surgen inevitablemente dentro de los límites de la definición.

En todo caso, lo importante es dejar en claro que, sin importar las ventajas que pueda ofrecer un criterio cualquiera para definir un concepto historiográfico como el de “Escuela de Salamanca”, o la naturalidad con la que nos hemos acostumbrado a su uso, siempre habrá otras formas y otros criterios posibles para establecer un marco conceptual desde el cual podamos entender ese concepto, dependiendo de qué aspectos sean los que queremos resaltar del concepto. Sobre todo, tratándose de un criterio demasiado estrecho cuando es aplicado a una realidad demasiado compleja, como sería el caso de la definición conceptual de la Escuela de Salamanca cuando sólo toma en consideración su aspecto estrictamente teológico, o incluso, su aspecto estrictamente académico dentro de lo teológico, frente a la naturaleza compleja y con frecuencia contradictoria de las ramificaciones de su pensamiento. Estas ramificaciones, desde luego, abarcan todo tipo de direcciones temáticas, discursivas, geográficas, teóricas, pragmáticas y generacionales. Así, encontramos las huellas de la Escuela de Salamanca también en la filosofía moral, la filosofía de la Historia, la epistemología y la metafísica, así como en la filología, la lingüística, la gramática y la retórica; en la política, el derecho, la economía y las ciencias naturales; empleando estilos y discursos que van desde la dialéctica árida de la Escolástica hasta las vibrantes piezas de oratoria plenas de un sentido retórico clásico, con

influencias diversas y hasta eclécticas, que tenían como origen lo mismo al Antiguo y Nuevo Testamento, que a los clásicos griegos y latinos o a los Padres de la Iglesia, y que se podían conectar por igual con la política imperial española o con la visión eclesiástica de Roma, o también con las preocupaciones morales de Erasmo o con las estéticas de los humanistas retóricos italianos, y que dominaban por igual los principios del tomismo, el escotismo y el nominalismo, con un interés pragmático en los problemas del mundo real, en cuestiones tan variadas como la reforma a las leyes de comercio, el trato justo a los indios y a los conversos, las teorías sobre la traducción o la interpretación bíblica, la injusticia de la usura o la amenaza de la segregación protestante; y con fuertes lazos de unión con otros pensadores en otros lugares, que enlazan a Salamanca con los doctores portugueses de Coímbra y Évora, o con sus pares novohispanos en Méjico y Lima, o con los teólogos de Roma, de Lovaina o de París, o con todo tipo de universidades, colegios, instituciones y consejos en todas partes de España, a lo largo de tres siglos. Como es muy fácil de ver, resulta poco menos que imposible dar cuenta de toda esta compleja diversidad de intereses intelectuales y espirituales desde la mera caracterización de los sabios salmantinos como miembros de una Facultad de Teología, en la ciudad de Salamanca, empeñados en defender el canon tomista a partir de la enseñanza de la *Suma Teológica* a sus alumnos, simples aspirantes a teólogos conservadores.

En realidad, el reduccionismo que ha surgido en años recientes en algunas interpretaciones demasiado rígidas que buscan limitar el concepto de “Escuela de Salamanca” tan sólo a su aspecto teológico-académico, tiene una razón clara detrás de su objetivo, que no es otra que la de evitar la dispersión temática en los estudios salmantinos, o, incluso, la inapropiada utilización de

este término en relación con autores, obras o temas que en realidad quedan muy lejos de la realidad histórica de aquello que legítimamente podemos relacionar con la Escuela de Salamanca. Sin embargo, como acabo de hacer notar unas líneas atrás, esa realidad histórica en la cual surgió el pensamiento salmantino fue siempre muy compleja y diversa, y mientras más estrecho o limitado sea el criterio técnico que usemos para intentar definir las características con las que queremos representar esa realidad, más difícil será que lo logremos en forma adecuada y fidedigna a sus propias y verdaderas características. En todo caso, me parece a mí que resulta mucho más improbable suponer que se pueda abaratar el concepto de “Escuela de Salamanca” por el hecho de que en algunos escritos se le utilice con demasiada laxitud, para hacer referencia de manera superficial a conceptos sólo vagamente relacionados con la Escuela, a suponer que si la idea detrás del concepto es demasiado cerrada o limitada, necesariamente se dejará fuera a todo tipo de interesantes relaciones y perspectivas que unen al pensamiento salmantino con otras cuestiones que nosotros consideramos importantes, ya sea en su dimensión histórica, o ya sea en su relación con los problemas e intereses de nuestra propia época.

Algunos historiadores ya han hecho notar en otras ocasiones lo impropio de querer reducir la idea que sustenta al concepto de “Escuela de Salamanca” a meramente la pertenencia a la Facultad de Teología, a la orden de los dominicos y a la línea tomista de la Escolástica. El historiador teológico Miguel Anxo Pena González, por ejemplo, criticando la interpretación reduccionista de Belda Plans, prefiere hablar de “pensamiento católico hispánico” antes que de “Escuela de Salamanca”³⁶, subordinando el

³⁶ En *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Miguel Anxo Pena González, BAC, Madrid, 2009, p. 496, y también en *Aproximación bibliográfica a la(s)*

legado concreto de la Escuela al ámbito general del catolicismo, para no limitar la extensión de dicho pensamiento a los confines geográficos de la ciudad de Salamanca, aún reconociendo su origen en la universidad salmantina, y así no ignorar terminológicamente ni la extensión que tuvo la influencia de este pensamiento, que llegó a todos los rincones del orbe católico a ambas orillas del Atlántico, ni el hecho fundamental de que la misma razón de ser de este discurso intelectual fue el sustento y apoyo que tuvo en innumerables instituciones (la universidad misma, la corona, el papado, las órdenes religiosas, etc.) invariablemente católicas. Desde luego, Pena González tiene razón en la observación que quiere resaltar con su planteamiento, pero también genera un punto débil en nuestro entendimiento histórico del pensamiento filosófico concreto desarrollado por los sabios salmantinos, y que sería, justamente, el perder de vista cualquier particularidad atribuible a las características propias de los hombres y de sus circunstancias concretas, en el marco de su estudio y su vida en la universidad, con todo lo que de particular podemos encontrar en ello.

Es decir, si resulta evidente que limitar excesivamente el concepto de “Escuela de Salamanca” a solamente el espacio académico de su universidad, o específicamente de su Facultad de Teología, lleva a perder la visión general de la influencia, la importancia y las ramificaciones que alcanzaron internacionalmente sus creaciones intelectuales, o de la complejidad de la red de relaciones institucionales de las que Salamanca era el eje principal, no resulta menos cierto que el desvincular terminológicamente a los pensadores salmantinos de su universidad y su ciudad para simplemente asimilarlos

“*Escuela(s) de Salamanca*”, Miguel Anxo Pena González, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, p.65.

dentro de la gran corriente general del “pensamiento católico hispánico” lleva necesariamente a perder, o al menos a minimizar, la relación contextual con las particularidades de las circunstancias salmantinas, que con frecuencia pueden explicar detalles y situaciones que de otro modo no habríamos reconocido. Así, la corrección propuesta del rumbo puede ir a parar, quizá, al extremo opuesto. Por otra parte, no solamente la Escuela de Salamanca, como el conjunto de sus integrantes y su pensamiento filosófico, sino todo el mundo institucional, social e histórico en el que ésta existió, representan un universo completamente católico –de hecho, sin posibilidad alguna de *no ser católico*–, y por lo tanto, este catolicismo no puede ser interpretado como algo particularmente relevante o característico del pensamiento salmantino en su propio contexto (aparte, claro, de sus implicaciones específicas en el campo de la teología), sino solamente como el fondo cultural y religioso general en el que éste tuvo lugar. Desde luego, ese catolicismo sí resulta muy particular *para nosotros*, en el siglo XXI, desde nuestra propia visión secular del mundo y de la historia, y por lo tanto, tiene sentido que ahora pongamos una atención particular sobre este punto; pero en ese tiempo, y en el contexto que le era propio al mundo hispánico de los siglos XV, XVI y XVII, el catolicismo era la única visión posible del mundo, y por lo tanto, era el ineludible paradigma normativo que regía la vida de todos, no sólo de los sabios. Así pues, el hablar de un “pensamiento católico hispánico” sólo tiene una cierta utilidad para nosotros, hoy en día, si lo queremos contrastar o confrontar con un “pensamiento hispánico *no* católico”, o con un “pensamiento católico *no* hispánico”, pero no agregará nada a nuestra comprensión del contexto histórico de su propia época.

Por mi parte, yo encuentro mucho más relevante destacar los elementos humanistas que se encuentran presentes en el pensamiento salmantino en su

transición entre la Edad Media y el inicio de la era moderna, en parte porque esos rasgos humanistas son precisamente lo que constituye históricamente el inicio de una nueva forma de pensar y una actitud ante el mundo que ya anuncia la dirección de la Modernidad, y en parte porque se vinculan con nuestros propios valores contemporáneos en una forma en que jamás podría hacerlo la Escolástica. Después de todo, nuestra sociedad hoy en día se rige por valores republicanos, igualitarios y seculares que hubiesen sido impensables en los siglos XV y XVI, y que sin embargo, tuvieron sus primeros florecimientos justamente en las ideas de los pensadores humanistas de esos siglos. En esto, antes que en cualquier otra cosa, reside el interés que para nosotros puede tener el discurso humanista que aparece en varios de los filósofos de la Escuela de Salamanca, independientemente de su dimensión científica o cultural como un conocimiento histórico concreto.

Así pues, es necesario definir ahora en qué consisten exactamente esos valores humanistas que he vinculado antes a nuestros propios valores actuales, y ver en qué medida se hallaban presentes en el discurso de los pensadores salmantinos, precisamente para tratar de entender si es posible, y además conveniente en un sentido historiográfico, empezar a considerar a la Escuela de Salamanca como una verdadera Escuela Humanista antes que como una corriente filosófica inevitablemente definida desde la Escolástica. Lo mejor es comenzar entonces por definir qué cosa entendemos aquí por Humanismo.

III

Para seguir las claves del Humanismo, como movimiento histórico, filosófico y cultural, o del humanismo (sin mayúsculas) como simples características concretas presentes en cualquier autor, obra o tendencia en un modo más flexible y no precisamente historiográfico, conviene primero repasar los orígenes históricos y etimológicos propios de esta palabra.

Los antiguos latinos, ya fuera que escribiesen directamente en latín o que estuviesen traduciendo ideas griegas, utilizaban el término *homo* en un sentido ontológico, para referirse a la condición de ser un *ser humano*, es decir, de pertenecer al género de todos los hombres. Los hombres tienen una serie de características específicas esenciales que les hacen ser diferentes de cualquier otro animal, y que principalmente consisten en su capacidad de *saberse a sí mismos* en un modo plenamente consciente y reflexivo; en sentir emociones y sentimientos específicamente humanos, como el amor devoto, la compasión, la fe o la esperanza, así como en el hacer uso de una inteligencia racional expresada por medio del lenguaje; y desde luego, en la capacidad de llegar a ser mejores, bajo un principio potencial de perfectibilidad, tanto espiritual como en su entorno material. A todas estas características propias de ser *homo*, se les conocía, en su conjunto, con el término de *humanus*. Así pues, para los antiguos, el ser *homo* implicaba tener las características fundamentales de lo *humanus* (recuérdese, por ejemplo, a Terencio declarando “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”), y esto era completamente independiente del hecho circunstancial de ser un griego, un romano o un bárbaro, un hombre libre o un esclavo, un varón o una mujer, un blanco o un negro: sencillamente, todo ser humano tenía necesariamente las

características esenciales de lo *humanus*, tal y como ha quedado expresado igualmente para nosotros en castellano.

En cambio, el tener *humanitas* es algo mucho más restringido, reservado tan sólo a quienes se han esforzado por alcanzarla. La *humanitas* es aquello que también es esencialmente humano, pero en un sentido específicamente cultural y moral. Se trataba, fundamentalmente, de tener educación, instrucción moral y cultura, en una forma similar a la *paideia* de los helenos. Era tener nobleza, generosidad, buenos sentimientos, y un sentido de rectitud moral y honor, así como responsabilidad pública y una idea clara de justicia, y a la vez, tener la sofisticación intelectual y la capacidad verbal para expresar todas estas ideas con elocuencia y persuasión, con finura, tanto de modales como de lenguaje, y con la tolerancia natural hacia las ideas de otros que se esperaba en cualquier romano elegante y refinado, con un sentido de urbanidad, cortesía y prudencia. Además, implicaba también una cierta espiritualidad que se traducía en un claro respeto por la vida, así como las virtudes propias del ciudadano que convive con sus semejantes en un ambiente de cordialidad, desarrollando, además de lo ya dicho, la capacidad de observación reflexiva de la forma de ser de otros, la buena conversación, y el ingenio para hablar. Desde luego, una persona que fuera ignorante, brutal, desalmada, o simplemente arrogante o vanidosa, no poseía *humanitas*, sin importar su rango ni su condición social. La *humanitas* era el patrimonio minoritario de las élites culturales e intelectuales, aunque, por su propia naturaleza moral y pedagógica, incluía en sí misma la convicción de que este refinamiento y calidad superior del espíritu eran enseñables por medio de una buena educación, y por lo tanto, aquellos que no la poseían podían llegar a adquirirla por medio de su propio esfuerzo y de la adecuada tutela de los buenos maestros.

Estas ideas, y los términos que las expresaban, fueron fundamentales en el pensamiento filosófico y moral de la Antigüedad, pero como tantas otras ideas y conocimientos clásicos, se perdieron por completo después de la caída de Roma, y no quedó ningún rastro de ellas durante la mayor parte de la Edad Media. El Renacimiento se inició, precisamente, con la recuperación de estos conceptos y de los valores detrás de ellos. Los primeros renacentistas que retomaron la antigua idea de la *humanitas* eran muy conscientes de su carácter clásico y de su gran ausencia en los siglos que les habían precedido a ellos, por lo que modelaron su propia idea de los valores expresados en el concepto de *humanitas* a partir de los textos de los filósofos y pensadores morales clásicos, como Cicerón y Séneca, pero además agregándole el propio gusto e inclinación por valorar estos escritos antiguos, por lo que el concepto renacentista de la *humanitas* dio lugar, a principios del siglo XV, al empleo de la expresión *studia humanitatis* para designar al estudio de estos valores clásicos en los textos de los antiguos, así como a la designación *humanistae* como un nombre que empezaron a usar, al referirse a sí mismos, los sabios interesados en estudiar y promover la *humanitas*; así, los primeros *humanistas* modernos no sólo entendían con este concepto su amor por los valores de la Antigüedad clásica relacionados con la capacidad de enseñar, desarrollar y aprender la *humanitas* por medio de la educación cultural y espiritual, sino también el amor por la Antigüedad en sí misma, y por su estudio a través de sus autores más representativos. Además, el Renacimiento también creó otro concepto inspirado en estos antiguos valores morales, el de *Humanidad*, como una abstracción que representa, más que el conjunto universal de todos los seres humanos, la universalidad de su igualdad esencial bajo una misma naturaleza humana, y la idea de la *equidad* de sus derechos, bajo la convicción de que todo ser humano tiene una dignidad natural. Sobre

esta última noción, ya se verá más adelante el papel central que jugó la Escuela de Salamanca en desarrollar estas ideas, y en qué punto se apoyan, y en cual son contrarias, a la noción fundamental de la *humanitas*.

