

Laudes litterarum: Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento

FRANCISCO RICO

Universidad Autónoma de Barcelona

En el otoño de 1520, el día de San Lucas, Juan de Brocar inauguró el curso académico en Alcalá de Henares pronunciando una *Oratio paraenetica*, una invitación panegírica a la gramática, ante el claustro y los estudiantes de la Universidad¹. Era vieja costumbre europea abrir el año escolar, el 18 de octubre, con una *prolusio* en alabanza de las artes liberales y las restantes enseñanzas profesadas en el *studium*. Por otro lado, en el Renacimiento tuvieron especial relieve las *praelectiones* o discursos previos a la explicación específica de una asignatura o un texto². *Prolusiones* y *praelectiones* tendían a estructurarse en forma de *divisiones philosophiae*: las primeras, ciñéndose en buena medida a la organización de los ciclos y facultades universitarias; las segun-

¹ *Oratio ad Complutensem universitatem habita in principio anni scolastici*, Alcalá de Henares, Arnao Guillén de Brocar, 1521. El nombre del autor aparece sólo en la epístola dedicatoria (a Francisco Ruiz, obispo de Avila); en cabeza del discurso se lee *Oratio paraenetica, hoc est, exhortativa...* Cuanto aquí digo sobre la pieza se hallará documentado por largo en la edición que daré en la serie de publicaciones humanísticas promovida por la Fundación Universitaria Española y la Universidad Autónoma de Barcelona. Adviértase que respeto la ortografía (pero no la puntuación) de los autores citados, prescindiendo de todo dato biográfico y soy muy parco en referencias a la bibliografía (para compensarlo, procuro citar trabajos recientes y con información copiosa).

² Vid. K. Müllner, *Reden und Briefe italienischer Humanisten* [1889], ed., bibliogr. e índices de B. Gerl, Munich, 1970; R. Sabbadini, *Il metodo degli umanisti*, Florencia, 1920, pp. 35-38; C. Trinkaus, «A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte», *Studies in the Renaissance*, VII (1960), pp. 90-147; I. Maier, *Ange Politien. La formation d'un poète humaniste (1469-1480)*, Ginebra, 1966, pp. 45-46. Para la Península, cf. sólo M.^o João Fernandes, *A oração sobre a fama da Universidade (1548)*, ed. J. Alves Osório, Coimbra, 1967, pp. 111-117, 175-176; A. da Costa Ramalho, *Estudos sobre a época do Renascimento*, Coimbra, 1969, pp. 78-82; y sobre todo, Juan Alcina Rovira, «Poliziano y los elogios de las letras en España (1500-1540)», en *Humanistica Lovaniensia*, en prensa.

das, subrayando la situación del tema o la obra en cuestión dentro del conjunto del saber. La *Oratio* de Juan de Brocar combina claramente ambos esquemas (en una mezcla, por supuesto, familiar en la época). En efecto, Brocar no insiste demasiado en el elogio general de las ciencias, pero tampoco lo evita. Pues la *Oratio* tiene un propósito múltiple, perfectamente establecido: disertar sobre el valor de la Gramática y sobre las demás disciplinas en cuanto inseparablemente unidas a la Gramática, para mostrar, por fin, cuánto se equivocan quienes no estiman debidamente la una e intentan avanzar las otras³.

Según Brocar, la gramática —depósito de las tres lenguas de la Iglesia: hebrea, griega y latina—, la «res litteraria», es tan esencial para los que estudian las cosas divinas como para los ocupados en las artes liberales, «libero homine dignae». Si ella pereciera, perecerían todos los saberes que mejoran nuestra vida y se apagaría el esplendor de las letras sagradas que nos instruyen en la religión. Sin la gramática, por ejemplo, es imposible entender la Biblia, llena de alusiones y nombres cuya comprensión exige varia experiencia y universal lectura de los clásicos. Sin la gramática, resultan igualmente ininteligibles las ciencias que conducen a la acción y las que desembocan en la contemplación. Brocar presenta un impresionante repertorio de casos en los cuales la ignorancia de la gramática ha sido fuente de error para médicos, jurisconsultos, teólogos, incapaces de interpretar correctamente a Celso, el Digesto o las Escrituras. Ninguna disciplina «humanae vitae commodior», ninguna más apropiada al hombre que la gramática. Los españoles superan a todos los pueblos «viribus animi»: ¿por qué habrán de dejarse vencer en ingenio y arte? Para conseguir la victoria, también ahí, el precepto de Brocar no ofrece dudas: partiendo de la gramática, hay que vincular «sapientia» y «eloquentia»; leer a poetas, historiadores y dramaturgos; cultivar, en suma, el «sermo latinus», vía a todas las artes y todas las ciencias.

La genealogía y la posición intelectual de la *Oratio* se pueden averiguar fácilmente. Un dato anecdótico nos pone en seguida sobre la pista. La *prolusio* de 1520 era misión que correspondía a Antonio de Nebrija, «bonarum litterarum praesidium»; pero el maestro, inmerso en trabajos de mayor enjundia, confió el encargo al «praeceptor» de Juan de Brocar, y ese anónimo personaje se lo encomendó al jovencísimo discípulo. Brocar se preparó laboriosamente para la tarea; y el fruto de tal esfuerzo gustó tanto a Nebrija, que movió al padre de Juan («Arnaldus Guillermus, typicae artis vir dissertissimus») a imprimir la *Oratio* rápidamente.

No sorprende el entusiasmo del glorioso humanista ante la primicia del aprendiz. Porque la *Oratio* está escrita bajo la inspiración esencial de Nebrija, refleja fielmente la actitud del Nebrija maduro y aun resume la trayectoria

³ «Neque aliorum via insistam, qui superioribus anni principiis circa disciplinarum laudes versati sunt, cum ab illis et per seipsas satis laudatas existimem, neque penitus illorum vestigia effugiam. Dicendum est enim de utilitate simul et necessitate rei litterariae, quam graeci *grammaticen* dicunt, deque omnibus aliis scientiis, quas natura ita rei litterariae coniunxit ut ab ea non separentur; deinde quomodo in omni disciplina omnes errent qui *grammaticen* contemnunt» (fol. A ii).

de Nebrija. Juan de Brocar es básicamente un portavoz⁴, y, de hecho, la *Oratio* consiste en un mosaico de citas y reminiscencias tácitas de Nebrija. Definiciones y principios provienen, por ejemplo, de las *Introductiones* y de la *repetitio* segunda, *De vi ac potestate litterarum*; ilustraciones y fraseología se toman, entre otros, del *Dictionarium*, la *Apologia*, la *Tertia Quinguagena*, el *Lexicon* de Medicina, etc. Nebrija aparece ahí como modelo excelso del «grammaticus», y ese título nobilísimo se le adjudica con las mismas palabras con que lo reivindicaba él y con una evocación, idéntica a las suyas, de la primera etapa de la lucha que sostuvo contra la barbarie, para expulsar «ex nostra Hispania caeterisque nationibus Ebrardos, Pastranas, Alexandros atque alios grammaticos litteratores»⁵. Mas es sabido que a la primera etapa siguió el momento de plenitud, descrito por el propio Nebrija como una invasión en los dominios de otros saberes sin abandonar la perspectiva peculiar del filólogo, «tamquam grammaticus»⁶. La cima de pareja empresa fue la compilación de una serie de vocabularios dedicados a la explicación o *enarratio* de textos de Derecho, Medicina y Sagrada Escritura⁷. Pues bien, no otro programa expone Brocar: una vasta imagen de la gramática como clave de todas las disciplinas, de extraordinaria trascendencia para el Derecho, la Medicina y los estudios sacros. Un programa que entronizaba la gramática en el corazón no ya de Alcalá (la Alcalá del *gymnasium* y de la academia bíblica), sino de la nueva cultura española.

Los más decisivos antecedentes inmediatos de la doctrina de Nebrija y Brocar se documentan con nitidez en Poliziano y Lorenzo Valla. Así, Poliziano había ofrecido una visión inolvidable del «grammaticus» (que no «grammaticista» ni «litterator») como el erudito consagrado a examinar y elucidar «omne scriptorum genus, poetas, históricos, oratores, philosophos, medicos, iureconsultos»⁸. Años atrás, en una página también capital para Nebrija, Valla había

⁴ Por lo menos desde Guarino de Verona era corriente que la *prolusio* o *praelectio* compuesta por el profesor fuera declamada por un alumno, como ejercicio de *memoria* y *actio*: así ocurre (por no salirnos de los discursos aquí considerados) con la *Oratiuncula*, de Maldonado, y la *De scientiarum... laudibus*, de Décio. No es necesariamente nuestro caso, pero Juan de Brocar nos recuerda por fuerza esa extendida práctica.

⁵ Cf. F. Rico, «Valla, Nebrija, Erasmo, contra Alejandro, Ebrardo, Papías», *Hispanic Review*, en prensa.

