LA DIVERSIFICACION DE MODELOS DEL RENACIMIENTO: RENACIMIENTO FRANCES Y RENACIMIENTO ESPAÑOL

Parece obvio que el solo título de la exposición que sigue en estas páginas lleva ya consigo la afirmación de una diversidad de modelos de Renacimiento. No me refiero a que estos diversos tipos hayan aparecido sucesivamente, como cuando se ha hablado de Renacimiento carolingio, islámico, otónico, del siglo XII, etc., sino a una diversificación simultánea o poco menos, surgida, aproximadamente, en el mismo tiempo en toda la extensión del espacio histórico-cultural integrado por los países de la Europa occidental: al empezar la Modernidad. Esto supone, en consecuencia, reivindicar el empleo de ese término que encierra en la historiografía de hoy un concepto categorial, que juega al modo de una como categoría histórica. Esta se mantiene, a mi manera de ver, en coincidencia fundamental con una base común que fue y sigue siendo aceptada —cualquiera que sean los retoques y críticas que se le hayan hecho después— tal como quedó perfilada cuando Burckhardt se sirvió de esa voz, ya formada y con un sentido orientado al que iba a recibir, al trazar su brillante síntesis sobre la cultura italiana. En ese sentido se mantiene aquí el concepto de «Renacimiento».

No es cosa de entrar ahora en el problema general de la periodización histórica y de la utilización de ciertos términos para designar los períodos que se suceden uno tras otro. Huizinga dijo que servirse de cualquiera de esos nombres —concretamente del que me estoy sirviendo— no era operación distinta a la de pegar una etiqueta sobre una botella de vino. Yo, en unos años en que me ocupó especialmente la reflexión crítica sobre el trabajo del historiador —bien es cierto que nunca, ni aun hoy, me he dejado de ocupar de ella—, me permití (1958) hacer observar que esas palabras de Huizinga, lejos de contener una alusión despectiva sobre un proceder que torcidamente se pretendiera científico, acertaban a dar una imagen muy pertinente para designar la más rigurosa operación científica; no es otra cosa la que se hace, por ejemplo, cuando se pone la etiqueta «ley de la gravedad» que etiquetar, si no una botella, sí una gran garrafa en la que entran todos los casos de cuerpos pesados que se han visto precipitados sobre la corteza terrestre. Cuando Panofski acepta servirse del trabajo de periodización y utiliza el término Renacimiento para una época determinada

de la cultura europea, advierte, eso sí, que tales conceptos no hay que tomarlos como conceptos metafísicos (no definen esencias, añadiré, sino que dan a conocer conjuntos estructurales históricos). Por esto mismo deberíamos advertir: sí, pero tampoco hay que quedarse creyendo que se trata de enunciar la presentación de meros fragmentos cronológicos, cortados por el reloj o por el calendario. Quiero decir con ello que hay que tomarlos al modo de conceptos que no explican jamás esencial e inalterablemente, pero sí lo hacen históricamente, el sentido y caracteres de amplios grupos o conjuntos de hechos humanos. Tales conjuntos se nos presentan en relación a un tiempo y a un espacio, en cuyo ámbito podemos comprobar que nos es posible observar y seleccionar una multitud de hechos diferentes, pero de alguna manera puestos en conexión, interdependientes, relacionados en sus cambios, los cuales juntos forman como una figura; prefiero decir: como un conjunto estructurado. Una articulación estructurada, o francamente, una estructura a la que le es insuprimible su condición diacrónica, y, en consecuencia, se nos hace observable siempre en un proceso, por tanto, en un movimiento cuyas partes cambian y cambian con ritmos diferentes.

Una batalla —para tomar el ejemplo consabido (y de paso conviene recordar que Jacques Peletier du Mans, en su *Art poétique,* sostenía que «le récit des batailles» era la materia de la Historia)— puede durar unos días; la vigencia social de la comedia española o de la «tragedie classique» francesa pueden pasar de un siglo; una lista de precios permanece quizá la temporada de una cosecha, más o menos larga, según la clase de producto; una ciudad, un Estado, permanecen siglos. Se ha dicho que si dispusiéramos de un aparato capaz de un altísimo grado de finura en la observación (tal como la de los instrumentos de que se sirve la física nuclear), podríamos, sin embargo, apreciar en la realidad histórica, pequeños, continuos y muy próximos cambios. Entonces podríamos, sobre amplias extensiones de tiempo que nos darían lo común o semejante, precisar los múltiples datos diferenciadores. No necesitamos, en verdad, tanto. Nos basta con saber que si hablamos de Renacimiento, sin duda podemos hacerlo desmenuzadamente —y así se ha hecho— no ya de Italia, sino de Florencia, de Roma, Nápoles, Bolonia, Venecia, siempre señalando matices diferenciales; manera de operar que no ha sido rechazada. Pues bien, supongo que si hablamos de Renacimiento como de un fenómeno de la Historia de Italia con esa diversidad, lo más comprensible es que tengamos que hablar también de un Renacimiento español, francés, inglés, flamenco o germánico. Por eso, a pesar de la diversidad de modelos que empecé evocando, reputo no sólo lícito, sino necesario, emplear en todos esos casos el nombre general de Renacimiento.