El término *Humanismo*, por otro lado, es mucho más reciente, y como tal, no fue usado jamás en la Antigüedad o siquiera en el Renacimiento. Apareció hasta principios del siglo XIX en Alemania, acuñado en 1808 por el filósofo y pedagogo Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), en el contexto de la discusión que se vivía en ese tiempo en el medio académico alemán sobre la importancia que se le debería dar al estudio de los clásicos desde la adolescencia³⁷; Niethammer usó el término para referirse al movimiento pedagógico y cultural que buscaba, mediante la enseñanza de las humanidades (y aquí se puede entender “humanidades” en una forma prácticamente equivalente a los *studia humanitatis* del Renacimiento, pues estas humanidades abarcaban la filosofía, la historia, la filología, la gramática, la retórica y la poesía), el cultivo de las mejores facultades del espíritu humano. Medio siglo después de que Niethammer acuñara este término, otros dos escritores germánicos, el alemán Georg Voigt, con *El Resurgimiento de la Antigüedad Clásica en el primer siglo del Humanismo* (1859), y sobre todo, el suizo Jacob Burckhardt con *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), relacionaron definitivamente el término “Humanismo” con otro término afín, el de “Renacimiento”, y a ambos con la cultura italiana de los siglos XV y XVI. A partir de este momento, el Renacimiento quedó establecido firmemente como una categoría, o período, de los estudios historiográficos, y también como una época particular de la

³⁷ *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, de Friedrich Immanuel Niethammer, 1808.

historia fácilmente reconocible para la imaginación popular, y a su vez, el Humanismo quedó vinculado a este período como su característica cultural más emblemática. Además, tanto el aspecto renacentista como el humanista fueron asociados de un modo muy específico con la cultura italiana de este período, algo fácilmente explicable considerando que los primeros “*umanistas*” fueron italianos, y que además fueron también los primeros en reflexionar sobre su condición de ser diferentes a los hombres de los siglos inmediatamente anteriores, y los que con mayor ahínco buscaron poner distancia entre ellos y su pasado inmediato, para abrazar con entusiasmo, en cambio, al pasado antiguo, o clásico. Y fueron italianos también, además, los principales creadores de un arte nuevo y espectacular que ilustró perfectamente el cambio en el espíritu de la época, con un ímpetu que sólo fue llegando paulatinamente a las otras naciones de Europa. Bien, pero entonces, ¿cómo debemos entender, en su naturaleza específica, al Humanismo en España?

Podríamos comenzar un análisis de la interpretación histórica del Humanismo español separando tres cuestiones básicas para revisar el papel que cada una de ellas ha jugado en nuestra propia versión hispánica de un pensamiento renacentista y humanista. Así, primero habrá que ver las características específicas que el espíritu humanista tomó en España, especialmente en relación con su convivencia con la Escolástica, que era la forma fundamental que la filosofía había adoptado en esa época, y contra la cual se opuso, en buena medida, el Humanismo; en segundo lugar, habrá que tenerse en cuenta que el mismo Humanismo no fue siempre igual, ni siquiera en Italia, y que generó al menos dos corrientes claramente diferenciables, una primera línea ética-retórica de tendencias muy pragmáticas, centrada en el lenguaje, y otra posterior, mística-esencialista, de corte platónico y centrada

en la mistificación de la naturaleza humana, y la relación de cada una de ellas con el caso español; y en tercer lugar, habrá que explicar el nacimiento del concepto mismo de “Renacimiento” como una oposición radical entre la Edad Media y la Modernidad, y el papel que cada una de estas etiquetas juega en nuestra interpretación del pasado al pensar en un país como España. Comencemos, pues, por observar detalladamente al espíritu humanista del siglo XV, y su juicio sobre el método escolástico.

El Humanismo, como ha quedado entendido desde la propia tradición humanista, es entonces un modelo cultural, filosófico y artístico que hizo suya la antigua idea clásica de la *humanitas*, como una meta de educación cultural y moral a la que debería aspirar toda persona preocupada por su propio perfeccionamiento individual, así como por la relación con su sociedad y con el bien común de sus ciudadanos; además, estos valores educativos y morales se identificaron desde el primer momento con el modelo greco-latino de los sabios, filósofos y pensadores morales de la Antigüedad clásica, con lo que el estudio de los textos clásicos, y en general, la admiración por la civilización greco-romana y sus valores, quedaron incorporados desde el primer momento a la idea general de un pensamiento *humanista* (en las universidades italianas de mediados del siglo XV, cuando comenzó a usarse por primera vez el término *umanista* –muy anterior, como puede verse, al término “Humanismo”–, esta palabra hacía referencia a los profesores que enseñaban las *Humanae litterae*, es decir, los textos de la Antigüedad clásica, o en general, a cualquiera, dentro de la universidad o fuera de ella, que se dedicara a los *studia humanitatis*). Así, los humanistas del siglo XV recuperaron la expresión original de Cicerón sobre los *studia humanitatis* para referirse a la educación que mejora moralmente al hombre, pero dirigiendo esta educación moral precisamente a través del estudio de los

antiguos textos de Cicerón, Séneca, Virgilio, Quintiliano, Aristóteles, y otros filósofos y pensadores, a quienes se les atribuía la capacidad de elevar el espíritu y el intelecto de sus lectores a través de sus ideas filosóficas y enseñanzas morales. El Humanismo, por su parte, terminó por constituirse en un movimiento cultural en una época muy posterior, y nunca bajo las mismas premisas ni siguiendo al pie de la letra las mismas ideas, pero manteniendo, eso sí, la idea general de tener como guía al pensamiento clásico (la *paideia*, la *humanitas*), con un fin tanto espiritual como pragmático que buscaba poner al hombre en el centro mismo de toda reflexión moral, con el objetivo de *conocer* realmente el mundo humano, en sus propios términos y valores (y no meramente como una criatura de Dios obligada a cumplir ciegamente con los mandatos divinos, derivando todo su posible valor de alcanzar ese cumplimiento), para hacer de cada hombre individual una mejor persona, y en su relación con sus semejantes, un mejor ciudadano.

Ahora bien, como es fácil de ver, todos estos valores humanos son muy concretos, en el sentido de que no apelan a las abstracciones características de los discursos ideológicos (los ideólogos, como es sabido, normalmente reducen todo a meras abstracciones, y así hablan invariablemente de sujetos abstractos e impersonales, como “el pueblo”, “la humanidad”, “el proletariado”, “la burguesía”, “la izquierda”, “la derecha”, “la patria”, etc., atribuyendo a estos falsos sujetos, bajo la siempre popular falacia de la hipostatización, todo tipo de deseos, acciones, convicciones o decisiones que en la realidad sólo podrían tener los hombres individuales de carne y hueso) ni a las abstracciones propias de los lenguajes racionalistas (aquellos que, como en el caso de la teología, la filosofía o las ciencias, partían de un *a priori* abstracto, como “Dios”, “la Razón”, “la Verdad” o “el Progreso”, como una justificación automática para sistemas de pensamiento que pretendían tener

un valor de certeza universal y absoluto). Los humanistas, en cambio, no estaban interesados en hacer afirmaciones de verdades abstractas ni en construir grandes sistemas absolutistas con la pretensión de alcanzar una verdad universal, sino en tratar los problemas morales, éticos, religiosos, políticos, estéticos y prácticos que podían preocupar a los hombres de su tiempo y su sociedad, en sus propias circunstancias particulares, con la meta clara de ayudarles a conseguir una vida mejor y más plena. Su visión, por lo tanto, no podía ser más opuesta al método, forma y objetivos de la Escolástica, que en esos tiempos dominaba por completo el discurso intelectual de la época y reinaba suprema en todas las universidades de Europa.

¿Cómo era la Escolástica a mediados del siglo XV, cuando surgió el primer Humanismo renacentista? Pues, era un pensamiento formal, sistemático, abstracto, que sin duda podemos considerar como la cumbre del racionalismo medieval, y que desde sus inicios, en los siglos XII y XIII, los siglos asociados por excelencia a las grandes Escuelas, se había propuesto como meta alcanzar un conocimiento universal, definitivo, racional, dirigido teológicamente, para comprender la verdad divina, en términos absolutos, del orden natural del mundo; por consiguiente, era un sistema apriorístico, ahistórico, y completamente desvinculado de la experiencia humana de lo concreto. Su adquisición de conocimientos se basaba en la corrección lógica de sus proposiciones argumentales, en el estudio sistemático de los textos antiguos *en forma acrítica*, y en el recurso constante de apelación a las figuras de autoridad, produciendo así una acumulación de datos con carácter cuantitativo, en donde la innovación intelectual y la adecuación a las circunstancias reales de su época resultaban poco menos que imposibles. Ya desde aquí, desde luego, se puede ver con toda claridad la diferencia, y de

hecho, la confrontación, con las ideas y valores de los humanistas, que juzgaban todo conocimiento bajo un criterio cualitativo, y cuyo método estaba basado en el discurso retórico, es decir, en el convencimiento emocional, con intenciones morales, sobre circunstancias concretas, centrado en la experiencia real del hombre en el mundo, con la meta evidente de *formar* mejores personas. La diferencia entre estas dos visiones, hasta este punto, es muy clara al comparar la forma y las metas del sistema escolástico con los nuevos valores humanistas que estaban apareciendo en el siglo XV, pero todavía hay más.

Para los humanistas, el método escolástico había producido un discurso insoportable en su aridez, en su pesadez general, y en su estilo abstruso, impersonal y artificial, lleno de tecnicismos muy difíciles de comprender, de repeticiones innecesarias e interminables, y de una acumulación de datos que realmente no significaban nada. Desde luego, los escolásticos estaban convencidos del gran valor de sus conocimientos, de sus métodos y de la forma de presentar argumentalmente sus ideas; pero no es ninguna de estas cosas lo que fue cuestionado por los primeros humanistas (al menos, no en un primer momento), sino el *estilo* propio del discurso escolástico. La Escolástica, después de todo, fue un movimiento teológico y filosófico intensamente racionalista, y como ha ocurrido siempre con todos los racionalismos de la historia, sus practicantes no estaban interesados en absoluto en las cuestiones de estilo, ni en la belleza o elegancia del discurso, ni en ninguna consideración de tipo estético como posible criterio de valoración de sus escritos; de hecho, los escolásticos, fieles a su espíritu racionalista, despreciaban por completo todas estas consideraciones, a las que tomaban por vanas, superficiales, y definitivamente prescindibles. El resultado fue, previsiblemente, el mismo que suelen obtener todos los

discursos del intelectualismo racionalista extremo cuando se desentienden de todo criterio estético: un lenguaje atroz, ilegible, confuso, que no sólo no logra convencer al lector de la validez de sus ideas, sino que ni siquiera logra comunicar éstas de forma coherente o entendible para nadie que no sea un verdadero iniciado en esta jerga (y a veces, ni siquiera los mismos iniciados podían estar realmente seguros de lo que pretendía explicar el autor de cada escrito).

Quizá pueda parecer, superficialmente, que este juicio es excesivo, y que el lenguaje de una venerable tradición filosófica como era la Escolástica nunca podría haber resultado tan terrible, excepto a los ojos y oídos de los humanistas modernos ajenos a sus procedimientos internos y a su sutileza argumentativa. Sin embargo, como ya he indicado, no eran las sutilezas de los argumentos lo que motivaba las críticas de los humanistas, sino el estilo y forma del discurso, que lo volvían confuso, rebuscado e ininteligible. Además, las críticas provenían también de los mismos escolásticos, cuando éstos tenían un espíritu humanista. Un soberbio ejemplo sobre este punto se encuentra justamente en Melchor Cano, uno de los representantes más conocidos de la Escuela de Salamanca y autor de la que quizá sea la mayor contribución del pensamiento español a la teología, su enciclopédica *De locis theologicis*, donde, con un estilo muy humanista, escribe sobre los teólogos escolásticos lo siguiente:

“El vicio consiste en que algunos emplean muchísimo estudio y un gran esfuerzo en materias obscuras y difíciles, y además no necesarias. Me parece que también muchos de los nuestros han fallado en este sentido, cuando se han dedicado extensivamente a aquellas cuestiones de las que se abstuvo Porfirio, por citar a

un discípulo de Platón y Aristóteles. Éstos no trataron nada fuera del lugar y el tiempo oportunos, ni explicaron afanosamente ninguna cuestión que abrumase la inteligencia de los jóvenes y no les fuese útil. En cambio, nuestros teólogos discutieron con larguísimos discursos en lugares inoportunos de esas materias, que ni los jóvenes pueden asimilar, ni los mayores pueden soportar. ¿Quién puede soportar aquellas disputas sobre los universales, sobre la analogía de los nombres, del “primo cognito”, del principio de individuación –así lo llaman–, sobre todo la distinción entre la cantidad y la “res quanta”, de lo máximo y lo mínimo, de lo infinito, de “intensione et remissione”, de “proportionibus et gradibus”, y de otras mil cosas por el estilo?, las cuales incluso yo mismo, que no tengo un ingenio demasiado torpe, y a pesar de que he dedicado no poco tiempo y esfuerzo en entenderlas, no era capaz de representarlas en mi mente. Me avergonzaría decir que no las entiendo si los mismos que trataron estas cuestiones las comprendiesen”³⁸.

Esta elocuente descripción de Melchor Cano (él mismo un escolástico, pero con un claro y moderno espíritu humanista) hace notar, además del obvio problema del lenguaje árido y confuso, con todos los descalabros pedagógicos que ello conllevaba, otro problema fundamental de la Escolástica, que los humanistas denunciaron una y otra vez: su completa separación de los problemas reales de la gente, en un sentido pragmático y humano, para centrarse en cambio en la discusión de *falsos* problemas, de

³⁸ *De locis theologicis*, IX, 7, Melchor Cano, Salamanca, 1563. Edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006, pp. 510-511.

cuestiones abstractas completamente artificiales e inútiles, que no podían ofrecer ningún interés a los estudiantes ni a los maestros, sencillamente porque no se conectaban con nada que tuviera que ver con la vida concreta de los hombres y sus circunstancias.