⁶ E. A. de Nebrija, *Léxico de derecho civil*, ed. C. H. Núñez, Madrid, 1944, p. 20.

⁷ *Ibidem*, p. 22: «Itaque post iuris civilis vocabularium dabimus id quod ad medicinam confert, deinde quod ad utriusque Instrumenti [es decir, 'del Viejo y del Nuevo Testamento'] multarum rerum earumque difficillimarum cognitionem maxime est conducibile...». Para las investigaciones escriturísticas de Nebrija, M. Bataillon, *Erasmo y España*, trad. A. Alatorre, México, 1966, pp. 24-37; sabias noticias sobre el biblismo humanístico en Alcalá, en E. Asensio «Exégesis bíblica en España. Encuentro de fray Cipriano con Juan de Valdés en Alcalá», *Doce cuestiones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*, en prensa.

⁸ *Lamia*, en A. Poliziano, *Le Selve e la Strega*, ed. I. Del Lungo, Florencia, 1925, pp. 220-222; pero un texto mejor del fragmento en A. Scaglione, «The Humanist as Scholar and Politian's Conception of the *Grammaticus*», *Studies in the Renaissance*, VIII (1961), pp. 61-62, y en G. Billanovich, «Auctorista, humanista, orator», *Rivista di cultura*

cantado egregiamente el poderío del latín: en él se hallan «disciplinae cunctae libero homine dignae», y cuando él decae, decaen ellas; por eso, desde el declinar del Imperio Romano, «non philosophiae studiosi philosophos, non caudidici oratores, non legulei iurisconsultos, non ceteri lectores veterum libros perceptos habuerunt aut habent»⁹. De ahí la receta de Valla: la conversión del «ars grammatica» en núcleo de la actividad intelectual, desde los rudimentos hasta la teología y la exégesis de la Biblia¹⁰.

No dudemos en llamar «humanismo» al común denominador en el pensamiento de Valla y Poliziano, Nebrija y Brocar, pese a la obvia diversidad de contextos. «Humanismo» es palabra moderna y se presta a empleos polémicos. «Humanista» es palabra de hacia el 1500, pero bastarda, vulgar, cargada incluso de sentido peyorativo y, por ello, poco usada por los mismos que recibían tal nombre corrientemente. Sin embargo, cuando menos para la España de Nebrija y Brocar, podemos aplicar la etiqueta de «humanismo» (aunque no sin distingos) allá donde encontremos una valoración positiva de los «studia humanitatis», las «litterae humaniores» o «politiores», las «artes», «ciencias» o «letras de humanidad», «humanas». Tras esa valoración, bajo la bandera de tales sintagmas, el arrimo de Isócrates, Cicerón, Quintiliano, se alberga no sólo la profesión del «humanista», del experto en filología antigua, sino igualmente el ideal que justifica la figura del «humanista». Un ideal que propone como fundamento de toda educación la expresión correcta y la comprensión completa de los clásicos; un ideal que se centra en las materias del *trivium*, según están encarnadas en los grandes escritores grecolatinos, y desde ellas —si quiere— camina hacia otros campos; el ideal de una formación literaria que no se cierra ningún horizonte práctico ni teórico.

Así, en la honrosa obligación de hablar sobre la dignidad del hombre en el marco del humanismo español, he querido limitarme a un *corpus* coherente donde la presencia de ese ideal se dejara sentir con especial intensidad. Por ende (y una pizca animado por la travesura de que mi lección de clausura versara sobre los discursos inaugurales)¹¹ he fijado la atención en todas las obras pertenecientes al mismo género de la *Oratio* de Brocar que (por cuanto alcanzo) nos ha conservado la España de Carlos V: las *proclusiones* en alabanza de las disciplinas. No cabe ninguna vacilación sobre el «humanismo» de tales obras, cuyo carácter institucional, por otra parte, les concede una alta calidad de testimonio. En efecto, en ellas se aprecian limpiamente las exigencias

classica e medioevale, VII (1965), p. 159; sobre esa visión polizianesca del «grammaticus», vid. las excelentes observaciones de V. Branca y M. Pastore Stocchi, en el prólogo a la *princeps* de la *Miscellaneorum centuria secunda*, Florencia, 1972, vol. I, en particular pp. 57-58.

⁹ «In sex libros *Elegantiarum praefatio*», ed. E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milán-Nápoles, 1952, p. 598.

¹⁰ Vid. últimamente las útiles contribuciones de S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Florencia, 1972, y «Da Lorenzo Valla a Tommaso Moro. Lo statuto umanistico della teologia», *Memorie Domenicane*, n. s., IV (1973), pp. 9-102.

¹¹ Las presentes páginas son el original castellano de la *Leçon finale* del XIX^e *Colloque International d'Études Humanistes* (Tours, julio de 1976), en cuyas actas se publicará la versión francesa.

mínimas y muchas implicaciones máximas de los *studia humanitatis*, situadas explícitamente en un paradigma del conocimiento y sobre el fondo de una sociedad con la cual mantienen un diálogo lleno de problemas. Escritas por «humanistas» en la acepción primaria del vocablo (ellos, rehuendo el término, lo vertían con giros por el estilo de «humaniores litteras publico salario profidentes»), nuestras *prolusiones* señalan, verbigracia, la zona de intersección entre las lucubraciones más resueltamente abstractas y los requerimientos concretos del aparato universitario. Esas *orationes* de los tiempos del Emperador, como «le discussioni sulla 'dignità' delle discipline, legate ai 'paragoni' fra le arti e alle polemiche assai vivaci da parte dei 'moderni' contro gli 'antichi'», tienen una inmensa relevancia (y estoy ateniéndome a un dictamen de Eugenio Garin); porque si en Italia «indican una crisi nell' ordinamento del sapere, e nei suoi metodi»¹², en Castilla y en Aragón son en más de un caso la conciencia ambigua de la necesidad de una crisis.

Pero claro está que aquí sólo puedo aludir a la riqueza de cuestiones que suscitan nuestros discursos inaugurales, pues mi compromiso estriba en contemplarlos rápidamente desde el mirador de un tema: la dignidad del hombre. En días en que se proclama «la muerte del hombre», se disculpará que me apoye en uno de los lemas de esa tendencia contemporánea y no pretenda definir la *dignitas hominis* en términos de 'naturaleza', sino en términos de 'historia'. Por *dignitas hominis*, pues, no entenderé cualquier concepto genérico susceptible de llevar hoy un rótulo equivalente, sino la exaltación del hombre que se realiza precisamente gracias a un repertorio de *tópoi* normalmente asociados en los siglos xv y xvi, así como gracias a las elaboraciones más originales que en la época se presentan en compañía y en dependencia de tales *tópoi*¹³. Pienso, por ejemplo, en la prolija formulación de Giannozzo Manetti, cuyo *De dignitate et excellentia hominis* celebra primero las dotes del cuerpo, ensalza después los privilegios del alma racional, dedica un tercer capítulo a las admirables obras y prerrogativas de alma y cuerpo a la vez, y concluye con una refutación de quienes han tratado «de bono mortis et de miseria humane vite». O pienso en la *Oratio* que la posteridad bautizó *de hominis dignitate*, donde Giovanni Pico della Mirandola, para encontrar nuevas explicaciones de la grandeza del hombre, debe partir de un conjunto de proposiciones convencionales: el hombre es vínculo de cielo y tierra, «cópula» e intérprete del

¹² E. Garin, *L'età nuova*, Nápoles, 1969, p. 465.

¹³ Vid. recientemente C. Trinkaus, «In Our Image and Likeness». *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago y Londres, 1970; L. Sozzi, «La 'dignitas hominis' dans la littérature française de la Renaissance», *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, ed. A. H. T. Levi, Manchester, 1970, pp. 176-198 (reimpreso ahora con el clásico estudio de E. Garin [cit. abajo, núm. 24] en un volumen al cuidado de D. Cecchetti, Turín, 1972); P. O. Kristeller, *Renaissance Concepts of Man*, Nueva York, 1972, pp. 1-21; G. Di Napoli, *Studi sul Rinascimento*, Nápoles, 1973, pp. 31-84; L. Sozzi, «La 'dignitas hominis' chez les auteurs lyonnais du XVI^e siècle», *L'humanisme lyonnais au XVI^e siècle. Actes du colloque, Mai 1972...*, Grenoble, 1974, páginas 295-339; E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali del XIV al XVIII secolo*, Bari, 1975, pp. 161-181.

mundo, etc., etc. En Manetti predomina la copia literal de multitud de páginas ajenas¹⁴; en Pico sobresale el vigor de los desarrollos propios. Mas uno y otro conjugan tradición e innovación; y justamente la suma de ambas fija en el Renacimiento el canon *de dignitate hominis* que ahora nos puede ser útil.