Esta enorme separación en la perspectiva con la que el Humanismo vio al pensamiento y lenguaje de los escolásticos (que es lo mismo que decir, a la erudición medieval) no sólo cuenta como una confrontación de estilos discursivos o de actitudes concretas hacia la enseñanza y la pedagogía, sino que es algo todavía mucho más grande y decisivo: es, finalmente, el paso inicial que llevó a la ruptura renacentista con la época inmediatamente anterior a la propia, es decir, aquella que comenzó a llamar “Edad Media”, y por lo tanto, es también el primer paso hacia la Modernidad. El rechazo que los primeros humanistas comenzaron a sentir y proclamar contra el pensamiento y el discurso de su propia época corrió al parejo del interés, y en muy poco tiempo, la franca admiración, que comenzaron a sentir por las *humanae litterae*, es decir, por los textos de los antiguos pensadores paganos. Por supuesto, los filósofos griegos y romanos ya eran conocidos para el cristianismo desde muchos siglos atrás, y los escolásticos, en particular, habían dedicado una considerable cantidad de tiempo, recursos y esfuerzo a la tarea de traducirlos, ya fuera desde el estudio de las viejas traducciones latinas de los pensadores griegos contemporáneos o anteriores a los mismos romanos, o desde el estudio y traducción de la interpretación árabe de los pensadores griegos (y aquí, desde luego, es donde aparece la gran importancia que tuvo la Escuela de Traductores de Toledo para la formación del pensamiento medieval desde su asimilación de los clásicos). Sin embargo, los humanistas trajeron una perspectiva y un método en su aproximación a las fuentes antiguas que eran completamente nuevos, y diferentes, a los de los

medievales. Este cambio no fue otra cosa que el nacimiento de la nueva ciencia de la filología.

El interés filológico de los primeros humanistas fue despertado, antes que ninguna otra cosa, por su admiración estética a la elegancia y pulcritud de los escritores latinos clásicos, como Cicerón, Quintiliano o Séneca, tan ajenas y distantes al estilo enrevesado y espinoso de la Escolástica. Esta admiración incondicional por las letras clásicas nació, en un primer momento, sólo en unos pocos hombres muy cultivados, de inteligencia señera y gran capacidad intelectual, pero, además, con una excepcional sensibilidad para entender y apreciar la belleza y la elegancia de la palabra, y una indudable fuerza imaginativa para ellos mismos hacer uso de su propia capacidad expresiva, creando un uso propio y personal de la escritura –es decir, desarrollando un estilo literario–, que definió el enorme logro de alcanzar una voz propia a través del lenguaje. Estos hombres, que son los primeros humanistas de un nuevo tiempo, son las primeras voces inequívocamente individuales que se escucharon en Europa desde los tiempos clásicos, y aparecieron hasta el siglo XIV, todavía en el Medievo, con Dante, Boccaccio y Petrarca (también se podría afirmar que la voz de Agustín fue poderosamente individual en este mismo sentido retórico, sin ninguna duda, pero Agustín es mucho más un pensador clásico, en muchos sentidos, que medieval). Los intelectuales medievales (es decir, los filósofos y teólogos escolásticos) fueron también, obviamente, hombres muy cultos, preparados, y con una gran capacidad intelectual, pero lo que les distingue y aleja de aquellos primeros, enormes, humanistas como Dante o Petrarca, es que aquellos nunca tuvieron la fantasía creativa ni la imaginación ingeniosa de estos últimos, ni tampoco el gusto por escribir bellamente. Esto, desde luego, no es una mera deficiencia estilística por parte de los escolásticos, ni tampoco es simplemente una insensibilidad

estética propia de intelectuales demasiado ocupados con sus profundas reflexiones filosóficas como para prestar algo de atención a las cuestiones propias de la literatura, sino algo mucho más serio. Se trata, en realidad, de una de las confrontaciones más esenciales entre el pensamiento humanista y los métodos racionalistas, y que no es otra cosa que la defensa vigorosa que el Humanismo siempre ha hecho de la imaginación y de la fantasía como cualidades esenciales del espíritu humano, con un valor propio y claro en la búsqueda de conocimientos que lleven a desarrollar la ciencia, las artes y el progreso en el mundo, y en definitiva, la sabiduría de la verdadera civilización, en contra de la visión radical del racionalismo a ultranza, que justamente asume la posición contraria, negando toda facultad cognitiva o epistemológica a la imaginación y a la fantasía.

Dante Alighieri (1265-1321) fue el primer humanista, sin duda, en sentir que había un enorme vacío humano en el divorcio entre forma y contenido que el racionalismo escolástico de su época había impuesto en el lenguaje intelectual para expresar conceptos abstractos sin ninguna traza de sentimiento ni ninguna preocupación estética por el resultado final de la escritura, y en consecuencia con esto, el primero también en hacer una reflexión profunda sobre las cualidades estéticas del lenguaje, valorando la elegancia y la belleza, algo que se había perdido por completo desde los días de la Antigüedad clásica. Pocos años después, Francesco Petrarca (1304-1374) no solamente hizo lo propio, resaltando la elegancia del estilo literario de los antiguos (y elogiando a Dante por haber rescatado esa elegancia y esa belleza en su propia época), sino también fue un acérrimo crítico de “la ignorancia y la ceguera” de sus propios contemporáneos. A Petrarca le siguió Coluccio Salutati (1331- 1406), quien continuó sus críticas contra la Escolástica de su época, a la que consideraba artificial y completamente

alejada de los problemas reales de la sociedad, los cuales eran una de las preocupaciones constantes de los humanistas, como filósofos pragmáticos que eran. Unas décadas más tarde, Leonardo Bruni (1370-1444), a su vez, declaró que Petrarca había sido “el primero en reconocer y traer a la luz la antigua elegancia y el estilo perdido y apagado de los antiguos”. Para ese entonces, empero, Bruni ya no estaba solo, como en su propio tiempo lo estuvieron Dante y Petrarca, y lejos de ser una voz solitaria clamando en el desierto, tenía un número robusto de verdaderos interlocutores, humanistas como él, con quienes podía discutir, polemizar, reflexionar sobre las cuestiones lingüísticas que eran del común interés de todos ellos, y cuestionar abiertamente los presupuestos teóricos sobre los que descansaba la enseñanza escolástica o se fundamentaban las prácticas contemporáneas de la traducción de textos, tales como Poggio Bracciolini (1380-1459), Alonso de Cartagena (1384-1456), Pier Candido Decembrio (1392-1477), Giannozzo Manetti (1396-1459), Leon Battista Alberti (1404-1472), y Lorenzo Valla (1407-1457). De todos estos célebres humanistas, fue precisamente con Alonso de Cartagena con quien Bruni más polemizó y discutió los fundamentos de la nueva ciencia filológica y, particularmente, las cuestiones de la traducción de los textos antiguos, como muestra la correspondencia entre ambos que se conserva hoy en día. Y esto, claro está, nos muestra de inmediato lo temprana que resultó la entrada de España, y particularmente de Salamanca, al debate de las nuevas ideas que comenzaban a agitar la conciencia de Europa en aquél final de la Edad Media y principio de los tiempos renacentistas, pues el sabio salmantino (nacido en Burgos, y educado en Salamanca) Alonso de Cartagena perteneció a la primera generación de humanistas del Renacimiento, inmediatamente después de las individualidades tardo-medievales de Dante y Petrarca.

Alonso de Cartagena fue, sin duda, el primer gran humanista hispano en dejar una huella profunda en la cultura de su época, más allá de las fronteras y confines de su propia ciudad, su universidad o su parroquia, o incluso, su patria, labrándose un buen nombre y una fama que resonaron en toda Europa. Aunque no fue en sentido estricto el iniciador de la Escuela de Salamanca, en consideración a los problemas anteriormente expuestos en torno a la definición del término “Escuela”, sí fue indudablemente el primero de los grandes humanistas españoles del Renacimiento, tanto cronológicamente como cualitativamente, en relación a sus contemporáneos en el siglo XV, entre los que se puede contar a Fernán Pérez de Guzmán (1378-1460), el Marqués de Santillana (1398-1458), Juan de Mena (1411-1456), Alfonso de Palencia (1423-1492), Pedro Díaz de Toledo (ca. 1425-1499), y Juan de Lucena (1430-1506), todos ellos amigos, y en diversos grados y sentidos, discípulos de Alonso de Cartagena. Fue un humanista muy versátil y de amplios intereses, muy a la manera de Bruni o de Alberti, y completamente en línea con la idea general que tenemos hoy en día del “Hombre del Renacimiento”.

Alonso García de Santa María nació en Burgos en 1384, en el reinado de Juan I de Castilla, y fue hijo de Simón Leví, un judío converso que había sido el Rabino de Burgos, y después de su conversión, el Obispo de Burgos, ya bautizado como Pablo de Santa María. Se dedicó a la política (fue muy activo, sobre todo como diplomático, en la corte de Juan II de Castilla, donde se especializó, como embajador plenipotenciario, en evitar guerras entre varios reinos europeos, y perteneció al Real Consejo); a la historia (fue el cronista real de Castilla); a la filosofía (estudió con profundidad el estoicismo, tradujo a Séneca, a Cicerón, y a otros filósofos latinos al español, y mantuvo correspondencia y debates filosóficos con otros humanistas toda su vida); a

la filología (reflexionó sobre los problemas semánticos inherentes a la traducción entre diferentes lenguas, y desarrolló una teoría general de la traducción sorprendentemente moderna); a la teología (estudió Teología y Cánones en la Universidad de Salamanca, y participó activamente en el Concilio de Basilea, en calidad de teólogo real, donde su habilidad retórica le valió un claro triunfo a la corona de Castilla, cuando los derechos del Rey Juan fueron considerados preferentes sobre los del Rey de Inglaterra, por razones tanto teológicas como de derecho canónico); al derecho (también estudió Derecho Civil en Salamanca, y fue un hábil jurista y asesor de la corona); a la religión (fue Obispo de Cartagena, donde tomó el nombre de Alonso de Cartagena, y Obispo de Burgos, su ciudad natal, además de haber sido antes, en otros tiempos, Deán de Santiago y de Segovia, y nuncio apostólico; también edificó el Monasterio de San Pablo de Burgos, y puso los fondos necesarios para terminar la Catedral y varias otras iglesias de su obispado); a la pedagogía (escribió varios tratados sobre el tema, y diseñó un programa de lecturas para educar a la nobleza en los valores morales y culturales, a partir del estudio de los clásicos; además, fundó en Burgos una escuela pública de tendencia humanista, en la que luego se educaron en latín algunos de los más destacados humanistas de la segunda mitad del siglo XV); y hasta a la poesía (compuso versos latinos; odas, canciones, y poemas amorosos en castellano, e hizo estudios sobre poética y retórica). A lo largo de toda su vida mostró una invariable preocupación por la educación moral y la elevación espiritual del hombre, que iba mucho más allá de las creencias religiosas comunes en su época. Fue, sobre todo, un humanista clásico en el más puro sentido de esta palabra, y uno de los sabios más respetados en su tiempo, tanto en España como en otras naciones, que mantuvo siempre un contacto, principalmente epistolar, con los grandes intelectuales de entonces

en toda Europa, y sobre todo en Italia (Enea Silvio Piccolomini, el humanista que llegó a ser Papa con el nombre de Pío II, le dedicó un *Elogio*, y es muy famosa su polémica filológica con Bruni y Decembrio sobre el arte de la traducción de los textos antiguos). Fue un decidido creyente en la compatibilidad armónica entre el cristianismo y los valores morales del clasicismo greco-romano. También defendió con pasión el valor tanto de la vida reflexiva como de la vida activa, y la necesidad de combinar ambas, incluso conjuntando las aptitudes físicas con las intelectuales en un nuevo tipo de hombre activo, diferente al medieval, y dedicado con igual entrega al estudio de la religión y de los clásicos, como a la vida política de su propia sociedad. Todo esto resulta de gran interés no sólo para perfilar la trayectoria personal de nuestro primer gran humanista, sino también, y sobre todo, para observar el tipo de cultura que estaba surgiendo en España en el siglo XV, ya con varios rasgos inconfundiblemente renacentistas que le asemejaban a la Italia de esos años, pero que al mismo tiempo empezaban a acusar también un carácter propio y peculiar, que con el tiempo se convertiría en un Renacimiento español claramente distinguible del italiano.

Para mostrar este punto con mayor claridad, quiero ahora hacer una breve comparación entre este humanista hispano y un humanista emblemático del Renacimiento italiano, como Leonardo Bruni, semejante en su versatilidad y amplitud de intereses a Alonso de Cartagena, pero con algunas diferencias importantes en la dirección de sus inclinaciones. Leonardo Bruni (también conocido como Leonardo Aretino) fue también, como Alonso de Cartagena, un escritor humanista, filólogo, traductor, historiador, pedagogo y político, interesado en la educación moral de la sociedad, y completamente seguro de la necesidad de alcanzar ésta por medio del ejemplo de la Antigüedad clásica. Nació en Arezzo, en la Toscana, en 1370, pero se nacionalizó florentino en

1416. Fue alumno y pupilo del humanista, político y líder cultural Coluccio Salutati, a quien sucedió en el cargo de Canciller de Florencia. Fue Canciller en dos períodos diferentes, de 1410 a 1411, y de nuevo de 1427 hasta su muerte en 1444. También fue secretario apostólico para cuatro papas, entre 1405 y 1414. Como filólogo y escritor filosófico, tradujo principalmente las obras políticas y éticas de Aristóteles, a Procopio, y a Aelio Arístides, con su *Panathenicus*, o *Panegírico a Atenas*, en la que se basó para escribir su propio *Panegírico a la ciudad de Florencia*, en donde expuso sus apasionadas tesis republicanas. Su obra más famosa es *Historia del pueblo florentino*, en donde usó por primera vez la separación tripartita de la historia, entre una Antigüedad, una Edad Media y una Modernidad (aunque, cabría aclarar aquí que para Bruni, al igual que para todos los humanistas italianos del Renacimiento, sólo existían dos períodos históricos, no tres: la Antigüedad, y el suyo propio, es decir, el tiempo moderno, y entre ambos, un período muerto, sin historia, que eran “los tiempos medios” entre las dos épocas verdaderamente históricas. Más adelante volveré sobre este punto). Esta idea, tan renacentista, de comparar el tiempo propio con la Antigüedad clásica, a la vez que se rechazaba por completo toda la relación y herencia de la época anterior, la medieval, es sin duda algo muy italiano, y en este caso, Bruni contaba ya con el ejemplo del propio Petrarca, quien ya había hablado del período de decadencia que siguió a la Antigüedad, al cual llamaba “tenebrae”. Para Bruni, Italia estaba en medio de un despertar, de un verdadero “renacimiento”, y por lo tanto era una nueva era histórica. Esta idea del despertar, y la nueva conciencia histórica que hacía posible el sostener esa idea, tienen un fundamento, obviamente, de fuerte rechazo al pasado inmediato.

Aquí aparece ya el primer gran contraste entre Brunni y Alonso de Cartagena, que en mucho, es el gran contraste entre los humanistas italianos y los españoles. En Italia, o más específicamente en Florencia –que para muchos historiadores es la auténtica cuna del Renacimiento, mientras que otras ciudades o reinos italianos, como Nápoles, Sicilia o Venecia, en realidad no tienen una mayor proximidad con este origen florentino que el que tendría la propia España; de ahí el problema de querer aplicar nuestras categorías nacionales actuales a la historiografía sobre los tiempos pre-modernos, para hablar así, por ejemplo, del “Renacimiento italiano”, como si éste hubiese sido uno y el mismo en cada parte de lo que ahora constituye la moderna Italia–, el tipo de Humanismo que surgió desde el primer momento fue una nueva conciencia histórica que no solamente valoraba la cultura y el pensamiento de la Antigüedad clásica, sino que los confrontaba agresivamente con el pasado inmediato (aquél que muy pronto comenzaría a ser llamado “medieval” en una forma bastante despectiva, al considerarse que no merecía siquiera un nombre verdadero, sino que bastaba la indicación de que se encontraba en el medio de las dos auténticas eras de la historia); de ahí que la meta de rescatar y volver a tomar como modelo al pensamiento de los antiguos llevase inevitablemente el agregado de considerar esta apropiación del espíritu clásico como una verdadera sustitución del anterior mundo medieval, al que se le veía con auténtico desprecio y horror en la perspectiva del nuevo espíritu humanista de los florentinos. En España, en cambio, el humanismo que comenzó a surgir entre muchos de los sabios de la época compartía con el de los florentinos el mismo amor por la cultura de la Antigüedad, pero no el desdén por la Edad Media, y por ello, nunca marcó como uno de sus postulados el distinguirse conscientemente del pasado o las formas medievales. Esto vale particularmente para la relación entre el

Humanismo y la Escolástica, tal y como fue entendida en cada una de las dos penínsulas, la italiana y la ibérica.

Leonardo Bruni, en varias ocasiones, llamó “bárbaros” a los teólogos y filósofos que enseñaban la Escolástica en las grandes universidades europeas, siguiendo en esto el ejemplo de Petrarca, que no usó ese término, pero sí otros no demasiado amables al referirse al saber escolástico. También el maestro de Bruni, Coluccio Salutati, se había expresado en términos despectivos de los escolásticos, al igual que lo harían también varios de los seguidores del Aretino, como Pier Candido Decembrio, o Alberti, o Giorgio Vasari, o sobre todo, Lorenzo Valla. Todos ellos usaron recurrentemente el término “bárbaros” al referirse a los escolásticos, en un sentido muy clásico, al indicar que los teólogos escolásticos no entendían el griego y manejaban un latín bastante deformado, completamente ajeno a la pureza y elegancia de la lengua de Virgilio y Cicerón (recordemos que para los antiguos griegos, un *bárbaro* era un extranjero que no hablaba la lengua de los griegos, y por lo tanto, desconocía los verdaderos valores de la civilización helénica y de su pensamiento; los romanos, por su parte, mantuvieron la misma posición respecto a los pueblos que no hablaban el latín, aunque en su propio uso del término “bárbaro”, éste fue quedando con el tiempo cada vez más como un sinónimo de alguien no civilizado, y no simplemente alguien ajeno a la civilización romana). El último heredero directo de esta tradición humanista, Vico, en el siglo XVIII, volvió a acusar a los escolásticos de barbarie, y entre él y Leonardo Bruni hay una línea humanista italiana que corre a lo largo de trescientos años, desde el siglo XV hasta el Siglo de las Luces, acusando a los pensadores escolásticos de ser unos bárbaros. La acusación, además, no se limitaba tan sólo a señalar la falta de dominio de las lenguas clásicas que los humanistas renacentistas, expertos filólogos, asociaban con la Escolástica,

sino que desemboca en una visión más radical todavía del problema fundamental con el pensamiento escolástico, de acuerdo a la visión de los humanistas: el usar un lenguaje retorcido, complicado en exceso, estéticamente desagradable, pero sobre todo, de efectos deshumanizantes, para ocultar la realidad de la experiencia humana bajo una cortina de tecnicismos y fórmulas racionalistas completamente artificiales. Esta noción humanista de defender la belleza, elegancia y exactitud de la lengua como un modo de proteger la cultura de los abusos corruptores de los lenguajes artificiales y deshumanizantes del racionalismo extremo, con su ocultamiento de los problemas evidentes en la vida real de los hombres, se encuentra expresada en su forma más acabada en la obra de Lorenzo Valla, *Elegantiae Linguae Latinae*, que para muchos estudiosos del Humanismo renacentista, sería el Manifiesto fundamental del pensamiento humanista.

Esta posición humanista se encuentra bastante generalizada en todos los humanistas de la época, italianos o no, pero el grado de representación de los escolásticos como un ejemplo de “barbarie” o “corrupción de la lengua” es bastante variable, dependiendo de la fuerza que la tradición escolástica tuviera en cada lugar, y del grado de acercamiento que los humanistas individuales tuviesen con las Escuelas o con sus representantes académicos. En Italia, y particularmente en Florencia, los humanistas estaban mucho más ligados a los mecenas republicanos en el gobierno de la ciudad, a las instituciones civiles, o a los nobles y aristócratas influyentes, que a las universidades y a las órdenes religiosas, por lo que su distancia frente a la Escolástica era mucho mayor que en otros lugares, y por ello, también lo era la estridencia de los términos con los que se referían a ella. Esta actitud también fue compartida por los humanistas de otras naciones cuando se encontraban en la misma posición de desvinculación con el sistema

universitario escolástico, como es fácil de ver al leer a Erasmo de Rotterdam, a Montaigne o a Rabelais, pero en general, se trata de una postura muy florentina, emanada de sus propias circunstancias particulares, como su carácter pragmático y su republicanismo.

En España apareció también esta actitud en algunos humanistas célebres, como Juan Luis Vives o Baltasar Gracián, pero en general, se trata de casos aislados. Es muy interesante, sin embargo, considerar que en las ocasiones en que aparece este tipo de crítica anti-escolástica, la actitud es prácticamente idéntica a la de los humanistas florentinos, como en el caso de Vives. Así, habiendo estudiado él mismo con los maestros escolásticos en las universidades de París y Oxford, y por lo tanto, conociéndoles bien, Juan Luis Vives (1492-1540) les acusa, en *Adversus Pseudodialecticos* (*Contra los pseudo-dialécticos*, en su versión castellana), de haber corrompido la lengua latina, creando en su lugar una suerte de oscuro dialecto sólo entendible para los iniciados, pero no para el latinista normal, y mucho menos para el pueblo, y de haber dedicado todo su tiempo a inventar discusiones inútiles y absurdas, analizando hasta el cansancio falsos problemas que en realidad no significaban nada para la sociedad, en vez de haberle dado un uso más provechoso a sus conocimientos. También declaró, en su tratado *De disciplinis*, en el primer capítulo, titulado *De causis corruptarum artium* (el primer capítulo de *Las disciplinas*, llamado en castellano *Causas de la corrupción de las artes en general*), que la corrupción en el lenguaje, cuando se permite que éste se vuelva cada vez más ininteligible, necesariamente lleva también a la corrupción en el conocimiento, en las ciencias y en las artes, y por lo tanto, la mejor manera de garantizar un buen desarrollo del conocimiento es cuidando de mantener un lenguaje claro, preciso en sus términos, y de elegante fluidez discursiva. Estas fuertes opiniones de Vives,

sin duda profundamente humanistas, han sido consideradas por algunos historiadores españoles especializados en el análisis del pensamiento hispánico renacentista, como “muy europeas, pero poco españolas”, no sin cierta razón.

Por ahora, y antes de regresar a la comparación entre el espíritu humanista florentino y el hispánico, me gustaría agregar un último comentario sobre Vives, quien también llamó “bárbaros” e “ignorantes” a los filósofos medievales arábigo-andaluces, *exactamente por los mismos motivos* por los que mantenía tal opinión de la filosofía escolástica cristiana, y no, como algunos parecen creer en ocasiones, por meros prejuicios racistas o culturales contra árabes y judíos. Ha habido algunas ocasiones en que he escuchado opiniones bastante negativas en España contra los comentarios de Vives, quien llegó a afirmar que “Si Aristóteles resucitara hoy, jamás se reconocería en Averroes”, y también de algunos otros humanistas españoles cuando se refiere, completamente descontextualizada, su despectiva opinión sobre los filósofos árabes de Córdoba y su obsesión por adaptar a Aristóteles al pensamiento islámico, sin considerar en absoluto el fondo de la cuestión desde la que habla Vives, que no es otro que el de las críticas humanistas en contra del racionalismo absurdo y deshumanizante de la filosofía escolástica medieval, y por lo tanto, sin caer en la cuenta en ningún momento de que Vives dice las cosas que dice en contra de los filósofos árabes, no por ser árabes, sino por ser escolásticos, y que aquí no importa nada si se trata de cristianos o de judíos o de islámicos, ni de árabes o europeos, sino simplemente si usan un lenguaje natural, claro y entendible, o un lenguaje confuso, ininteligible, y encaminado a la discusión de temas inútiles. Es esto lo que se debe juzgar y tomar en cuenta antes de condenar a Vives y a otros humanistas por atreverse a llamar “bárbaros” a los filósofos árabes

medievales, incluyendo a Avicena y Averroes. La lucha de los humanistas contra los “bárbaros”, aunque radical y poco mesurada, no tiene nada de la prejuiciosa irresponsabilidad que a veces pretenden atribuirle sus críticos más superficiales hoy en día. Además, es parte de una tradición humanista que genuinamente representa lo mejor del espíritu crítico español, y aunque claramente minoritaria en el contexto general del Humanismo hispánico por las razones que he estado mencionando, de todos modos abarca un largo camino, que se extiende desde Vives y Gracián hasta Unamuno, quien ya en pleno siglo XX, se seguía quejando en algunos de sus ensayos de “*la barbarie de la escolástica a la española*”, para referirse en general a la actividad filosófica hecha en la academia.

Empero, y a pesar de los ejemplos que acabo de discutir, es necesario tener en cuenta que en España, en general, el Humanismo renacentista no tuvo nunca el carácter abiertamente anti-escolástico que tuvo en Florencia. Se podría decir que, en términos generales, el Humanismo en el mundo hispánico nació *dentro* de la Escolástica, y no *contra* ella, y que sólo con el pasar de los siglos terminó diversificándose en numerosas variantes seculares que florecieron literariamente entre los poetas y dramaturgos del Barroco, y poco después, en otra forma, entre los científicos y pensadores ilustrados de la época de las reformas borbónicas. En el Renacimiento, en cambio, y a pesar de los casos notables de Vives y Gracián, el Humanismo hispano fue notablemente tolerante con las estructuras académicas de la Escolástica, así como con la herencia medieval y las tradiciones del pasado inmediato. Esto no quiere decir, sin embargo, que los humanistas españoles hayan sido dóciles ante las imposiciones del lenguaje árido y monótono de la Escolástica, o que no hayan visto los problemas pedagógicos inherentes a su estructura, o mucho menos, que no hayan tenido una clara voluntad de cambio e innovación de

las formas y las ideas del discurso. Lo que esto significa, sencillamente, es que el impulso humanista en España, a diferencia de la tendencia florentina o de la erasmista, no pretendió nunca desconocer a la Escolástica, sino renovarla desde dentro, cambiando las cosas en una forma muy clara, pero poco estridente, y sin hacer de este cambio un ataque abierto contra la estructura escolástica en la enseñanza universitaria, como corresponde naturalmente a un humanismo nacido principalmente, en los siglos XV y XVI, en el seno de las universidades. Esto, además, es particularmente cierto del Humanismo salmantino, que siempre mantuvo su base sólidamente arraigada en las aulas de la Universidad de Salamanca, y a partir del siglo XVI, también en las de sus hijas americanas, es decir, en las universidades fundadas en el Nuevo Mundo bajo el modelo y guía de Salamanca. Evidentemente, un cambio paulatino en la mentalidad de sus profesores, cada vez más encaminados por una senda humanista, va a producir un fuerte deseo de cambio en la dirección general de la estructura escolástica de las universidades, pero difícilmente el deseo de atacar a la propia Escolástica o de denunciar “la barbarie” de sus practicantes, o sea, los propios doctores de la universidad.

Todo lo anterior se puede apreciar también en el caso concreto de Alonso de Cartagena y de Leonardo Bruni. El primer contacto que surgió entre ellos se dio cuando, en algún momento entre 1428 y 1430, llegó a Salamanca un manuscrito con la traducción al latín que Bruni había hecho diez años atrás (en 1418) de la aristotélica *Ética Nicomáquea*, con un *Prólogo* en el que el Aretino discutía y explicaba sus teorías sobre la traducción de los textos antiguos, y entre otras cosas, afirmaba que su versión de la *Ética* era muy superior a la versión anterior disponible en Europa, obra del dominico Guillermo de Moerbeke (Willem van Moerbeke, 1215-1286), quien había

sido el principal traductor de textos griegos para Tomás de Aquino, y por lo tanto, fundamental para el desarrollo del sistema tomista. (De hecho, la traducción de Guillermo de Moerbeke era considerada todavía en el siglo XV como la versión definitiva de cualquiera de las obras aristotélicas que hubiera traducido, por lo que la afirmación de Bruni resultaba todavía más insolente, especialmente para los hermanos de Guillermo en la Orden de Predicadores. Por otro lado, apenas cien años atrás, en el siglo XIV, Henricus Hervodius había alabado la traducción de Moerbeke “por su fidelidad al espíritu de Aristóteles”, así como su *literalidad*, y su “falta de elegancia”, queriendo decir con esto que carecía de ornamentos inútiles; sin embargo, es fácil suponer lo que Bruni podría haber pensado de estos elogios que hacían los escolásticos a la deliberada “falta de elegancia”). Cuando Alonso de Cartagena, atento por igual a los asuntos de la corte y a las discusiones filosóficas entre los doctores salmantinos, leyó el manuscrito de Bruni en una de sus estancias en Salamanca, tuvo una reacción con sentimientos contradictorios: por una parte sintió una clara admiración por la pericia técnica y el esfuerzo de Bruni al realizar una nueva traducción aristotélica con evidente competencia filológica; por otra parte, se sintió muy molesto con las críticas y comentarios despectivos de Bruni hacia la traducción previa de Guillermo de Moerbeke, dominico ilustre y traductor competente y honesto. Alonso de Cartagena decidió escribir un breve tratado sobre la traducción para resumir su propio punto de vista y refutar a Bruni en sus críticas contra los traductores del pasado, como Guillermo de Moerbeke o Roberto Grosseteste, que compuso en Salamanca en 1430, originalmente con el título, bastante explícito, de *Liber contra Leonardum invehentem contra libros Ethicorum Aristotelis*, y que al año siguiente apareció compilado con el título de *Declamationes*. Este escrito, que consta de un prólogo y diez

capítulos, fue llevado por Alonso de Cartagena junto con algunas otras piezas suyas en su viaje al Concilio de Basilea en 1434, y ahí lo dio a conocer a algunos humanistas italianos, entre ellos el Obispo de Milán, quien a su vez lo hizo llegar a Bruni a su regreso a Italia al finalizar el Concilio en 1437. A partir de ese año, comenzó una larga serie epistolar de ideas, propuestas y réplicas entre ambos humanistas, en la que también intervinieron Pier Candido Decembrio, quien estaba completamente a favor de Bruni, y el cardenal Pizolpasso, quien trataba de conciliar ambas posturas. Esta polémica generó al menos seis tratados escritos por sus protagonistas para defender sus respectivas ideas, y un considerable número de cartas cruzadas entre ellos, de las que todavía se conservan diecinueve. Es, por lo tanto, una de las discusiones humanistas mejor documentadas de esa época, y una fuente excelente para estudiar y poder apreciar las características diferentes que estaban naciendo en ese momento entre los humanistas en Florencia y algunas otras ciudades del norte de Italia, y los de España, sobre todo en relación a la posición que unos y otros adoptaban frente a la Antigüedad clásica y la guía que ésta podía ofrecer en los nuevos tiempos que corrían.