En ese canon de lugares comunes confluyen aportaciones clásicas y bíblicas, herméticas y patrísticas; la vigencia y la capacidad sugestiva del repertorio, por otra parte, no se agota en el Renacimiento, antes se prolonga hasta la Ilustración, hasta el joven Marx. Frente a un panorama tan ancho y complejo, «une fois fixée et démontrée la continuité ininterrompue d'une méditation», se diría conveniente insistir en «l'étude des différences et des nuances»¹⁵. No nos apresuremos, sin embargo. La historia no está menos hecha de «continuité» que de «différences», y, para España, aún nos falta identificar como tal mucha materia de acarreo. Las «différences» y las «nuances», además, no deben buscarse únicamente entre individuos y obras: también urge determinar qué dominios intelectuales acogen las reflexiones *de dignitate hominis*, qué motivos selecciona o privilegia cada uno, qué fisonomía les da. En la España (y en la Europa) del Emperador, los tópicos del expediente de la *dignitatis hominis* aparecen en distintos géneros literarios, en el púlpito, en el derecho de gentes, en los comentarios a Aristóteles, en los debates teológicos... Parece interesante perseguirlos en las *laudes litterarum*, incluso pasando por encima de los rasgos individuales: pues, para una delimitación correcta del «humanismo», más allá de anacronismos y clichés de *Geistesgeschichte* en libro de bolsillo, vale la pena preguntarse por la presencia de la *dignitas hominis* en unos textos en que los humanistas cumplen solemnemente su condición exponiendo en público una imagen del saber construida sobre los *studia humanitatis*¹⁶.

Puesto a reducir a síntesis provisional los principales puntos de coincidencia entre las apologías de la dignidad humana y las apologías de la cultura que se alimenta en las *litterae humaniores*, yo propondría un 'arquetipo' similar al siguiente. *El hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra. Con la palabra se adquieren las letras y las bonae artes, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia misma de la humanitas. La humanitas, por tanto, mejor que cualidad recibida pasivamente, es una doctrina que ha de conquistarse. No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y ser así todas las*

¹⁴ La cuidadosa anotación de esos préstamos acrece la utilidad de la edición de E. R. Leonard, Ianotii Manetti *De dignitate et excellentia hominis*, Padua, 1975.

¹⁵ L. Sozzi, «La 'dignitas hominis' dans la littérature française de la Renaissance», p. 180.

¹⁶ En el presente trabajo, los tópicos de la *dignitas hominis* se ilustran tan solo con alguna cita de una obra extremadamente característica de la tradición o con una breve indicación bibliográfica; infinidad de paralelos y referencias se hallará en los estudios mencionados en las notas 13, 17 y 47, y en F. Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, 1970, pp. 128-151 y *passim*.

*cosas (un microcosmos), realizar verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios*¹⁷.

Tal esquema teórico subyace al conjunto de nuestras *prolusiones* y subyace a Mannetti o Pico della Mirandola igual que subyace a las más notables versiones españolas de la *dignitas hominis* en la edad de Carlos V, de Vives a Fox Morcillo (por aducir sólo dos nombres de extraordinaria magnitud vinculados a cuanto aquí nos concierne). Por supuesto, cada autor elige ciertos aspectos con preferencia a otros y se extiende sobre ellos en diversa medida y profundidad; pero el 'modelo' conceptual en que los inserta se mantiene con ostensible fijeza a lo largo de la serie entera.

Brocar, así, enuncia escuetamente el dato fundamental: el hombre se distancia de las bestias por obra del lenguaje («... sermo, quo a caeteris animantibus separamur», Aiii vo.); y, a partir de ahí, la *Oratio* se aplica a mostrar técnicamente cómo la «res litteraria» se pone al servicio de las artes «vita humanae magis accommodatae, ut medicina civilisque scientia et, ex contemplativis, theologia» (Aiiii), para cuidar la salud del cuerpo, la sociedad y el alma. Pero de la parquedad del gramático pasemos a la exuberancia del retórico, de Castilla a la Corona de Aragón, y veremos nuevas posibilidades en el despliegue de la premisa. En la universidad de Valencia, el inquieto Francesc Décio (*Decius*) inició el curso de 1534 evocando justamente los tópicos más asendeados en las alabanzas de las letras: las letras, sin las cuales la razón está manca, nunca abandonan al hombre, le consiguen cuanto puede aprovecharle, etc., etc.¹⁸ Esos elogios, observa Décio, eran necesarios en otros tiempos, de mayor rudeza, cuando los hombres no habían superado el estadio de las fieras, «dum homines ferarum more montes ac saltus pervagarentur». Hoy, pregunta, ¿a quién se hallará tan tosco «ac potius tam *ab homine alienum*», que no diga y sienta bien de las letras? Sin embargo, si las letras ya no requieren «commendatio», sí piden reivindicación frente a quienes las menosprecian (a vii y vo.). Tal es, entonces, el discurso que Décio destina muy especialmente a los *Jurats* de Valencia: un manifiesto *de re literaria asserenda*, una afirmación de las cualidades de la cultura basada en las letras y de las exigencias que ella impone a profesores, autoridades y alumnos; manifiesto y afirmación que buscan elevar a España

¹⁷ Puede ser útil comparar este esquema con los datos comentados, por ejemplo, en G. Paparelli, *Feritas, humanitas, divinitas. Le componenti dell' umanesimo*, Messina-Florenca, 1960, pp. 23-72 (no he visto la edición de 1973, subtitulada *L'essenza umanistica del Rinascimento*), y en S. Dresden, «Erasmus et la notion de *humanitas*», *Scrinium Erasmianum*, ed. J. Coppens, Leiden, 1969, II, pp. 527-545.

¹⁸ *Francisci Decii Valentini de re literaria asserenda Oratio ad Patres Iuratos Senaturnque literarium Lucalibus ipsis publice habita Valentig Anno MDXXXVIII*, Valencia, Juan Navarro, 1535, fol. a vii: «Nam quotus iam quisque in futilem illam verborum inculcationem non stomachatur? Pernecessarias homini literas esse, demptam hominibus sine literis rationem; esse deinde literas rerum omnium multo pulcherrimas, utpote immortales et quae dominum haud quaquam destituant; tum ornamenta varia literis comparari, denique nil esse quod in hoc genere acceptum ferri literis non possit, nil quod non literarum beneficio ac vel ipsam animae vere felicitatem consequamur?»

a la altura de otros países y se moldean frente a la indiferencia de un ambiente poco receptivo.

A decir verdad, una *adsertio* no bastaba, y un par de años después Décio tuvo que expresarse con más energía y menos miramientos en otra pieza inaugural, ahora en forma de diálogo, bajo el título duro y crudo de *Paedapechthia*¹⁹ (donde conviene entender 'el odio a la *paideia*', a la 'eruditio institutioque in bonas artis')²⁰. Ahí, por encima de la evasivas de 1534, los enemigos de las letras cobran voz y nítida presencia: son quienes detentan el poder en Valencia, «qui in senatu et comitiis praecipuas sedes occupant», y no quieren que los jóvenes patricios se instruyan «bonis literis» (aiij); son los *cavallers*, que al «gymnasium literarium» prefieren la escuela del torneo e incluso del burdel (a vii)²¹. Y Décio refuta a esos detractores esgrimiendo precisamente los argumentos que en la *prolusio* anterior tachaba de superfluos... A menudo se trata de los argumentos del viejo arsenal *de dignitate hominis*, y no parece inútil identificarlos en una nueva sede, proyectados en el entorno ciudadano posterior a la represión de las Germanías.

De hecho, en el coloquio se aduce una supuesta «equestris dignitas», según la cual los estudios no convienen al noble, a quien incluso importan más los blasones que la virtud («non hominum sed brutorum iudicium!»); y tal actitud se impugna en nombre de la «hominis natura», a cuya esencia corresponde perseguir el perfeccionamiento que las letras procuran²². Si el caballero alardea de poseer cuanto desea, Décio proclama que nada se tiene cuando no se tienen las letras, mientras con ellas se tiene todo: porque «la auténtica posesión procede del recto imperio del ánimo» y sólo la «doctrina» permite lograrlo. ¿Dicen que la asidua lectura curva el cuerpo? Quizá, pero desde luego endereza el alma. ¿Daña la vista? En cualquier caso, le da una agudeza con la que puede cruzar la barrera de los siglos, penetrar los lugares secretos, recorrer todas las cosas con la inteligencia (a vii vo. - a viii).

Pues bien, el planteo de Décio responde aquí a diversos estímulos intelectuales (verbigracia, el «solus sapiens dives» estoico), pero es palmario que repite fielmente uno de los motivos más notables de la *dignitas hominis*²³: la ubicuidad

¹⁹ *Francisci Decii Colloquium cui titulus Paedapechthia. Anno MDXXXVI*, sin lugar ni impresor. Al debate entre el caballero Geraldus y el docto Antonio siguen dos *declamationes*: «Pro equite contra literas», «Pro literis contra equitem» (fols. b iiij - b viii vo).

²⁰ Para explicar *paideia* de acuerdo con Gelio, *Noctes Atticae*, XIII, xvii, 1, según era habitual.

²¹ Por no volver genéricamente sobre la disputa cuatrocentista de las armas y las letras (admirablemente analizada por Peter E. Russell, *Temas de «La Celestina» y otros estudios*, Barcelona, en prensa), recuérdese sólo que el caballero valenciano (y gran escritor, paradójicamente) Joanot Martorell aseguraba en una carta de desafío que «la rectorica més se pertany a notaris que a cavallers, e per tal no em cur jo de rectoricar mes lletres» (*apud* M. de Riquer, *Història de la literatura catalana*, II [Barcelona, 1964], p. 635); desplantes como ése (y aun con la alusión al notario) se rechazan más de una vez en los escritos de Décio.

²² Cf. en especial fols. a iii, b ii vo.—b iii, b viii ss.

²³ Otros son evocados *ex contrario*; así, la objeción del caballero, «non vides hominem

y la omnipotencia del entendimiento. Se celebraron éstas «continuamente nella letteratura del Quattrocento e del Cinquecento»²⁴, en una versión *standard* acuñada por Cicerón y el *Asclepius*, por Lactancio, Nemesio de Emesa y otros Padres²⁵, y Décio se ciñe rigurosamente a tal formulación estereotipada, en el concepto, en la estructura sintáctica, en el léxico: «[lectio] insertat... eadem [oculorum acie] prudentiae perspicilla, quibus possis quod integro seculo distat pervidere, adyta penetrare, secretiora rimari, in summa omnia mente percurrere» (a viii).

No nos la habemos con meros préstamos ocasionales, antes bien el panegírico de las letras culmina y queda demostrado en la *Paedapechthia* con un *locus classicus* en la exaltación del hombre. Décio es tajante: él no aconseja al caballero cualquier especie de letras, sino las que enseñan apaciblemente «et humaniores appellantur»²⁶; pues ellas, con la razón y las leyes, son fundamento de la república²⁷. No otra línea de pensamiento había trazado un libro primordial para la *dignitas hominis*, el ciceroniano *De natura deorum*, con el canto a las glorias del espíritu y la palabra como creadores de la sociedad y esencia de la distinción entre hombre y fiera: «haec [eloquendi vis] nos iuris, legum, urbium societate devinxit, haec a vita inmani et fera segregavit» (II, lix, 148). Décio aclara que las «literae humaniores» ganarán al caballero la prudencia y la elegancia en el decir, prendas en que el noble ha de aventajarse a los demás, «quibus in rebus exercere se patricius prae ceteris debet» (b ij vo.); y al punto reconocemos que la observación no hace sino aplicar el caso polémico de la *Paedapechthia* la idea de Cicerón que remata el sistema cimentado en el *De natura deorum*: es grande excelencia sobresalir en las artes del discurso, en el mismo dominio en que el hombre supera radicalmente a la fiera. «Quare praeclarum mihi quiddam videtur adeptus is qui, qua re homines bestiis praestent, ea in re hominibus ipsis antecellat»²⁸.

Eso encontrábamos insinuado en Brocar, eso veremos todavía mejor perfilado

assidua lectione incurvari, quem tamen Deus rectum fecerat ad sui imaginem?» (a vii vo.), se apoya no sólo en el Génesis, I, 26, sino en la también difundidísima explicación de por qué el hombre anda erguido (cf. sólo A. S. Pease, ed. Cicerón, *De natura deorum*, Cambridge, Mass., 1955, pp. 914-915; C. A. Patrides, «Renaissance Ideas on Man's Upright Form», *Journal of the History of Ideas*, XIX [1958], pp. 256-258; C. Trinkaus, «In Our Image and Likeness»..., p. 965 a; L. Sozzi, «La 'dignitas hominis' chez les auteurs lyonnais du XVI^e siècle», p. 325, nota 11). A la vez, el conjunto del pasaje que destaco («Primum, ut a corporis incommodis incipiam», etc.) tiene presentes los seculares reproches a los letrados en los *De contemptu mundi* y los discute desde una posición similar a la de León Battista Alberti, *De commodis litterarum atque incommodis*, y de tantas piezas afines (vid. solo E. Garin, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Florencia, 1947).

²⁴ E. Garin, «La *dignitas hominis* e la letteratura patristica», *Rinascita*, I (1938), p. 112.

²⁵ Cf. sobre todo A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II (París, 1949), pp. X, 19, 87-88, 461, 610.

²⁶ Las letras «humaniores» se oponen explícitamente a las «rixosae quaedam quae in scholis ad guttur usque raucum agitantur» (fol. b ij vo.).

²⁷ «Primum res publica mundana legibus constat... Leges vero ratione... Ratio literis... Literae ergo necessariae...» (fol. b iij).

²⁸ *De inventione*, I, 5. Vid., gr., G. Paparelli, *Feritas, humanitas, divinitas*, pp. 39-42.

en Décio y eso vuelve continuamente en nuestras *prolusiones*. Juan Pérez (*Petreius*), valioso prosista y espléndido poeta, leyó una en Alcalá, en 1537, que entra en materia con una exaltación del hombre como criatura excepcional, «tantum hoc tamque admirabile animal»²⁹. El acento de la frase resulta inconfundible, pleno de los mismos ecos que suenan al comienzo de la *Oratio* de Pico della Mirandola sobre el «magnum... miraculum» humano: «nihil... homine admirabilius», «dignum omni admiratione animal», «admirandum profeto animal...»³⁰. El discurso de Juan Pérez expone el ideal de una ciudad del estudio, una «literaria civitas», organizada a imagen y semejanza de una república bien constituida; y la base de tal meditación bifronte la proporciona la peculiar condición del hombre. «En primer lugar, aquellos antiguos y supremos admiradores de la naturaleza y contempladores de sus obras, viendo a un animal tamaño y tan admirable, que superaba a los restantes seres vivos por el conocimiento de las cosas y por la actividad del espíritu, que se sentía arrastrado por el amor del sumo bien y que de por sí se inclinaba a la amistad mutua y a una vida sujeta a regla; [aquellos *prisci philosophi*, pues,] se esforzaron unánimemente por averiguar el género de vida más adecuado a la comunidad y al trato entre los hombres; y puesto que la vida humana descansa en la ayuda de unos a otros y que por sí sola, sin la asistencia ajena, es débil y frágil [se esforzaron por averiguar], cómo esa sociedad (aparte las molestias individuales») podía ser duradera, segura, grata»³¹. En efecto, ¿cómo descubrirlo? Sin duda descubriendo en qué consiste la felicidad. Pero la felicidad del hombre está precisamente en cumplir los dictados de su naturaleza singular: es decir, ejercitar y perfeccionar la razón, que lo sitúa por encima de las demás criaturas, para entregarse, así, a la práctica de la virtud y a la contemplación de las realidades más sublimes. «Ut ratione et intelligentia qua viget atque excellit optime utatur, qua cum et ad agendum et contemplandum libere ac suaviter fungitur eius est perfecta et consummata natura» (76). Si antes oíamos a Pico, ahora oímos a Giannozzo Manetti: «ad agendum et contemplandum». Porque también Manetti destaca la «dignitas et excellentia hominis» resumiéndola en un doble impulso «ad agendum et ad intelligendum»³².

²⁹ Uso el ms. e-II-15 de la Real Biblioteca del Escorial; a los fols. 74-83, *Ioannis Petreii Toletani Rhetoris Complutensis oratio Compluti in studiorum initio habita. Anno MDXXXVII*.

³⁰ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus...*, ed. E. Garin, Florencia, 1942, pp. 102-104.

³¹ «Ac primum quidem veteres illi summi viri naturae admiratores eiusdemque contemplatores operum, cum tantum hoc tamque admirabile animal intuerentur, quod et rerum cognitione mentisque agitatione caeteris praestaret animantibus quodque summi boni traheretur amore et per se ad mutuam amicitiam consuetudinemque vitae esset propensum, in hoc toti elaborarunt, ut id vitae genus repperirent quod hominum communioni vitaeque commerciis maxime esset consentaneum, et quoniam mutuis humana vita consistit auxiliis imbecillaque per se est et infirma citra opem aliorum, qua ratione haec societas, citra privatas offensiones, et diuturna et tuta et iocunda esse posset» (fols. 75 y vo).

³² Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, III, 46-48, pp. 92-93, con citas de Cicerón, *De finibus*, II, xiii, 40, y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6 = 1097 b). No se olvide que «nacque questo libro da una domanda che gli fece un dí il re Alfonso. Dopo

Gracias a ese impulso, por supuesto, nacen las disciplinas. Pérez recoge el hilo de la definición inicial del hombre como «admirabile animal» avocado al «summum bonum» y añade que nada hay en él más admirable y más divino que la combinación de «sapientia» y «eloquentia»: «quod si fit, tunc demum illud summum et consummatissimum existit, quo neque quicquam in homine est aut admirabilius aut divinius» (80 vo.). Pues, marchando por tal camino, del trivio al cuadrivio y a la filosofía moral, el alma se alza «ad ea quae non videntur» y llega hasta Dios, «mundi artifex et parens» (82 y vo.). El énfasis en la dimensión teológica de la cultura se entiende bien en la Alcalá de 1537. No en vano Pérez se confiesa obligado a ser menos panegirista que defensor de los «literarum studia» (74). No en vano recuerda (mirando a la concordia, pero sin fáciles transigencias) los debates que agitan a la Universidad: los ataques contra los humanistas, sospechosos de heterodoxia y, en contrapartida, las invectivas contra los teólogos *moderni* hechas en nombre de la dialéctica clásica, «simplex illa et antiqua disserendi ratio» (74 vo.)³³. Pero no atribuyamos a meras causas circunstanciales el subrayar la transcendencia ética y religiosa de los saberes. Esa actitud tradicional predomina, con mucho, en las teorías renacentistas al propósito; y, por cuanto ahora nos interesa, pertenece al canon más estricto de la *dignitas hominis*: desde Cicerón, cuando indica de qué forma la razón penetra el cielo y «accedit ad cognitionem deorum», hasta Pico della Mirandola, cuya *Oratio*, tras declarar al hombre «admirandum», le fija como meta la «contemplatio» de la divinidad³⁴. Juan Pérez no se aparta un ápice de tan ilustre senda.

También el insigne Juan Maldonado, en la apertura del curso de 1545, en Burgos, deploraba sentirse forzado a amparar a las letras de ataques, mejor que a loarlas directamente³⁵. La *Oratiuncula* de Maldonado, para ello, se centra en dos puntos: la ceguera de la humanidad «ante literas et ingenuas artes inventas», antes de la invención de las letras y las artes liberales, y, en cambio, la luz que después brilló en el mundo, «ex artium et literarum cognitione» (59 vo.). En la primera edad —refiere—, los hombres vivían como fieras, sin «religionis... ratio», sin derecho, sin saber siquiera quién era hijo de quién³⁶. Sin embargo,

piú disputazioni che avevano avute della dignita dell' uomo, domandollo quale fusse il suo proprio officio dell' uomo, rispose: *Agere et intelligere*» (Vespasiano da Bisticci, *apud* E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Turín, 1966, p. 332, y *L'umanesimo italiano*, Turín, 1965, p. 73).

³³ Pérez no menciona explícitamente a los *moderni* (si bien habla de los «eorum inventa», cf. nota 57); pero no cabe duda sobre los rivales en quienes piensa: no sólo por cuanto sabemos sobre la especulación en Alcalá por aquellas fechas, sino por el sabor inconfundible de la alternativa que sugiere, con un giro consagrado por lo menos entre Leonardo Bruni («ab illa vetere et vera disputandi via», *Ad Petrum Paulum Histrum dialogus*, ed. E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milán-Nápoles, 1952, p. 60) y el catalán Rafael Mambra (*De dialectica sive rationali philosophia libri quinque*, ¿Barcelona?, sin año, fol. aii vo, etc.)

³⁴ *De natura deorum*, II, lxi, 153; *Oratio*, p. 108 ss.

³⁵ *Oratiuncula per adolescentulum habita Lucanalibus. Anno 1545*, en *Ioannis Maldonati Opuscula quaedam docta simul et elegantia*, Burgos, Juan de Junta, 1549, fol. 59 vo.

³⁶ Esos celeberrimos motivos se desarrollan con singular finura en una obra que quizá

algunos mitifican aquellos tiempos bestiales y afirman que «los mortales nunca han errado menos que antes de la proclamación de las leyes y el hallazgo de las disciplinas» (60 y vo.). Contra esos optimistas ilusos, Maldonado alega una prueba tomada de la historia contemporánea (junto a otras espigadas en la Antigüedad). Al llegar a las islas y al continente americano, los españoles encontraron pueblos bárbaros, «ferino ritu nudi, sine lege», caníbales que sacrificaban a los demonios... Como castigo, la naturaleza les había privado de animales de carga y de labranza, manteniéndolos expuestos a los dientes de las terribles alimañas que allí habitan. Desde luego, carecían de «artes et bonae disciplinae». Porque es hecho constante y universal: donde han faltado las leyes y las letras, los hombres han sido salvajes y totalmente desprovistos de la verdadera condición humana, «humanitatem penitus exuerant». Mas, para apreciar cuánto valen las letras y las disciplinas añejas «ad deponendam feritatem», basta advertir que en las Indias recién descubiertas casi hay ya más cristianos que en Europa e incluso algunos, «posita feritate», se han consagrado a las doctrinas y a las artes³⁷. Óptima comprobación —ópina Maldonado— de que los aborígenes «no carecían de ingenio, sino de cultura, no de voluntad de aprender y ánimo pronto, sino de preceptores y maestros» (63).

Lewis Hanke ha escrito páginas notables sobre *Aristotle and the American Indians*, en torno a las controversias hispánicas respecto a la desigualdad de las gentes y la esclavitud inherente a ciertas razas. El asunto, desde luego, se relaciona ampliamente con la *dignitas hominis*³⁸. Con todo, ateniéndome a un aspecto de ese tema y a la *Oratiuncula* de Maldonado³⁹, yo quisiera hacer únicamente una contribución a un capítulo (aún poco adelantado) sobre 'Cicerón y los indios de América'. En el pasaje que acabo de resumir, se advierte que la naturaleza había sancionado la impiedad de los americanos dejándolos sin acémilas ni bestias

fue compuesta como *praefectio*: la *De origine et laudibus Poeseos sylva*, ¿Valencia?, 1525², de Juan Angel González; y, por supuesto, aparecen en el modelo de González, la *Nutricia* del Poliziano (vid. J. Alcina, «Poliziano y los elogios de las letras...»), y en buen número de discursos inaugurales (cf., asf, C. Trinkaus, «A Humanist's Image of Humanism», página 95, etc.)

³⁷ La contraposición que place a Maldonado («humanitatem penitus exuerant. Sed... ad deponendam feritatem et bonos mores imbuendos...», fol. 61 vo.; «induerint bonos mores et posita feritate...», fol. 63) parece haber sido difundida por Petrarca («... ferox et cruentum animal est homo, nisi... humanitatem induere feritatemque deponere, denique nisi de homine vir esse didicerit»; *De vita solitaria*, ed. G. Martellotti, en *Prose*, Milán-Nápoles, 1955, p. 294).

³⁸ Vid. sólo las noticias bibliográficas de A. Carreño, «Una guerra *sine dolo et fraude*: el P. Las Casas y la lucha por la dignidad del indio en el siglo XVI», *Cuadernos Americanos*, marzo-abril 1974, pp. 119-139, y E. Garin, *Rinascite e rivoluzioni*, p. 334 y ss.

³⁹ La obrita, al par que otros trabajos del autor, proporciona materiales nada despreciables para conocer el clima que llevó al debate de Valladolid en 1550: repárese, v. gr., en cómo Maldonado está de hecho respondiendo a la doble cuestión de la receptividad de los indios a la fe y a la razón; cf. sencillamente el libro de L. Hanke (último suyo, por el momento, creo) *All Mankind is One: A Study of the Disputation between B. de Las Casas and J. G. de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, De Kalb, Illinois, 1974.

de labor: «privaverat natura... equis, mulis, asinis, bobus ad portanda onera et colendos agros...» (61). Es comprensible que nos sintamos inclinados a leer el texto a la luz de las anécdotas sobre el estupor que causó la llegada a las Indias de los primeros caballos o pensando en el papel que los animales de carga y labranza desempeñaron en la configuración de las colonias. No diré que esa perspectiva haya de descartarse enteramente. Pero sí creo que el párrafo está tan en deuda con las lecturas como con la realidad y que recoge uno de los tópicos de la *dignitas hominis*. Ciertamente, en el *De natura deorum*, raíz robustísima de nuestra tradición, al exponer los privilegios humanos, Cicerón señala que la naturaleza creó los animales para el servicio de los hombres, y se demora en ponderar la importancia de bueyes, mulos, asnos... «Ut ipsas bestias hominum gratia generates esse videamus... Quid de bubus loquar? quorum ipsa terga declarant non esse se ad onus accipiendum figurata, cervices autem natae ad iugum, tum vires umerorum et latitudines ad aratra extraenda... Longum est mulorum persequi utilitates et asinorum...». Manetti no descuidó amplificar el concepto («Nostri equi, nostri muli, nostri asini, nostri boves...»), ni tampoco, a la manera de un *hexaameron*, casarlo con los Salmos («Omnia subiecisti sub pedibus eius: oves et boves universas...») ⁴⁰. Pues ni Cicerón, ni Manetti, ni tantos más vacilaron en alinear entre las glorias humanas, igual los bueyes y los mulos que el descubrimiento de las disciplinas merced al entendimiento y a la palabra.