En términos generales, se puede decir que la primera característica que salta a la vista al leer los textos y críticas al “obscurantismo” del pasado inmediato en humanistas como Bruni, Decembrio o Lorenzo Valla, es el republicanismo extremo de todos ellos, que les lleva siempre a considerar la necesidad de romper con los esquemas del pasado en términos altamente idealizados, que representan invariablemente esta ruptura como una lucha libertaria contra “la tiranía” y “la opresión”, actitud que se vuelve todavía más exacerbada en Maquiavelo. La actitud de los florentinos (es decir, los *ciudadanos* de la República Florentina) ante el pasado de la Antigüedad clásica y ante el pasado medieval estaba en ambos casos mediada por sus

propias convicciones políticas republicanas, que les hacía sentirse herederos directos de la antigua República Romana, y como tales, les obligaba, desde su perspectiva política, a una cierta intolerancia *a priori* contra cualquier cosa que no fuera una forma pura y perfecta de esos valores republicanos; por ello mismo, sentían también una aversión natural contra todas las “impurezas y deformidades” que la vida cotidiana misma, cuando ésta no se manejaba con una verdadera disciplina republicana, había ido introduciendo poco a poco en la sociedad civil, en la forma de supersticiones, tradiciones dañinas, corruptelas o torpezas idiomáticas, y que se traducía también en una aversión purista contra el habla popular, que para los humanistas florentinos, “corrompía” el discurso de los buenos ciudadanos. En cambio, no hay nada de esto en el Humanismo español, que existía en un ámbito tradicional donde el carácter de la innovación, aunque auténtica y muy real, no tenía ese ánimo rupturista radical que movía al discurso humanista florentino, y en donde todo discurso intelectual se movía desde el principio en un ambiente que asumía plenamente a la monarquía como la forma natural de gobierno, y que además demostraba en todo una gran lealtad a la corona española. Así, el Humanismo español tuvo siempre una base contextual que aceptaba la legitimidad de la monarquía como fundamento de la coherencia y convivencia social, y no adoptó nunca las ideas republicanas de los humanistas florentinos. Esto tampoco quiere decir, por otro lado, que los humanistas hispanos mantuvieran una actitud servil ante los intereses de la corona, o que no se atrevieran a desafiar su autoridad ni a cuestionar sus decisiones cuando éstas parecían ir contra los principios defendidos por el propio espíritu moral del Humanismo, como bien ilustra el célebre caso del cuestionamiento que hicieron Francisco de Vitoria y algunos otros sabios salmantinos de la autoridad imperial y pontificia sobre los recién descubiertos indios americanos a principios del

siglo XVI. Con todo, lo que es importante dejar claro por ahora es que el mundo de los humanistas renacentistas españoles fue un mundo que existió bajo principios y fundamentos monárquicos, no republicanos, y que esto llevó al desarrollo de una visión diferente sobre la sociedad a aquella visión que surgió en la Florencia renacentista.

Una segunda diferencia, derivada de la anterior, es el sentido de apropiación de un pasado concreto que tenían en general los italianos, y sobre todo los florentinos y romanos, con relación a una mítica y gloriosa Antigüedad clásica que ellos sentían que les pertenecía casi en forma exclusiva, en una manera muy diferente a como se podría sentir esa relación con el pasado en España o en cualquier otro lugar de Europa. Las ciudades italianas, después de todo, estaban repletas de monumentos y esculturas antiguas, de ruinas de grandes edificaciones imperiales, y de vestigios materiales de un poder pasado que todavía eran visibles en buena parte de la Italia del siglo XV, capturando la imaginación de la gente en una forma impensable en Alemania o en las islas británicas. España, desde luego, tenía su porción considerable de ruinas clásicas y de memorias de vieja gloria mediterránea, pero en realidad, no podía tener los mismos sentimientos de pertenencia a este pasado particular que tenían los italianos. Por otra parte, en España se sentía una mayor afinidad por el mundo medieval que se había forjado en la península en circunstancias muy particulares para el caso hispano, como el poderío de los viejos reinos visigodos, la convivencia cercana con judíos y musulmanes, o la interminable confrontación con los moros. Esto significó, en la práctica, que los castellanos, aragoneses, leoneses y demás pueblos ibéricos no se reconociesen a sí mismos en el proyecto de los humanistas florentinos y romanos para resucitar las antiguas glorias de la República de Roma, que, desde la perspectiva hispánica, quedaban mucho

más lejanas que la realidad concreta del pasado visigodo. Además, si en la visión humanista italiana, el fin de la antigua Roma clásica estaba inextricablemente ligado a la caída del Imperio Romano ante el trágico avance de los bárbaros (de nuevo, el tema de la amenaza de la *barbarie* sobre la auténtica civilización), en los españoles, en cambio, había una mayor sensación de identificación con los bárbaros (es decir, los antepasados visigodos) que con la misma Roma. Esto resulta bastante claro desde el momento en que comenzó a elaborarse una auténtica visión histórica nacional en la Castilla de Juan II, con un apoyo decidido de la corte a fortalecer un sentido de identidad propio, que pasaba por el orgullo del reconocimiento de la herencia goda, y sobre todo, por la relación que se hacía entre esta herencia y los valores de nobleza, caballería e hidalguía que se exaltaban en la España del siglo XV, mucho más concretos y reconocibles para cualquier letrado español de entonces, que los valores republicanos que defendía el Humanismo florentino. Esta tendencia de revaloración del pasado godo medieval en España no sólo no disminuyó con la entrada paulatina en los tiempos modernos, sino que se acrecentó todavía más en el reinado de los Reyes Católicos, y se convirtió en una doctrina imperial en la era de Carlos V.

La tercera diferencia, y la más clara desde las particularidades de la disputa entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni, es la que se refiere a las características que debe tener una buena traducción de una lengua a otra, y concretamente, al latín. Esta parte es sumamente reveladora, ya que se conectaba con el proyecto humanista florentino de rescate de la lengua latina como un fundamento para establecer valores éticos humanistas en la sociedad presente (es decir, la sociedad del siglo XV); igualmente, se relacionaba esta polémica con el papel que la retórica y la belleza estilística juegan frente a la

filosofía y la precisión conceptual en el desarrollo del conocimiento; y se conectaba, en fin, con la visión que tenían los humanistas y los escolásticos sobre la relación entre forma y contenido (es decir, entre lenguaje y conocimiento), y su unidad o separación esenciales. En el caso de Alonso de Cartagena, hay que tener en cuenta que varios años antes de su polémica con Bruni y Decembrio, él ya había desarrollado, aunque en forma más sintética, toda una moderna teoría de la traducción y del valor de la retórica, expuesta en el prólogo a su traducción (del latín al castellano) de *De inventione*, de Cicerón, también conocida como *Rethorica vetus*, para distinguirla de la *Rethorica ad Herennium*, o *Rethorica Nova*, que por algún tiempo también le había sido adjudicada, equivocadamente, a Cicerón. Esta traducción la hizo por encargo del príncipe Don Eduarte (Dom Duarte), Rey de Portugal, en los años en que Alonso de Cartagena sirvió en su corte como embajador de Castilla en el reino portugués, iniciando su redacción en algún momento entre 1420 y 1422, y terminándola entre 1424 y 1429. Estas precisiones son importantes para dejar en claro que, mucho antes del intercambio y discusión con Bruni, el humanista burgalés ya había reflexionado bastante sobre la cuestión de la traducción y el papel de la retórica en el lenguaje filosófico, y sobre todo, para confirmar que, independientemente del hecho de no aprobar la descalificación que hacía el Aretino de la obra de los traductores medievales, él mismo ya había considerado tanto los problemas inherentes al lenguaje árido y sin vida del canon escolástico, como la necesidad de cuidar el estilo pulcro y elegante en el lenguaje sin perder por ello la precisión terminológica.

Es importante señalar todo esto de cara a la frecuente simplificación distorsionadora en la que han caído muchos comentaristas e historiadores del Humanismo al hablar sobre la polémica entre Alonso de Cartagena y

Leonardo Bruni, al querer representar a los dos polemistas como polos opuestos y mutuamente excluyentes dentro de la imagen popular de la confrontación entre el Humanismo (italiano) y la Escolástica medieval (usualmente asociada con España y su supuesto “retraso cultural”); así, puesto que no hay duda alguna sobre el carácter humanista y moderno de las ideas de Bruni, frecuentemente se ha asumido con excesiva ligereza que las ideas de su rival, por lo contrario, necesariamente deben ser “escolásticas, tradicionalistas y atrasadas”, y así se ha caracterizado a Alonso de Cartagena (sobre todo, en el género histórico-narrativo de las apologías italianistas del Renacimiento) como todo un campeón en la defensa de la ortodoxia y la tradición escolástica medieval, incapaz de entender las ventajas que ofrecían la nueva ciencia filológica y la modernidad conceptual de Bruni. En realidad, la situación histórica y la personalidad de los contendientes eran algo muy diferente a esa caracterización simplista: si Bruni era un humanista anti-escolástico, Alonso de Cartagena era un escolástico humanista; pero, al final, eran tan humanistas tanto el uno como el otro (este sentimiento humanista compartido por ambos fue la base, de hecho, de la amistad entre estos dos hombres, que podían ser rivales en sus puntos de vista concretos, pero que a la vez compartían un amor por la cultura y la civilización que los acercaba en una forma más profunda); además, si en algunos puntos resultaba más moderna la visión sobre el papel de la imaginación y la fantasía que ofrecía la interpretación de Bruni, en otros aspectos era el Obispo de Burgos el que resultaba un defensor de las nuevas tendencias culturales en oposición a la mirada puesta en el pasado del Aretino, como en el caso de la defensa que hacía Alonso de Cartagena del papel que tendrían en el futuro las lenguas modernas y vernáculas, como el castellano, en contra de la obsesión de Bruni por resucitar el uso del latín ciceroniano en un vano intento por recuperar la

realidad social de la antigua República Romana. Esta confrontación de ideas, con sus diferencias particulares sobre una misma dirección humanista, puede ser legítimamente extrapolada al caso mucho más amplio de las formas culturales renacentistas que en ese entonces aparecían tanto en Italia como en España, para mostrar más claramente las diferencias, pero también las similitudes, entre dos formas emparentadas del Renacimiento europeo.

Para el Humanismo florentino, desde su primera época, fue muy clara la necesidad de restaurar el pleno sentido de la *humanitas* de los tiempos clásicos, por medio del fomento de la cultura humanista y la educación moral centrada en la enseñanza de los valores espirituales a través del arte, la literatura y la poesía de la Antigüedad clásica. Pero, para lograr lo anterior, los humanistas florentinos, o en general, italianos, pensaban que era igualmente indispensable restaurar la antigua “lengua de Roma”, es decir, el latín clásico del tiempo de Cicerón, y conseguir que el pueblo realmente volviera a hablarla. Su idea era que sin una formación adecuada ni el conocimiento directo de la lengua latina, sería imposible esperar el florecimiento de la literatura, las artes y las ciencias, pues en la visión de estos humanistas, el latín era –junto con el griego– la *única lengua civilizada* que el hombre había conocido, y por lo tanto, era el único vehículo posible para transmitir el espíritu clásico. Así pues, para los humanistas italianos como Bruni, Decembrio, Alberti o Valla, una de las características más deplorables y terribles de los últimos siglos había sido la pérdida del latín como lengua única de Europa, y su paulatina sustitución por las lenguas romances (lenguas “híbridas” y “bárbaras”, decía con angustia Lorenzo Valla, quien afirmaba que “sólo la lengua latina había educado siempre a los hombres libres, alejándoles de la barbarie”). La gran tragedia de la Edad Media, de acuerdo a esta visión de los humanistas italianos del siglo XV, había sido el surgimiento

de dialectos “barbáricos” —es decir, el castellano, el toscano, el portugués, y cualquier otra lengua vernácula, o romance— en sustitución del latín, que a su vez, ya había sufrido con el paso de los siglos medievales toda una espectacular degeneración desde su forma pura y perfecta en el siglo primero de nuestra era. Estas nuevas lenguas “bárbaras” no podían ser ellas mismas un vehículo adecuado para transmitir el conocimiento de las ciencias ni la belleza de las artes, de acuerdo a Bruni y Valla, pues el único medio realmente superior de entender el verdadero espíritu de la ciencia, el arte y la literatura, era a través del ejemplo de los clásicos, que, desde luego, sólo podían ser leídos y entendidos en latín (nadie había traducido a los clásicos a las lenguas romance, lo cual sería, en todo caso, una pérdida de tiempo, de acuerdo a los humanistas florentinos, dadas sus “formas primitivas e imperfectas”); por lo tanto, el proyecto político-cultural de los filólogos humanistas italianos (Bruni, desde luego, Decembrio, Alberti, Bracciolini, y sobre todo, Lorenzo Valla) era restaurar el uso del latín, y sobre todo, del latín literario y elegante, de acuerdo al canon ciceroniano y haciendo énfasis en la capacidad intelectual y estética de *saber escribir bien*, como el medio natural para hacer posible la restauración de todas las demás disciplinas humanistas en el arte y la ciencia, que volverían a levantar cabeza una vez que la lengua latina hubiese regresado al uso común de los ciudadanos. Aquí cabe citar de nuevo el prólogo de Lorenzo Valla en su *Elegantiae Linguae Latinae*, cuando afirma lo siguiente: “...cuánto fueron tristes los tiempos pasados, en los que no se encontró ni siquiera un sabio, tanto más debemos complacernos con nuestra época, en la cual, si nos esforzásemos un poco más, yo confío que pronto restauraremos, más aún que la ciudad, la lengua de Roma, y con ella, todas las disciplinas”