En esa dirección, claro está, avanza Maldonado al proclamar: «Duobus solummodo rebus bestiis praestamus mortales, ratione atque sermone»; por ende, vivir sin disciplinas equivale a no ser ya hombre, «humanitatem... renunciare» (63 vo.). ¿Quiénes sino los sabios han frustrado el intento de Lutero de dividir a la sociedad cristiana? ¿Qué sino la barbarie y la escasa erudición, mezclando sagrado y profano, ha sido la causa de todas las herejías? (62 vo.) Combatir las letras por culpa de los errores de unos pocos letrados es tan estúpido como atacar la teología por culpa de unos cuantos teólogos viciosos: el mal se halla en las flaquezas del estudioso, no en la materia de estudio (65 y vo.). De hecho, darse a las letras supone seguir la mejor parte de la propia naturaleza... Porque las letras no simplemente ornan, pulen y dan lustre, no simplemente separan de las fieras, antes bien constituyen la verdadera piedra de toque del ser hombres: «Rogo vos atque obsecro, iuvenes eruditi ac erudiendi, ut hanc opinionem et veram sententiam nemo vobis eradicet, *litteras esse solas... quae homines esse vere convincant*» (66). La afirmación sintetiza la principal zona de coincidencia de la *dignitas hominis* y los *studia humanitatis*, de un viejo ideal del hombre y la revolución pedagógica que propuso y a veces logró el humanismo.

Quizá la más diáfana exposición de pareja coincidencia, la mejor ilustración

⁴⁰ *De natura deorum*, II, lxxiii-lxiv, 158-160; *De dignitate et excellentia hominis*, III, 26, 37, pp. 81, 87 (con cita de Salmos, VIII, 5-9).

⁴¹ Tal secuencia de ideas (con varios paralelos en nuestras *laudes litterarum*) es también cara a Erasmo: «Ista non studiorum est culpa, sed hominum; sed longe plus [‘más que Melancton y otros doctos’] favent Luthero qui neque graece sciunt neque latine. Multo plures his litteris instructi pugnare cum Luthero» (ed. P. S. y H. M. Allen, *Opus epistolarum D. Erasmi...*, Oxford, 1906-1958, VII, p. 24, entre muchos lugares).

del arquetipo común a ambos dominios, sea, por un sintomático azar, el último en fecha de los discursos inaugurales que he podido rescatar de la España de Carlos V: la *oratio* de Franciscus Décio *De scientiarum et academiae Valentinae laudibus*, pronunciada en 1547⁴². Limitémonos a un par de aspectos salientes. «Primum omnium» —escribe Décio—, el hombre es el único entre los seres vivos formado a imagen de Dios, para entender, desear, discernir, prever, razonar. Los demás animales están perpetuamente sujetos al imperio de una determinada naturaleza. En cambio, el hombre, con el juicio y la razón, puede escoger su camino, abandonarlo por otro, retroceder: puede variar en suma⁴³. Imaginémoslo desnudo de la razón: no hay nada más débil, «imbecillius»; contemplémoslo armado de ella: nada hay más fuerte. La providencia dio garras y vigor al león, 'larga vida al ciervo, mirada penetrante al lince, *et cetera*: ¡hasta los gusanillos nos superan! ⁴⁴ Pero al hombre, tan frágil, «tam vitreo», le concedió la razón y la palabra: y *en ellas* recibió a la vez todas las dotes de los otros animales, «quibus sane duobus ornamentis omnium animalium dotes simul accepit». Es justo, entonces, considerarlo un mundo en pequeño, «quidam parvus mundus» (7-8).

Un pensamiento no dispar, con exquisita encarnación literaria, inspira la *Fabula de homine* de Luis Vives⁴⁵, a quien Décio singulariza ahí como suprema honra de Valencia («viventem perpetuo Vivem appello», 17): la preeminencia le viene al hombre de la mutabilidad, de no poseer una naturaleza fijada de una vez, sino ser libre de elegir cualquier género de vida, por recapitular a todas las criaturas. Ahora bien, Décio y Vives comparten con la *Oratio* de Pico la insistencia «on man's universal nature and on his share in the gifts of all other

⁴² *Francisci Decii Valentini de scientiarum et academiae Valentinae laudibus ad Patres Iuratos Senaturnque Literarium Oratio, per Onofrium Clementem discipulum non poenitentem publice habita. Anno 1547, Valencia, «per Ioannem Mey Flandrum». El volumen (aparte una epístola «amico cuidam turpissimo se matrimonio immiscenti», pp. 54-56) se completa con cuatro *declamationes*, compuestas por alumnos de Décio y retocadas por él: «Pro tabellione», «Pro medico», «Pro iurisperito», «Pro theologo», pp. 34-53; las *declamationes* se ponen en boca de cuatro hermanos que compiten por la herencia paterna, reservada a «qui artem omnium reipublicae utilissimam exerceret», p. 35: puedo añadir que salió triunfador el teólogo (representado por Joan Martí Cordero) y la *actio*, concurridísima, se hizo famosa.*

⁴³ «Reliqua vero animalia, carni ac sensui obnoxia, perpetuo naturae suae imperio servire coguntur. Solum hominem voluntas movet, cognitio ducit, iudicium dirigit, ratio cohibet, prudentia servat, virtutes aliae comitantur. Et quemadmodum navis sine temone huc et illuc fluctibus agitata eo tandem convolvitur quo eam ventorum vis impellit, contra clavo munita naucleri ductum sequitur, ita bruta omnia vaga scilicet ac effrena incertis impulsibus quo primum natura instigat commoventur. Homo vero iudicii ac rationis freno nunc viam tenere novit, nunc pro temporis ac rei exigentia declinare, saepe etiam, cum opus est, retrocedere» (pp. 7-8).

⁴⁴ Para ese conocido cotejo de los animales y el hombre, cf. referencias en F. Rico, *Vida u obra de Petrarca, I: Lectura del «Secretum»*, Padua y Chapel Hill, 1974, p. 133 y nota 39.

⁴⁵ Vid. *El pequeño mundo del hombre*, pp. 121-127.

beings»⁴⁶ en tanto los tres reflejan una antiquísima noción que el Renacimiento acogió con entusiasmo en las apologías *de dignitate hominis*: la noción del hombre-microcosmos e imagen de Dios⁴⁷.

Cierto, continúa Décio, el hombre no tiene la fuerza del buey ni la rapidez del caballo, mas el buey y el caballo trabajan para él, lo mismo que los restantes brutos (el motivo no nos coge ya de nuevas). Así, con la razón virtuosamente ejercida, domina la tierra; y, puesto que la mente es «effigies» de Dios, también con la mente se aproxima al Hacedor. Cuanta más luz aporte al intelecto gracias a las letras y al conocimiento, tanto más se asemejará al Señor; cuanto más embellezca el lenguaje, tanto más se apartará de las fieras. De tal modo se hará efectivamente más hombre, «ut verius [est] homo qui bene loquit et intelligit» (9). Con una particularidad capital: si cultivamos el ánimo con las disciplinas, no sólo el mundo será nuestro, sino que incluso nos convertiremos en una especie de dioses: «[disciplinae] viventes nos ac mortuos *deos quosdam efficiunt*» (10). Es el «quidam mortalis deus» ciceroniano glosado por Manetti, el «dii estis» bíblico comentado por Pico⁴⁸: es, en breve, el lema máximo de la *dignitas hominis*, aplicado a loar la grandeza de los *studia humanitatis*, la «scientiarum dignitas»⁴⁹. Pero notemos bien el rasgo decisivo: la idea de la *humanitas* como tensión —alejarse de la *feritas*, acercarse a la *divinitas*—, como inmenso repertorio de posibilidades cuya realización más excelsa se obtiene gracias a las disciplinas. O, descendiendo de las alturas al plano de la vida civil concreta que Décio nunca olvida, reparemos en que esa idea cristaliza en una visión de la universidad como casa donde se compra el ser hombre («pecudes pene nascimur, hic autem comparamus per quod homines simus»), donde se adquieren los blasones de la auténtica humanidad, «humanitatis decora» (24).

No cabe extenderse más: la riqueza del tema, en efecto, se agotaría sólo con una larga serie de monografías sobre el Renacimiento español. Sin embargo, no debo terminar (por ahora) sin hacer mención de un discurso inaugural que he silenciado hasta aquí: La *Oratio* que Lope Alonso de Herrera declamó en

⁴⁶ P. O. Kristeller, *Renaissance Concepts of Man*, p. 13 (con explicación muy equilibrada).