Como es fácil de suponer, esta idea de la restauración de los viejos valores ciudadanos de la República Romana a partir de la restauración del latín clásico como un medio para salvar a la cultura de la *barbarie* de las lenguas romances, no encontró demasiados seguidores en una España que justamente estaba empezando a tomar conciencia de su propia identidad nacional, a partir de una exaltación del pasado visigodo que servía también para legitimar a la nueva monarquía castellana, y de una nueva actitud de orgullo por el espíritu propio, que se tradujo en un temprano aprecio por la lengua castellana (pensemos, sobre todo, en la consolidación gramatical del castellano como una lengua culta, a partir de la obra de Elio Antonio de Nebrija), que en unas pocas décadas, con el siglo XVI en puerta, se convertiría en una verdadera lengua imperial, vehículo perfecto del expansionismo castellano que estaba por venir. En todo caso, en España también hubo algunos humanistas defensores a ultranza del latín clásico (sobre todo, Juan Luis Vives, y en otra forma diferente, Juan Ginés de Sepúlveda), pero en general, lo que fue común en España fueron los buenos latinistas que, no obstante, en ningún momento pensaron que fuera viable, o siquiera conveniente, el pensar en sustituir al castellano por el latín, sino, más bien, apostaron por acercar la cultura clásica al castellano. Este fue precisamente el caso de Alonso de Cartagena, quien se centró en hacer traducciones del latín al castellano, como sus traducciones de las obras de Séneca y de Cicerón, en la seguridad de que estas versiones castellanas ayudarían justamente a educar a la gente que no sabía leer en latín —que, naturalmente, era la vasta mayoría de la gente—, a la vez que ayudaban también a pulir y embellecer la lengua castellana. Aquí queda muy claro el contraste entre el pensamiento de Alonso de Cartagena, y de otros humanistas españoles (sobre todo, Antonio de Nebrija) con su apuesta por elevar el nivel del castellano y acercar la cultura clásica al pueblo fuera de las universidades

y de los conventos, es decir, al pueblo que no hablaba el latín, con el proyecto elitista de los humanistas italianos para restaurar el uso del latín clásico, a partir de su enseñanza en las escuelas y su uso oficial obligatorio en las cortes y en el gobierno civil, para terminar eventualmente imponiéndolo al pueblo por encima y en sustitución de su lengua vulgar. Por supuesto, es fácil de ver que en el fondo de ambas aproximaciones a la cuestión del uso de la lengua, hay tanto una nobleza de principios, en el deseo de educar al pueblo, como un sentido claro de considerar las cuestiones pragmáticas de la empresa; por otra parte, es igualmente fácil de ver que la posición de los humanistas españoles era mucho más realista que la de sus pares italianos, y no menos audaz ni innovadora. En todo caso, ambas son posiciones progresistas y de un hondo espíritu humanista, independientemente de que las ideas de los españoles hayan nacido en un ambiente dominado por la Escolástica; este punto habrá que resaltarlo una y otra vez, para tratar de empezar a enderezar las retorcidas y simplistas interpretaciones que asumen que sólo un Humanismo como el florentino, con su camino hacia la secularización social y al republicanismo, puede ser considerado como auténticamente humanista y moderno, mientras que el Humanismo español, por su carácter escolástico, necesariamente tenía que resultar todo lo contrario, atrasado, dogmático, y casi ni ser un verdadero humanismo en su espíritu “anti-moderno”.

Otro tanto sucede con la conciencia histórica que caracterizó a los humanistas frente a los medievales. El Renacimiento, como tal, comenzó con el surgimiento entre los humanistas de una nueva conciencia histórica hacia la Antigüedad, que recuperaba el pasado, pero no por el pasado mismo, sino como un modelo para crear un mejor presente. Los humanistas del Renacimiento fueron hombres pragmáticos excepcionalmente comprometidos con su propio presente, y creían, en general, en la

superioridad de la vida activa sobre la vida contemplativa. Lo que buscaban en el pasado era su vigor, su fuerza, su carácter, que juzgaban muy superiores a aquél que les era contemporáneo. El retorno al pasado, o mejor dicho, al espíritu del pasado por medio de la recuperación de sus palabras, suponía de entrada que era posible adueñarse de ese espíritu sin dejar de ser uno mismo, sin confundir la palabra del *otro* antiguo con la palabra propia. Así, esta búsqueda del pasado significaba también la construcción de un carácter propio, que hoy en día llamaríamos la *personalidad* individual. Así, el descubrimiento del pasado clásico y el descubrimiento del hombre individual fueron prácticamente un mismo fenómeno humanista.

Esta obsesión por el pasado llevó a los humanistas directamente también a una obsesión filológica por conocer el “significado exacto” de cada palabra antigua, a través del contexto y las circunstancias en que fueron dichas, interesándose por cada aspecto del mundo antiguo que pudiese ayudar a comprender mejor el espíritu del pasado. Por ello, la relación que tuvieron los humanistas renacentistas con el pasado clásico fue muy diferente a la que tuvieron los escolásticos medievales. Mientras que estos últimos en realidad carecían de toda curiosidad por el mundo antiguo, y sólo se interesaban por las ideas de sus pensadores, y entre estas ideas, sólo prestaban atención a aquellas que pudieran servir a sus intereses doctrinarios, los humanistas en cambio buscaban conocer a los clásicos en una experiencia completa y abarcadora de cada aspecto social y cultural de su mundo, queriendo entender no solamente la lengua clásica, sino las circunstancias en que esa lengua definía su propio mundo. Por ello, los humanistas (o al menos, los florentinos, y algunos otros italianos en general) veían con enorme desprecio y condescendencia el entendimiento de la Antigüedad clásica que poseían los escolásticos medievales, que sin duda era un entendimiento muy deficiente,

anacrónico, fragmentario, descontextualizado, y definitivamente indirecto, al no pasar por el dominio de la lengua griega, que poquísimas personas habían conocido en Europa occidental antes del siglo XV. Puesto que los escolásticos no habían aprendido el griego, con apenas unas cuantas excepciones, como Guillermo de Moerbeke, en general no leyeron nunca los originales grecos, y sólo trabajaban con traducciones árabes. Además, los escolásticos no mostraron ningún interés por la literatura, la poesía, el teatro, o los relatos mitológicos de los griegos, a pesar de leer tantos elogios y comentarios de admiración sobre las artes de la antigua Hélade en los autores latinos que comentaban el mundo griego; tampoco mostraron mayor interés por el aspecto personal, biográfico, o contextual en el que vivieron los filósofos de la Antigüedad clásica, y por ello, nunca entendieron la enorme distancia histórica que les separaba del mundo antiguo (los humanistas no dejaban de sorprenderse de hasta qué punto los monjes copistas medievales o los clérigos en las escuelas habían hablado de Platón y de Aristóteles casi como si hubiesen sido sus contemporáneos, separados de ellos por apenas algunos años). Con todo esto, no resulta sorprendente la actitud despectiva de los humanistas hacia la falta de conciencia histórica que mostraban los escolásticos al hablar de los filósofos clásicos, ni la desconfianza que les inspiraban las traducciones de las obras clásicas hechas por los sabios escolásticos en la Edad Media.

Sin embargo, esta actitud de condescendencia hacia la sabiduría escolástica que mostraban con tanta arrogancia los filólogos humanistas en Italia no dejó de producir sus propios, y muy pesados, prejuicios y generalizaciones simplistas, que no dejaron de advertir algunos de los principales humanistas españoles, como Alonso de Cartagena. Así, en el debate con Bruni y Decembrio, el humanista hispano defendía no solamente la legitimidad de la

traducción de la *Ética* aristotélica que había hecho Guillermo de Moerbeke, sino también el uso de los términos del latín moderno (es decir, el latín medieval de los escolásticos) que había usado el dominico flamenco en su interpretación del texto griego. En oposición a esto, Bruni no aceptaba ningún término que no fuera estrictamente clásico, de resonancias ciceronianas, y de ninguna manera estaba dispuesto a “contaminar” el texto con expresiones o términos anacrónicos, originados en las deformaciones medievales del latín vulgar del pueblo, ni tampoco con los tecnicismos escolásticos que adaptaban la lengua de los antiguos a las necesidades dogmáticas del cristianismo. A primera vista, parece que el purismo de Bruni tenía mayor rigor metodológico, y una mucha mayor conciencia de la necesidad de entender a los antiguos en sus propios términos, sin deformaciones impuestas por nuestros usos modernos del lenguaje, de la que podía tener la posición del Obispo de Burgos; y, por supuesto, es así como se ha considerado esta cuestión en la mayor parte de los recuentos de esta polémica. Sin embargo, una lectura menos prejuiciosa o menos automática de los argumentos de Alonso de Cartagena muestra que en realidad, lo que éste critica en Bruni es justamente la inexactitud semántica que surge en la traducción del griego al latín cuando se pretende imponer un criterio artificial y arbitrario al seleccionar el vocabulario y la terminología a la que se ha de verter el griego antiguo, como podría ser, justamente, el dejar fuera de esta terminología a cualquier vocablo que hubiese surgido en los últimos quince siglos. Es decir, mientras que el purismo y el afán de exactitud histórica que persigue el Aretino le hacen poner toda su atención en el intento por capturar en un lenguaje elegante y antiguo las ideas de la Antigüedad clásica, sin importarle mayormente si ese lenguaje es entendible para el lector contemporáneo, para Alonso de Cartagena, en cambio, la traducción debe partir del principio de

que ésta tiene que ser entendida por los lectores de hoy en día, no por los de hace quince siglos. Además, para el español, resultaba totalmente absurdo pretender congelar el lenguaje en el tiempo, y simplemente negar la evolución que la lengua latina había experimentado en todos los siglos anteriores, como si todos los términos que se habían ido acumulando con el paso del tiempo, dejando cada uno de ellos su huella en el lenguaje, pudieran ser de pronto borrados de la mente del lector moderno, al ponerle enfrente un texto escrito en la lengua de quince siglos atrás, y simplemente exigirle que entendiera, por pura acción de su voluntad, lo escrito de acuerdo a las convenciones de otra época que no era la suya. Además, Alonso de Cartagena condenaba la desaparición de todos los términos con que la sabiduría cristiana de muchos siglos había ido haciendo suyo el lenguaje del filósofo griego, por considerar que este gesto tenía precisamente un carácter ahistórico, una negación de la historia que pretendía inútilmente dar marcha atrás al tiempo.

Alonso de Cartagena, así, criticaba en Bruni justamente lo mismo que Bruni criticaba en los escolásticos: hacer caso omiso de la historia y falsear la relación entre el texto original y el entendimiento moderno de sus lectores contemporáneos. La diferencia era que si los traductores escolásticos descontextualizaban el pasado al ignorar sus diferencias con el presente, Bruni y los otros filólogos renacentistas italianos, en su extremo afán de purismo por el pasado, descontextualizaban el presente ignorando deliberadamente su evolución desde el pasado. Para Alonso de Cartagena, en cambio, lo importante era encontrar siempre las palabras justas para hablarle a cada lector. De ahí su interés en escribir en latín para sus colegas humanistas, en castellano para el pueblo en general; en un lenguaje riguroso y preciso para sus debates jurídicos y escolásticos, y en un lenguaje llano, emotivo y ameno para sus lectores en la corte. Para él, no había nada más

natural que adaptarse a las necesidades de sus lectores, y en esto, demostraba sin duda un gran conocimiento de los principios de la retórica y la elocuencia, tan apreciadas por todos los humanistas.

Lo que pretendo hacer notar aquí, al fin de cuentas, es que el espíritu humanista hispano no fue igual al florentino, ni a los otros humanismos en Italia o los países del norte, y sin embargo, fue tan humanista como ellos. Sin necesidad de una ruptura abierta con la Escolástica, superó en forma natural muchos de los defectos inherentes al método y formas de la enseñanza escolástica. Tiene sus propios méritos y sus propias limitaciones, pero en general, mantuvo una línea similar a la que se manifestó en otros países europeos durante el Renacimiento, y en especial tiene similitudes con el Humanismo italiano, aunque también tiene características muy diferentes a éste, y muy específicamente hispanas. Uno de los problemas recurrentes en la interpretación histórica del Humanismo renacentista español ha sido justamente la suposición de que, para ser un auténtico Humanismo, o para ser auténticamente renacentista, tiene que ser igual, o al menos parecido, al modelo italiano, y que en la medida en que no lo sea, entonces no es lícito hablar siquiera de que haya existido realmente un Humanismo renacentista español. Esta absurda y acomplexada manera de desacreditar el pasado intelectual hispano debería de haber caído por su propio peso desde hace mucho tiempo, pero desafortunadamente no ha sido así. Sólo queda seguir insistiendo en hacer ver que, desde sus diferencias y similitudes con otros movimientos culturales en la Europa renacentista, el Humanismo hispánico fue tan legítimo como el de otras naciones que han sabido sacar mayor provecho de su propio legado histórico.

Ahora, como parte final de este ensayo, quiero mencionar al menos un ejemplo humanista que es específicamente hispano, y que no está en deuda con el ejemplo de otras naciones, al haber sido España la que primero señaló el camino a las otras. Me refiero, claro, a la expansión española hacia el Nuevo Mundo.

IV

La relación entre España y América comenzó probablemente en Salamanca, unos treinta años antes de que la flota de Colón llegase a la isla Española, en las Antillas, y diera inicio la epopeya americana. En 1460, aproximadamente, nació la Cátedra de Astrología en la Universidad de Salamanca, y rápidamente la enseñanza astrológica (o, como diríamos hoy, astronómica) comenzó a impartirse con un carácter claramente científico, muy diferente de las prácticas medievales anteriores, y con un interés abiertamente humanista en conocer el mundo natural, como una meta plenamente humana. A partir de la fundación de la cátedra astrológica, varios astrólogos, que justamente comenzaban a dejar atrás los principios mágicos y fantasiosos de la práctica astrológica medieval para dirigir sus intereses hacia un estudio astronómico serio, se reunieron en Salamanca, donde realizaron una actividad continua de observación del cielo y preparación de tablas astronómicas, de las que se conservan varias, que muestran con precisión diversos datos estelares, como la magnitud, longitud, latitud, y números de declinación y ascenso de todas las estrellas visibles en el hemisferio norte. Estas tablas astronómicas, y la enseñanza de profesores muy capaces, como Abraham Zacut, Juan de Salaya o Diego de Torres, convirtieron a Salamanca en pocos años en un poderoso centro de ciencia

renacentista, que muy pronto harían posible la discusión de los datos astronómicos que posibilitaron el viaje de Colón, así como todas las demás travesías transatlánticas que dieron origen al Imperio Español en ultramar.

Los sabios salmantinos, además de facilitar los datos astronómicos que hicieron posible la navegación transatlántica, también contribuyeron enormemente a la elaboración de planos y cartas de navegación, así como al pleno desarrollo de la cartografía americana, que muy pocos años después de Colón ya estaba trazando con precisión los contornos de las islas, penínsulas y costas continentales del Nuevo Mundo, trazándolos, además, en planos modernos, que asimilaban sus datos en cantidades numéricas, donde las posiciones geográficas quedaban relacionadas entre sí en los planisferios y cartas de navegación por medio de coordenadas, grados y números, ofreciendo una exactitud en sus descripciones que hubiese sido impensable en el pasado inmediato de la Edad Media, con su mentalidad inclinada todavía a la simbología mágica o mitológica. Así, por ejemplo, ya en 1498, apenas seis años después del descubrimiento, y cuando sólo habían realizado el viaje a “Las Indias Occidentales” las sucesivas flotas al mando de Colón, los astrónomos salmantinos, como Núñez de la Yerba o el mismo Antonio de Nebrija, ya sabían por sus cálculos y sus tablas, que Colón se equivocaba, y que era matemáticamente imposible que hubiese llegado realmente a la India, cosa que el mismo Colón, en cambio, era incapaz de ver.

Salamanca estuvo directamente relacionada con prácticamente cada paso que dio España en su expansión al Nuevo Mundo. Además de la labor de sus cosmógrafos en la generación de los conocimientos astronómicos y cartográficos necesarios para la empresa americana, éstos también cumplieron un papel tan importante como el de los mismos juristas al

posibilitar los acuerdos internacionales que le daban una forma legal a la exploración y colonización de las nuevas tierras. Así, por ejemplo, el principal cosmógrafo salmantino en los años del descubrimiento, Diego de Torres, quien fue el titular de la Cátedra de Astrología entre 1481 y 1496, fue llevado en 1494, en calidad de asesor real, a Tordesillas, para asesorar científicamente a los Reyes Católicos en el histórico tratado que preparaban las coronas de Castilla y Portugal para delimitar los dominios marítimos y territoriales de uno y otro reino en las tierras recién descubiertas, y sobre todo, en las tierras aún por descubrir. Con el Tratado de Tordesillas, verdaderamente, se estaba planificando el mundo futuro.

Por supuesto, el aspecto más conocido de la intervención salmantina en la expansión española hacia el Nuevo Mundo es el de la discusión abierta sobre los derechos naturales de los indios americanos, que enfrentó a varias de las mentes más brillantes de España en una serie de debates, polémicas públicas, reflexiones filosóficas, teológicas, morales, jurídicas y políticas, y publicaciones de innumerables tratados, elecciones, cartas y escritos varios sobre todos los aspectos posibles de esta cuestión. El tema es ciertamente muy amplio, y como lo he estado desarrollando en otros lugares, ya no lo trataré de nuevo aquí.

Lo que mencionaré, como punto final en esta visión rápida sobre el Humanismo renacentista español, y particularmente, sobre el papel que desempeñó la Escuela de Salamanca en este pensamiento humanista, es la reproducción de sí misma que realizó Salamanca en América, como uno de los esfuerzos principales para calcar el modelo social español en sus nuevas provincias ultramarinas.

Probablemente no haya ningún otro aspecto que muestre tan claramente este afán por reproducir en el Nuevo Mundo a la sociedad española peninsular que la decidida construcción de universidades emprendida por los españoles en cada una de las principales ciudades de sus dominios americanos. Este dato, por sí mismo, es una muestra contundente de que el espíritu que guió siempre a los reyes y gobiernos de España –tanto Austrias como Borbones– en América no fue otro que el de extender los límites de la misma España hasta el otro lado del Atlántico, españolizando desde sus raíces estas nuevas tierras y haciéndolas propias, como una extensión ultramarina del Reino de Castilla, reproduciendo en ellas todas las instituciones peninsulares desde sus cimientos, comenzando por las más fundamentales, como eran el gobierno, la iglesia y las universidades; este esfuerzo enorme contrasta por completo con la mentalidad imperialista (que hoy en día, con tanta frecuencia como torpeza, se quiere atribuir justamente a España en su relación con América) que desarrollaron otras naciones europeas en los siguientes siglos, y que llegó a su apogeo con el imperialismo decimonónico europeo en África, caracterizado por la explotación masiva de recursos materiales y comerciales en las colonias, en beneficio único de la metrópoli imperialista, y sin dejar apenas algún beneficio para la población local, que era sistemáticamente aislada de la casta europea dominante, y abandonada a una mera condición de servidumbre frente a sus dominadores, pero sin recibir en cambio el beneficio de una buena educación, una mejoría material de su nivel de vida y un sueldo justo por su trabajo; todo esto, desde luego, como una consecuencia directa de la falta de interés de los gobernantes europeos por la vida y el futuro de los habitantes de las colonias, que sólo eran considerados en función de su papel de mano de obra barata, apropiada para garantizar el suministro de materias primas en una cadena comercial cuyo único propósito era el

beneficio de la metrópoli imperial, la cual, fuera de esta relación comercial, no tenía mayor interés por los pueblos sometidos a su dominio, o siquiera por la extensión de su propia cultura europea a las tierras coloniales para el beneficio de los colonos.

España, en el extremo opuesto a esta forma de entender la expansión a otras tierras fuera de Europa, nunca fundó meras “colonias” en las tierras americanas que había descubierto y colonizado, sino nuevas *provincias*, que se sumaban a las ya existentes en la península, y que bajo la forma jurídica y administrativa de los virreinos, simplemente extendían las fronteras del Reino de Castilla hacia las tierras americanas, incorporando todas sus riquezas como propias y asimilando a sus habitantes nativos como nuevos súbditos de la corona, bajo el gobierno de un Virrey –que desde luego, gobernaba y administraba la provincia en representación del Rey– en cada uno de los virreinos, comprometido a garantizar el buen gobierno y la prosperidad general del reino: esto, desde luego, significaba comprometerse a educar a sus habitantes (en el caso concreto de los indios, educación y evangelización iban de la mano), a proporcionar todos los medios necesarios para el cumplimiento de los rituales del culto y para el completo seguimiento de los preceptos religiosos que ordenaban la vida de una sociedad católica, a impartir justicia de acuerdo al derecho y las leyes, y a fomentar el comercio y el surgimiento de actividades industriales que permitieran administrar las tierras y los recursos de la mejor manera posible. Esto, en la praxis, básicamente significaba el tener que construir una gran cantidad de templos e iglesias, de universidades, colegios, escuelas y seminarios, de palacios y edificios públicos, y de indispensables anexos culturales, como imprentas, bibliotecas, talleres de arte y colecciones culturales y artísticas, además de todos los otros requerimientos urbanos de naturaleza estrictamente

pragmática comunes a toda sociedad en desarrollo, como aquellos llevados a cabo por otras naciones europeas en sus asentamientos en otras apartadas regiones del mundo. El esfuerzo material, intelectual y espiritual que esta empresa requirió no tiene realmente ningún equivalente en la historia moderna, y es solamente en la Antigüedad clásica donde podríamos encontrar un ejemplo con una dirección y alcances paralelos, y con el mismo sentido vital de querer expandir la civilización propia hasta los confines mismos del mundo conocido, con la expansión de Roma hacia todo el mundo antiguo, romanizando a su paso todos los rincones de Europa, y vastas zonas de África y Asia. En todo caso, es necesario insistir en el carácter peculiar de la expansión española hacia el Nuevo Mundo, como un ejemplo de desarrollo histórico que marca su propia ruta, y que por lo tanto requiere una interpretación histórica propia, que no pretenda meramente asimilarla en las categorías más convencionales de “medieval” o “moderno”, siguiendo las pautas generalistas pensadas para otras situaciones históricas: ni se trató de una nueva cruzada medieval, ni fue tampoco el inicio del imperialismo moderno. Sencillamente, el impulso evangelizador y colonizador hispano en el Nuevo Mundo tiene una esencia espiritual y civilizatoria que responde claramente a los ideales del pensamiento humanista, y que no puede ser reducido ni explicado por meras comparaciones con la histeria y el fanatismo de las cruzadas religiosas ni con el oportunismo cínico del imperialismo moderno y su afán de lucro. Lo que aquí tenemos, en cambio, es el deseo de imponer la civilización propia en otras tierras y a otros pueblos, a los que se pretende reconstruir a imagen y semejanza de uno mismo.

Uno de los aspectos que más claramente señalan este aspecto de la expansión española en el Nuevo Mundo es el afán de reconstruir en aquellas tierras todas las estructuras legales, jurídicas, religiosas, administrativas y

educativas que ya existían en España, de tal modo que esta extensión ultramarina del reino castellano fuera efectivamente un fiel reflejo de la realidad social de su patria europea. Y, aparte de la evangelización misma, y de la rapidez y fuerza con la que se extendió la religión católica entre los indios y se multiplicaron las iglesias y templos en el territorio americano, quizá no haya otro ejemplo mejor para ilustrar este afán de reproducir en las Indias la realidad española en toda su verdadera dimensión social, que la dedicación puesta por la corona y por la iglesia para extender en América una red de universidades, colegios, escuelas y seminarios perfectamente equiparable con aquella que ya existía en la península, para beneficio de los súbditos americanos de la corona de España. Hablando únicamente de las universidades, por ejemplo, resulta muy significativo el hecho de que los españoles hayan construido en sus provincias americanas, a lo largo de los trescientos años que duró el sistema virreinal en el continente, un total de treinta y seis universidades (o, de acuerdo a otros autores, treinta y tres o treinta y cuatro; el dato puede variar ligeramente dependiendo de si se toma en cuenta a las dos o tres escuelas o colegios que a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX funcionaban plenamente bajo una estructura de régimen universitario, pero que todavía no habían obtenido oficialmente la cédula real que los acreditaba definitivamente como universidades, o se encontraba este título apenas en una fase de tramitación), mientras que en España misma había treinta y dos; es decir, el número de universidades españolas en el Nuevo Mundo igualaba, o incluso superaba, al número de universidades en España, demostrando con toda claridad el compromiso real asumido por la corona para desarrollar en su totalidad a la sociedad hispana al otro lado del Atlántico (esto es algo, desde luego, que se opone por completo a la visión “colonialista” que con frecuencia, mezquinamente, se le

quiere achacar a la acción de España en el Nuevo Mundo, pintada todavía, en el relato tradicional de la Leyenda Negra hispanofóbica, como una potencia explotadora preocupada únicamente por exprimir hasta la última riqueza de sus “colonias” sometidas en América, sin darles nada en absoluto a cambio); además, si se tiene en cuenta que las universidades españolas en la península, comenzando por la primera de todas ellas, Salamanca en 1218, habían ido apareciendo y formándose en un proceso natural de varios siglos, resulta todavía más impresionante y significativo el que un número todavía mayor de universidades hispanas se hayan construido por decreto real o pontificio en el Nuevo Mundo en la mitad de tiempo (tres siglos, hasta el momento de la independencia de las provincias americanas, contra los seis con que para entonces contaban las universidades peninsulares).

Y, si además se considera el hecho de que, en contraste con estos números, los otros países europeos que extendieron sus dominios al Nuevo Mundo o a otras posesiones coloniales en otras partes del orbe, apenas y mostraron interés en construir colegios o universidades para los habitantes de sus colonias (Portugal, por ejemplo, no construyó una sola universidad en el Brasil colonial, ni en ninguna otra parte de sus dominios ultramarinos; Holanda no solamente no construyó universidades, sino incluso no sintió siquiera la necesidad de construir escuelas de educación secundaria en las Indias Holandesas hasta ya bien entrado el siglo XX; y en cuanto a Francia, a Inglaterra, a Alemania, a Bélgica o a Italia, todas estas naciones, combinadas, y sumando todas las escuelas e institutos de educación superior en sus posesiones en todos los continentes, se quedan en una cifra muy inferior al número de universidades que España fundó en sus virreinos americanos), se verá entonces con mayor transparencia el enorme mérito del esfuerzo hispánico en esta expansión cultural y humanista sin precedentes en

la historia. Desde la fundación de la primera universidad en el Nuevo Mundo, la Universidad de Santo Domingo, en la isla Española (hoy en día, la República Dominicana), en 1538, a tan sólo cuatro décadas del descubrimiento de América, hasta la edificación de la última de ellas en el período español, la Universidad de León, en Nicaragua, en 1812, ya en plena turbulencia independentista americana, España no dejó de construir en ningún momento universidades y centros de enseñanza en sus provincias americanas, con un encomiable afán de hacer prosperar a las poblaciones hispanas del otro lado del Atlántico.

En esta enorme empresa educativa y civilizatoria, Salamanca jugó desde el primer momento un papel fundamental, pues al ser la universidad más antigua e importante en España, fue naturalmente tomada como el modelo sobre el cual se guiaron la organización académica, la administración, las cátedras y la dirección de la enseñanza en prácticamente todas las universidades hispanoamericanas (de hecho, sólo dos de estas universidades, la de Santo Domingo y la de La Habana, no tomaron sus normativas ni privilegios de Salamanca, sino de la Universidad de Alcalá, aunque en una relación mucho menos directa que aquella que mantenían las universidades que tenían a Salamanca como *Alma Mater*, pues la relación con la Complutense fue siempre una cuestión más de índole jurídica y formal que verdaderamente formativa; además, de cualquier manera, tanto Santo Domingo como La Habana tuvieron una influencia salmantina indirecta, transmitida a éstas por la misma Complutense, influida a su vez por Salamanca, o bien por la influencia de las universidades de Méjico y Lima, ambas descendientes directas de Salamanca. Así, se puede realmente afirmar que todas las universidades hispanoamericanas, en mayor o menor grado, y en una forma directa o por mediación de otros, recibieron una fuerte influencia de

Salamanca), con lo que, naturalmente, la influencia de la Escuela de Salamanca también llegó con mucha fuerza a todos los centros del saber en el Nuevo Mundo.