⁴⁷ Entre la bibliografía reciente, señalo el bello estudio de M. Kurdzialek, «Der Mensch als Abbild des Kosmos», *Miscellanea Mediaevalia*, VIII (1971), pp. 35-75; el libro poco logrado de L. Barkan, *Nature's Work of Art. The Human Body as Image of the World*, New Haven y Londres, 1975; y las observaciones de S. K. Heninger, *Touches of Sweet Harmony: Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*, San Marino, 1974 («Poem as a Literary Microcosm», pp. 364-393), y de J. Coulter, *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden, 1976, pp. 95 ss.

⁴⁸ Entre otros lugares, vid. *De dignitate et excellentia hominis*, III, 47, pp. 92-93 (con cita de Cicerón, *De finibus*, II, xiii, 40); *Oratio*, p. 110 (con cita de Salmos, LXXXI, 6 = Juan, X, 34).

⁴⁹ «Quid igitur est quod scientiarum valorem superet? quid quod aequet dignitatem? quid quod merita assequatur?» (p. 14). En la declamación «Pro theologo» (cf. nota 42), desde luego, se destaca ese planteamiento («Quid utilius ea [sc. 'la teología'], per quam homunculi terrei, vitrei, vermium esca, immortalitatem induimus et diis quidem, si non pares, certe proximi efficitur?», p. 47), en términos entonces muy familiares (vid., así, G. Paparelli, *op. cit.*, p. 72).

Alcalá, el día de San Lucas de 1530⁵⁰. Confesaré que no me siento culpable de haberla preterido, ni creo ilícito haber roto el orden cronológico reservándola para el final: pues la pieza, a flor de piel, no es una alabanza, sino una diatriba de las letras humanas, en favor de las letras divinas⁵¹. Un par o tres de calas nos indicarán por qué acaba Herrera exhortando: «Sint nobis posthac, caeteris vix in ullam pectoris receptis partem, sacra theologiae Christianae studia vere sacra...» (Kij).

Hemos comprobado, así, que la *humanitas* propia de las disciplinas se concibe regularmente (y sin discriminación, aunque no sin grados) como una manera de apartarse de la *feritas*, dominar la tierra, aproximarse a las *divinitas*, devenir «quidam deus». Herrera no duda en dar la vuelta a la explicación. El caso de Adán es el más característico. Al invitar a nuestros primeros padres a comer del árbol de la ciencia, la promesa del diablo fue precisamente: «Eritis sicut dii...» (Génesis, III, 5) Adán y Eva siguieron el malvado consejo; y el hombre, desde el lugar de honor entre las criaturas, pasó entonces a verse «comparado a los necios jumentos y vuelto semejante a ellos» (Salmos, XLVIII, 13), perdió la legítima «divinitas» de la inmortalidad: «Si attigeritis arbusculam, morte moriemini», había conminado el Señor (cfr. Génesis, II, 17). De tal forma, cuando Adán, insensatamente, quiso explorar nuevos caminos del saber, «cum novis sciendi calles impudenter investigaret», dejó escapar incluso cuanto sabía, «hoc ipsum quod sciebat amisit»: despreciando la «sapientia» con la cual había puesto nombre a las cosas (la gramática, claro está), desdeñando la poesía divinísima que dedicó a Eva (Génesis, II, 23), pretendió lo que no podía saber, a costa de ignorar lo que sabía, «hoc voluit scire quod scire non poterat, nisi hoc non sciret quod rite sciebat». No sólo no se hizo Dios, sino que se encontró reducido a la condición de las acémilas que habrían de servirle, reducido a fiera: «Comparatus igitur est non ut ipse prae se tulerat deo, sed iumentis insipientibus; id est, ab honore ablegatus est ad onera, in servitium ab imperio deiectus, ut qui cupiditate sciendi reliquerat hominem, ut deus esset, stulticia quae videtur scientiae adversa, ne homo quidem maneret, sed bellua magis» (Bvii-Ciivo.).

Evidentemente, Herrera se deleita en denunciar la *feritas* a que las ciencias conducen. Hemos tropezado con la concepción de que las letras afianzan la sociedad y, por ende, satisfacen los imperativos de la esencia misma del hombre. Para nuestro orador, en cambio, las atroces disputas entre gramáticos, retores, dialécticos o filósofos demuestran que los doctos están por debajo de las bestias:

⁵⁰ *Lupi Alfonsi a Herrera Hispalensis Oratio habita in Academia Complutensi die Sancti Lucae anno ab humanitate Verbi MDXXX*, Alcalá de Henares, Miguel de Egula, 1531.

⁵¹ «Accipe igitur declamatiunculam nostram, in qua sapientiae humanae de industria convitium fecimus in gratiam divinarum literarum, quibus nonnulli parum pie repudium mittunt, quo haec humana sectentur obnixius» (A vi). En el *Ensayo*, de Gallardo, III, col. 198-199 (al parecer, fuente única de quienes han aludido a la *Oratio*), el párrafo se cita con un grave error («...obnoxius»); se comprende que Menéndez Pelayo, *Bibliografía hispano-latina clásica*, III (Madrid, 1950), pp. 267-268, lo adujera prescindiendo de las dos últimas frases («quibus...»), tan interesantes. Anoto esa minucia en tanto síntoma de la escasa confianza que debe prestarse a los intentos de interpretación de la obra basados en los rápidos extractos de Gallardo.

«Mitiores quippe facilioresque multo sunt belluae...» (Div vo.). ¿Filósofos he dicho? Lope Alonso, cuyo padre ganó la fama con «ocho levadas contra Aristótil», increpa a Platón con un verbo y un mordiente sin desperdicio. Platón se recluyó en la Academia (por otro lado, como era inútil en cualquier república, tuvo que inventarse una...), Aristóteles huyó al Liceo, los poetas evitan la compañía y buscan la soledad de los bosques... Pues bien, eso es la sabiduría: con veleidades de divina y, en realidad, vacía de contenido humano y allegada a las fieras. «O sapientiam eo tantum nomine divinam, quae nihil habet humani, sed ferarum commercia sola et habitatas cautes histricibus!» ¡Valientes 'sabios', que, «exuta humanitate», vagan por montes, selvas y despoblados! «Tanti vero debuit esse sapere, ut esse te hominem nescias?» Y, de hecho, ¿qué sabe quien no sabe para los suyos ni para sí? En la *Oratio* de Pico, Dios se dirige al hombre para brindarle una opción gravísima: «O Adam... tu... poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari»⁵². En la *Oratio* de Herrera, la naturaleza acusa de embrutecerse a todo hombre de letras: «Heus! tu, bone! Hominem te volui esse, tu te reddis feram; rationis feci participem, tu eos qui ratione censentur fugis; imperium in belluas dedi, tu eas vocas in foedera...» (Hij y vo.). Uno diría que Lope Alonso asume el planteamiento de Pico... y falla que filósofos y poetas han preferido «in inferiora... degenerare».

De tal modo, cuando Herrera vuelve del revés las *laudes litterarum*, transorna a la vez los tópicos de la *dignitas hominis*. Comprobarlo constata igualmente el parentesco y el ligamen de ambos. Podría ser un final adecuado para nuestro recorrido: tan sustanciales contactos se dan entre los elogios de las letras y los elogios del hombre, que invertir los unos obliga a modificar los otros. Pero resultaría una conclusión insuficiente, incluso para un *aperçu* tan rápido como el nuestro. Ni basta decir que las invectivas de Herrera son ininteligibles sin referencia a los encomios usuales y, por ende, contribuyen a configurarlos. Con vistas a ir acotando el terreno del humanismo español, conviene enfocar la *Oratio* desde otro ángulo (aunque la imposibilidad de despachar en unas líneas una pieza tan copiosa en implicaciones me constriñe a recoger únicamente algún indicio).

Sin ir más lejos, la epístola introductoria dibuja un horizonte sobre el cual la *Oratio* se identifica en seguida, no sencillamente como una paradoja, sino, mejor, como un ejercicio de controversia. Por ejemplo, el cuerpo del discurso hace a la *humanitas* incompatible con la *paideia*; el prefacio, en cambio, se inicia designando «mitiores humanitatis fruges» a los exponentes más característicos de la «eruditio institutioque in bonas artis» (cf. n. 20): los diálogos, las «orationes», los poemas, las «lucubrationes», los comentarios filológicos... Herrera no sólo acepta así el alcance convencional del sintagma *studia humanitatis*. De hecho, ahí mismo queda claro que la *prolusio* contigua nace precisamente de una frustración, de la dolorida conciencia de que las

⁵² *Oratio*, p. 106. No es baladí (pero tampoco imprescindible ahora) la cuestión de si Dios habla a Adán antes o después de la caída; la opinión de Herrera, ya la hemos visto.

consignas y las prácticas humanísticas llegan de fuera y no arraigan en España (Aij y vo.). Pero la obra nace también con una esperanza: si no faltan los apoyos, a la decadencia seguirá un dichoso renacimiento literario, «ut ab occasu nostro renascantur foelicus literae» (Aiiij vo.). Y la estimación favorable de las letras se explaya simétricamente en el epigrama que cierra el libro:

In Musas potuit qui talia dicere, lector,
Dicere pro Musis quid potuisse putas? ⁵³.