La relación entre las universidades americanas con Salamanca nació, en un primer momento, con una exigencia manifiesta de los reyes de España para que las nuevas casas del saber en las provincias de ultramar tomaran a Salamanca como un modelo a imitar e hicieran todo lo necesario para parecerse a ella, al mismo que tiempo que se indicaba a los salmantinos que deberían hacer todo lo que estuviese a su alcance para extender su saber e influencia a las Indias. Pero, como lo indican con toda claridad los numerosos documentos universitarios de la época, más que las ordenanzas y decretos reales o las bulas pontificias, lo que realmente acercaba conscientemente a las universidades hispanoamericanas a su *Alma Mater* era el prestigio de ésta como una institución, y la admiración general hacia el pensamiento salmantino en muchos de los primeros fundadores y administradores de las nuevas universidades americanas, que realmente deseaban seguir el modelo salmantino, sin la necesidad de que el Rey lo exigiese. Esto es especialmente cierto en el caso de las dos mayores universidades de la América virreinal, la Universidad de Méjico, en el Virreinato de Nueva España, y la de Lima, en el Virreinato del Perú, ambas fundadas en 1551, y ambas nacidas por real decreto, sometidas al real patronato, y financiadas por la real hacienda —es decir, gobernadas por la corona—, y ambas confirmadas más tarde por una aprobación pontificia, con lo que tuvieron un doble respaldo, tanto de reyes como de papas. (Esto último es algo, por otra parte, cierto para la gran mayoría de las universidades y colegios españoles en América, donde la mayoría de ellos nacieron por un decreto de la corona, pero luego consiguieron también el apoyo papal, o, en algunos casos, nacieron por

mandato pontificio, para obtener luego también la aprobación real). Las dos universidades, además, fueron radicalmente salmantinas, tanto en espíritu y pensamiento como en normativas y organización, y, junto con la muy posterior Universidad de Caracas (fundada en 1721), fueron siempre las más fieles seguidoras del espíritu salmantino, y, por extensión, de las enseñanzas de la Escuela de Salamanca, sobre todo, por mediación de la Orden de Predicadores. La influencia de Salamanca fue siempre más directa y se sintió primeramente en estas universidades mayores, y luego, en una forma menos directa en el resto de las escuelas americanas, con frecuencia precisamente desde la mediación sobre ellas de las mismas universidades de Méjico o de Lima.

De hecho, los estatutos y constituciones de estas dos universidades, así como de varias otras, fueron escritos directamente por legisladores salmantinos, con lo que se aseguró una semejanza muy real con el modelo de Salamanca, que se hizo notar desde el principio en la organización de la vida en los colegios americanos, fiel reflejo de la vida en los salmantinos, así como en las normas académicas y la estructuración de las cátedras. Además, conforme fueron creciendo las universidades, su acervo bibliográfico, científico y artístico, y el número de sus docentes y personal general, más se asemejaron a Salamanca en su época de esplendor (si en Salamanca, la mayor gloria de la universidad corresponde precisamente con el mejor momento de la Escuela de Salamanca, a lo largo de todo el siglo XVI, en cambio, hablando de las mayores y mejores universidades americanas, las de Méjico y Lima, su gran momento de esplendor es con seguridad el siglo XVIII, en parte por los efectos generalmente positivos de las reformas borbónicas ilustradas, pero, más que nada, por el simple hecho de que alcanzar la verdadera excelencia siempre se lleva tiempo, y hubiese resultado algo muy difícil lograr semejante

desarrollo desde sus primeras décadas de existencia, con las carencias de los primeros tiempos, en naciones aún en plena construcción); así, de este paulatino crecimiento y perfeccionamiento académico, también resultó una ampliación de los privilegios que se les concedían, por medio de cédulas reales y bulas pontificias, como justa recompensa a su buen quehacer en la enseñanza; en el caso de las universidades mayores, las de Méjico y Lima, ambas consiguieron privilegios completos, a imagen de Salamanca, a unas pocas décadas de su fundación, y antes de que terminara el siglo XVI; en el caso de las menores, tuvieron en un principio privilegios limitados, que se fueron ampliando con el correr de los años. En todos los casos, sin embargo, resultaba bastante clara la voluntad de los reyes y los papas por fomentar, y recompensar, el seguimiento en Hispanoamérica del modelo de Salamanca.

A esto ayudó considerablemente, desde luego, el que tantos discípulos de Salamanca se hubiesen trasladado al Nuevo Mundo desde las primeras décadas de la colonización española en América. Con ellos llegó también el Humanismo en su forma más clásica, y a su vez más hispánica, para echar raíces en forma definitiva al otro lado del mundo, en una civilización hispanoamericana que, pese a toda la larga historia de desencuentros y nuevos encuentros con sus orígenes hispánicos, sigue teniendo en común con España precisamente sus vínculos humanistas y culturales.

Bibliografía

ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La docencia en la Universidad de Salamanca en el Siglo de Oro*, vol. 81 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2007.

ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La reforma de la Universidad de Salamanca a fines del siglo XVI: los estatutos de 1594*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990.

ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La Universidad de Salamanca bajo Felipe II. 1575-1598*, Valladolid, Ed. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Evangelización en América: los Agustinos*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Madrid, Ed. Gredos, 1990.

AULLÓN de HARO, Pedro (Ed.), *Teoría del Humanismo* (7 volúmenes), Madrid, Ed. Verbum, 2010.

BARRIENTOS GARCÍA, José, *Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 2011.

BARRIENTOS GARCÍA, José, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1985.

BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

BOROBIO, Dionisio, *Evangelización en América*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.

CURTIUS, Ernst Robert, *Escritos de Humanismo e Hispanismo*, Antonio de Murcia Conesa (Ed.), Madrid, Ed. Verbum, 2011.

ESPINEL MARCOS, José Luis, *Colón en Salamanca: los Dominicos*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel; ROBLES CARCEDO, Laureano; RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, (Eds.), *La Universidad de Salamanca* (2 vols.), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1989-1990.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *El humanismo científico*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *La ciencia del cielo: astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1989.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *La ciencia de la tierra: cosmografía y cosmógrafos salmantinos del Renacimiento*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1990.

FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; HERNÁNDEZ MARCOS, Maximiliano; ALBARES ALBARES, Roberto, (Eds.), *La Primera Escuela de Salamanca*

(1406-1516), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, Col. Aquilafuente 183, 2012.

FUERTE HERREROS, José Luis, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y el Barroco*, vol. 102 de “Acta Salmanticensia: Biblioteca de pensamiento y sociedad”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2012.

FUERTE HERREROS, José Luis, *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529*, vol. 37 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1984.

FUERTE HERREROS, José Luis; LÁZARO PULIDO, Manuel; PONCELA González, Ángel, (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca, Edad Media y Moderna*, Cáceres, Ed. Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” (UPSA), 2013.

GARCÍA GIBERT, Javier, *La Humanitas Hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2010.

GÓMEZ CAMACHO, Francisco, *Economía y Filosofía Moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid, Ed. Síntesis, 1998.

GÓMEZ CAMACHO, Francisco; ROBLEDO HERNÁNDEZ, Ricardo, (Eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1998.

GRICE-HUTCHINSON, Marjorie, *El concepto de Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo*, en *Revista de Historia Económica*, Año VII, n. 2, 1989.

GRICE-HUTCHINSON, Marjorie, *La Escuela de Salamanca: una interpretación de la teoría económica española, 1544-1605*, León, Ed. Caja España, Obra Social, 2005.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco; HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón; ORTEGA, Alfonso, *Humanismo cristiano*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1989.

MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana, *Antología de Humanistas españoles*, Madrid, Ed. Editora Nacional, Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 1980.

MÉNDEZ SANZ, Federico, *La universidad salmantina en la Ilustración*, vol. 50 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990.

MUÑOZ MACHADO, Santiago. *Biografía de Juan Ginés de Sepúlveda*. Prólogo de Francisco Rico. *Obras completas*, Tomo XVII. Ed. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba. Madrid, 2012.

MUÑOZ MACHADO, Santiago. *Sepúlveda, Cronista del Emperador*. Prólogo de Francisco Rico. Ed. Edhasa. Barcelona, 2012.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) “Escuela(s) de Salamanca*, Salamanca, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

PÉREZ VARAS, Feliciano, *Salamanca y su universidad en la cultura española*, vol. 40 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1985.

PÉREZ, Joseph, *Humanismo en el Renacimiento español*, Madrid, Ed. Gadir, 2013.

RIESCO TERRERO, Ángel, *Proyección histórico-social de la Universidad de Salamanca a través de sus Colegios. Siglos XV y XVI*, vol. 18 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1970.

RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ed. Fundación Ramón Areces, 1990.

RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *La proyección de la Universidad de Salamanca en México*, en *Actas del Primer Congreso Internacional sobre Hernán Cortés*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1986.

RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2005.

RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *Salmantica docet: la proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica, Vol. I*, vol. 29 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1977.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, *Bosquejo histórico de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2001.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, *La universidad salmantina del Barroco, Periodo 1598-1625, vol. II: Régimen docente y atmósfera intelectual*, vol. 2 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1986.

RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique; POLO RODRÍGUEZ, Juan Luis, (Eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: Siglo XV*. Miscelánea Alfonso IX, 2010, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, Col. Aquilafuente 175, 2011.

SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Sevilla, Ed. Fénix, Colección Nueva Mínima del CIV, 2009.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. / LAS CASAS, Bartolomé de. *Apología. De Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas. De Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Textos originales

de 1550/1551. Traducción al castellano, Introducción y notas de Ángel Losada. Ed. Editora Nacional. Madrid, 1975.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Apologia pro Libro de iustis belli causis*. Roma, 1550. /Edición en español: *Apología en favor del Libro sobre las justas causas de la guerra*. Traducción y notas de Ángel Losada, Edición crítica y estudio introductorio de A. Moreno Hernández. *Obras completas*, Tomo III. Ed. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba. Madrid, 1997.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates Alter De iustis belli causis apud indios*. 1547 (publicación no autorizada por las autoridades de la época). /Edición en español: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo, Estudio introductorio de Manuel García-Pelayo. Ed. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, 1941.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates Alter De iustis belli causis apud indios*. 1547 (publicación no autorizada por las autoridades de la época). /Edición en español: *Demócrates Segundo, o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Traducción, edición crítica y notas de Ángel Losada. CSIC. Madrid, 1951.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates Secundus, sive de iustis belli causis*. 1547 (publicación no autorizada por las autoridades de la época). /Edición en español: *Demócrates Segundo, o sobre las justas causas de la guerra*. Traducción y edición crítica de A. Coroleu Lletget, Estudio Introductorio de J. Brufau Prats. *Obras completas*, Tomo III. Ed. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba. Madrid, 1997.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates sive de Honestate Disciplinae Militaris Dialogus*. Roma, 1535. /Edición en español: *Demócrates, o Diálogo sobre la dignidad del oficio de las armas*. Traducción y notas de Ignacio J. García Pinilla, Edición crítica de Julián Solana Pujalte. *Obras completas*, Tomo XV. Ed. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba. Madrid, 2010.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Democrates sive de Honestate Disciplinae Militaris Dialogus*. Roma, 1535. Traducido al castellano por Antonio Barba,

como *Diálogo llamado Demócrates*, Imprenta de Juan Cromberger, Sevilla, 1541. /Edición de Francisco Castillo Urbano. Ed. Tecnos. Madrid, 2012.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Epistolarum*. Salamanca, 1557. /Edición en español: *Epistolario*. Edición crítica, traducción e introducción filológica de Ignacio J. García Pinilla y Julián Solana Pujalte, Introducción de Juan Gil. *Obras completas*, Tomo VIII. Ed. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba. Madrid, 2007.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus*. Roma, 1523. /Edición en español: *Gonzalo, o Diálogo sobre la apetencia de gloria*. Traducción, edición crítica y estudio introductorio de J.J. Valverde Abril. *Obras completas*, Tomo VI. Ed. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba. Madrid, 2001.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Obras completas*, diecisiete tomos. Ed. Excelentísimo Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba. Madrid, 1995-2012.

SIERRA BRAVO, Restituto, *El pensamiento social y económico de la Escolástica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975.

VALERO GARCÍA, María Pilar, *La Universidad de Salamanca en la época de Carlos V*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1988.

Relación de Publicaciones

De conformidad con el art. 14 del Real Decreto por el que se regulan las enseñanzas oficiales de doctorado (Real Decreto 99/2011, de 28 de enero de 2011), y el art. 2 del Procedimiento para la presentación de la Tesis Doctoral en el formato de compendio de artículos/publicaciones en la Universidad de Salamanca (Comisión de Doctorado y Posgrado, de 15 de febrero de 2013), que regula las tesis doctorales presentadas como compendio de publicaciones, informo que las ideas que se desarrollan en esta tesis han aparecido previamente publicadas de la siguiente manera:

A) PUBLICACIONES QUE CONFORMAN LA TESIS

- [1] Roaro, Jorge (2012). «La retórica y el arte de fomentar la virtud desde la elocuencia en el discurso de los humanistas hispanos del siglo XV».

Disputatio. Philosophical Research Bulletin 2: pp. 56-76.

INDICIOS DE CALIDAD: Revista indexada en — BASES DE DATOS ESPECIALIZADAS: The Philosopher's Index, MLA International Bibliography, Regesta Imperii, ISOC (CSIC). — SISTEMAS DE EVALUACIÓN: ERIH Plus, DOAJ, The Nordic List [Level 1-INT], The Finish List [Level 1-INT], Latindex [Catálogo – 35/36 Criterios Cumplidos], CIRC [Grupo B], Qualis/CAPES [Conceito B1], MIAR [ICDS = 5.7], Google Metrics (H-index: 4). — BASES DE DATOS BIBLIOGRÁFICAS: Ulrich's Periodicals Directory, MLA Directory of Periodicals, International Directory of Philosophy, PhilPapers, EBSCO A-to-Z, WorldCat, Dialnet.

- [2] Roaro, Jorge (2014). «La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español». *Disputatio.*

Philosophical Research Bulletin 4: pp. 189-261.

INDICIOS DE CALIDAD: Revista indexada en — BASES DE DATOS ESPECIALIZADAS: The Philosopher's Index, MLA International Bibliography, Regesta Imperii, ISOC (CSIC). — SISTEMAS DE EVALUACIÓN: ERIH Plus, DOAJ, The Nordic List [Level 1-INT], The Finish List [Level 1-INT], Latindex [Catálogo – 35/36 Criterios Cumplidos], CIRC [Grupo B], Qualis/CAPES [Conceito B1], MIAR [ICDS = 5.7], Google Metrics (H-index: 4). — BASES DE DATOS BIBLIOGRÁFICAS: Ulrich's Periodicals Directory, MLA Directory of Periodicals, International Directory of Philosophy, PhilPapers, EBSCO A-to-Z, WorldCat, Dialnet.

- [3] Roaro, Jorge (2017). «Retórica y valores humanistas en los Diálogos de Juan Ginés de Sepúlveda». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (Aceptado).

INDICIOS DE CALIDAD: Revista indexada en — BASES DE DATOS ESPECIALIZADAS: The Philosopher's Index, MLA International Bibliography, Regesta Imperii, ISOC (CSIC). — SISTEMAS DE EVALUACIÓN: ERIH Plus, DOAJ, The Nordic List [Level 1-INT], The Finish List [Level 1-INT], Latindex [Catálogo – 35/36 Criterios Cumplidos], CIRC [Grupo B], Qualis/CAPES [Conceito B1], MIAR [ICDS = 5.7], Google Metrics (H-index: 4). — BASES DE DATOS BIBLIOGRÁFICAS: Ulrich's Periodicals Directory, MLA Directory of Periodicals, International Directory of Philosophy, PhilPapers, EBSCO A-to-Z, WorldCat, Dialnet.