El contexto, entonces, crea un marco en contradicción con el texto. Ahora bien, en la cultura y singularmente en la escuela de los humanistas fueron comunes las discusiones 'dobles', *pro et contra*: pro y contra César en *Salutati*, pro y contra la retórica en el ambiente de *Salutati*, pro y contra los antiguos en Leonardo Bruni, *et sic de ceteris*, disertaciones «persuasive valide sul terreno 'morale', di fronte alle tecniche logiche della dimostrazione e confutazione condotte sul terreno rigorosamente 'formale'»⁵⁴. En esa línea se inserta Herrera, sensible a la pertinencia de considerar las letras «in utramque partem». Pues, amén de contemplarlas positivamente en el preámbulo y en la coda, en la propia *Oratio* da por bueno loarlas: la cuestión esencial —pondera— es conservar la libertad crítica, «carpere aut commendare literas ut lulisset animus», «sentire libere» (B vi)⁵⁵. Así las cosas, fiel a las maneras humanísticas de raciocinio «che si muovono sul piano della 'possibilità' e della 'probabilità' ed hanno una funzione piuttosto argomentativa che dimostrativa»⁵⁶, Herrera, en el grueso de la *Oratio*, desarrolla la arremetida contra las letras en tanto enfoque negativo 'posible' de la materia. No obstante, la visión negativa contiene y supone la visión positiva.

En verdad, pésimamente habría que conocer la época para no advertir que los ataques unívocos a las letras ni se hacían ni podían hacerse con el latín pulquérrimo y florido, con el estupendo primor artístico de Herrera; o que la dialéctica de Lope Alonso pertenece al linaje retórico, *eloquens*, destinado a conmovér (*animos impellere*): dialéctica 'moral' y no 'formal', ceñida a la «antiqua disserendi ratio» y opuesta al seco silogizar que entonces gastaban en Alcalá los auténticos enemigos de los *studia humanitatis*⁵⁷. Cuando con estilo humanístico, en lengua y pensamiento, Herrera hostiga las letras

⁵³ El poemita, al fol. K iv vo., se presenta como escrito por Benito Jiménez de Cisneros, destinatario de la carta prologal; pero el estilo y el lugar que ocupa (tras las erratas, para llenar un blanco del último folio, y no en cabeza, en sitio de honor) aseguran que se debe a Herrera.

⁵⁴ E. Garin, «La cultura fiorentina nella seconda metà del 300 e i 'barbari britanni'», *Rassegna della letteratura italiana*, LXIV (1960), p. 192, y en *L'età nuova*, p. 160.

⁵⁵ «Noli me vi obtrudere in id quod libenter et volens fecero, permette mihi sentire libere, ut quod sensero nulla necessitate coactum sit gratiosius...» Todo el pasaje merecería ser transcrito.

⁵⁶ C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell' Umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán, 1968, p. 32.

⁵⁷ Vale la pena copiar aquí el pasaje de Juan Pérez aludido antes (*ad notam* 33): «Hinc dialecticus rhetoricum incessit, dum illius cultum et apparatus veritatis putat esse tegu-

(y la filosofía), está en realidad cultivándolas (y ejerciendo un revolucionario método filosófico), mostrando que *desde las letras* cabe progresar hacia la más alta especie de sabiduría escriturística, teológica y vital.

En esa perspectiva, la *Oratio* de Herrera tiene un sentido bien acorde con el esquema de Nebrija y Brocar que nos servía de arranque y con las *laudes litterarum* que después hemos ido hojeando: las letras son la puerta indispensable a todo conocimiento valioso, son las herramientas para construir una cultura plena, que no puede obtenerse con otros utensilios. Nebrija y Brocar parten de la gramática para alzarse hasta una comprensión cabal de la Biblia; Juan Pérez se eleva de la «eloquentia» al «summum bonum»; Décio, a través de las disciplinas del lenguaje, nos conduce a la divinidad... Herrera juega a la *variatio* de la tradición: rebaja el inicio, para abultar la meta (y, en el proceso, debe reajustar las razones de la *dignitas hominis*). Pero innumerables factores del texto y del contexto nos certifican que también él está convencido de que el camino a los «studia pietatis»⁵⁸ pasa por las «humanitatis fruges»: «fruges» cual la mismísima *Oratio* de 1530, «humanitas» que es a un tiempo *paidéia* y título de dignidad entre las criaturas.

Por el momento, no queramos ir más allá. Contentémonos con la imagen que concilia las *laudes* al uso y las peculiares invectivas de Herrera: un humanismo definido por un núcleo con entidad propia (el *trivium* y los *auctores*, digamos), pero presto a crecer e invadir cualquier dominio, a brindarse como método de acceso a cualquier saber⁵⁹. Seamos conscientes de que se trata

mentum, simplicium imposturam, mendacii et fraudis artificium. Retorquetur mox in eundem crimen, pariaque de se audit dialecticus, atque his etiam acerbiora. Incusatur ab utroque philosophus tanquam incredulus et suarum tenax opinionum, plurimum rationibus tribuens, credulitati minimum. Nec theologo quidem parcitur non solum ab alienis et exteris, sed neque a familiaribus quidem et domesticis, dum illi horum inventa fastidiunt et solam simplicem illam et antiquam disserendi rationem probant, hi contra velut crassam et obtusam aspernantur institutionem illorum» (ms. citado, fols. 74 y vo.)

⁵⁸ «Utemur igitur his ['caeterae liberales artes'] ut internuntiis tantum, quae nobis reginam ['theologia'] concilient, non ut amiculis quarum amplexibus impediti regias nuptias amittamus. Quoniam autem scio nondum ad politiorum Musarum delicias satis nostros destertuisse, non potui tamen non eos admonere, totumque sub eorum praetextu Christianum nomen quam late patet, ut his studiis, quae apud alios florent, apud nostros iam incipiunt pullulare, addant et studia quoque pietatis prioremque curam Christi gerant, ne id sit verum quod et vulgus sentit et in aliis gentibus videtur passim, ut habeatur pro argumento pectoris parum Christiani per omnium doctrinarum dispendia morosa lectione diversari. Quod ut non est undique verum, ita nostra tempestate, propter tot haereses nescio an ea causa promulgatas, suspectum non de nihilo est» (A vi y vo.) El párrafo es también importante para insertar la *Oratio* de Herrera en una precisa coyuntura histórica (y no ya sólo para asignarle un significado muy a grandes rasgos); mas, a tal fin, habría que leerlo asimismo a la luz de nuestras restantes *laudes*, siempre atentas a pronunciarse sobre la opinión vulgar en cuanto a las relaciones de letras y herejía (con testimonio no por parcial desdeñable para el estudio de esa *vexata quaestio*: vid. sólo la excelente noticia del Padre R. García-Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, 1969, pp. 242-273, y algunos ensayos de Delio Cantimori reunidos ahora en *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Turín, 1975).

⁵⁹ Varias notables precisiones al propósito, en E. Garin, *L'età nuova*, pp. 463-464.

de un panorama complejo, con abundantes matices de *pro et contra*, y en gran medida sin explorar. Cuando progrese la investigación, habrá que diseñar un paradigma del humanismo español harto más amplio (y problemático): creo, sin embargo, que en ese paradigma de mayor alcance persistirán como elemento apreciable los puntos de contacto entre las *laudes litterarum* y los lemas de la *dignitas hominis*⁶⁰.

⁶⁰ ADDENDA.—A la nota 2: el excelente trabajo de Juan Alcina ha aparecido en el vol. XXV (1976), pp. 198-222; vid. también mi prólogo al facsímil de las *Relectiones* de Nebrija, Barcelona, 1978 (*Biblioteca hispánica Puvill*, 2).—A la nota 13: A. Klein, *La dignità dell'uomo nel pensiero del Rinascimento*, Turín, 1976, es una clara y sencilla *dispensa* universitaria.—A la nota 35: sobre la *Oratiuncula*, cf. el precioso estudio de Eugenio Asensio en *Juan Maldonado y el humanismo en la época de Carlos V*, en prensa en la serie de publicaciones mencionada en la nota 1.—A la nota 47: añádase en particular M.-T. d'Alverny, «L'homme comme symbole. Le microcosme», *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Spoleto, 1976, I, pp. 123-183 (*Settimane di studio...*, XXIII).—Precisaré, en fin, que varios asuntos rozados aquí y buen número de aspectos conexos espero analizarlos con más sosiego o mayor perspectiva en un próximo libro sobre *La invención del Renacimiento en España*.

HOMENAJE
A
JULIO CARO BAROJA

Reunido por:

Antonio Carreira, Jesús Antonio Cid,
Manuel Gutiérrez Esteve y Rogelio Rubio

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS

Madrid 1978