Es más, dado lo que hoy pedimos a la Historia —que no es un ameno relato anecdótico, no una mera narración evenemencial—, sino la construcción, ya no diré de totalidades, pero sí de conjuntos articulados, no llegaríamos ni a captar satisfactoriamente el caso italiano, sin relacionarlo y contrastarlo o comprobarlo con otras experiencias. La Historia que nosotros pedimos supone necesariamente una ampliación, una ampliación en tres planos. Por de pronto del *espacio.* Es posible reconocer diferencias, mayores y menores, a través de las distancias. Cabe, en una supuesta abstracción literaria, que leamos la *Franciade* de Ronsard, sin pensar en más; pero sin tener en cuenta el contenido épico, o más bien, epopéyico que nos revelan otros textos —de Ercilla, de Ariosto, de Tasso, de Balbuena, quizá de los épicos de Carlos V (Zapata, Rufo), etc.—, difícilmente se convertirá aquélla en una lectura histórica.

También sucede lo mismo en lo que respecta al *tiempo.* Pierre Vilar ha dicho alguna vez que un siglo es un período adecuado para el estudio de los temas que nos planteamos hoy. Prácticamente, reconozco que viene a resultar aceptable, pero, sin embargo, pienso que más que a unas franjas temporales, cronológicamente determinadas y en principio iguales; en general, más que a unas «jornadas» (como hace referencia una cierta colección conocida), o que a un año, un siglo, un milenio, lo que hay que tomar en consideración son períodos —que no siempre se ajustan a una regularidad cronológica— dentro de los cuales se nos muestran los hechos interrelacionados, de manera que podemos enunciar y explicar la configuración que los abarca. Planteado así, resulta fácil detectar la presencia como de ciclos que no se repiten, que sólo los denuncian ciertos aspectos formales externos. Me parece preferible considerarlos como *procesos,* cada uno de los cuales desarrolla una experiencia histórica diferente, aunque enlazada a los precedentes y a los siguientes. En mi opinión, el historiador debe abarcar en su trabajo uno de esos procesos, y si bien con frecuencia sólo investigará una parte de él, deberá hacerlo sin perder de vista el conjunto al que pertenece el fragmento que le ocupa. Si los he llamado «ciclos» ha sido recordando la imagen de las «oleadas» históricas a lo Kondratiev, con sus dos fases —A y B—, ascendente y descendente, expansiva o recesiva, progresiva o regresiva, una imagen que los economistas —en cuyo campo se formó la teoría— han acabado rechazando, pero que los historiadores, en buena parte, pueden comprobar al poner su atención en las más amplias crisis sociales. Pienso que es conveniente plantearse en qué fase se encuentra inserto el tema que estudiamos en cada caso, porque con frecuencia el proceso histórico —como las revoluciones con su «termidor»— ofrecen una estructura bifásica (que yo he aplicado

para construir el esquema Renacimiento-Barroco en España y, en general, creo que me ha dado resultados fiables).

Y desde luego, finalmente, la ampliación del *campo de observación* debe ser tenida en cuenta (no se puede hacer Historia con sólo literatura, con sólo economía, con sólo medicina —mis frecuentes conversaciones con Pedro Laín, me permiten añadir este ejemplo, y recordando también charlas con Rafael Lapesa, aún me referiré al de la Historia de la lengua, sobre lo que luego algún ejemplo de Lucien Febvre me dará ocasión de aludir de nuevo al tema).

Tengamos en cuenta, ciñéndonos a nuestro período, que cuando nosotros llamamos renacentista a unas obras —como el busto de Niccolo da Uzzano por Donatello, el «David» del Verrocchio, el «Schiavo» de Miguel Angel o la Tribuna en el Louvre de J. Goujon, a obras de Diego de Siloé o de Pedro Machuca—, no lo hacemos así —por mucho que desde un punto de vista positivista se diga lo contrario— en virtud de puros datos accesibles a la observación sensible. La técnica del *pastiche* es capaz de reproducirlas con toda perfección. Y de esas obras que quizá llenan tiendas de *souvenirs,* ¿podemos decir que son obras del Renacimiento?, aunque sean obra no de reproducción mecánica, sino ingeniosa y aun sabia reproducción de un artesano. No por cierto, aunque se nos presentaran con la perfecta pátina del tiempo, porque a pesar de ello, lo que no pueden llevar consigo es la circunstancia del tiempo: en aquellas obras, su renacentismo no está en ellas, sino un estado de mentalidad. Los *Regrets,* de J. du Bellay, como el cible realidad histórica de éste— se daba. El Renacimiento no es una obra, es un obrar y lo es en una época dada; en rigor, tampoco es —a diferencia de lo que Chabod dijo— «un movimiento de ideas», sino un estado de mentalidad. Los *Regrets,* de J. du Belloy, como el *Tratado resolutorio de cambios,* de Martín de Azpilicueta, como el templete de San Pedro in Montorio de Bramante, sólo se entienden históricamente en el marco de una mentalidad.

Claro está que ni en España, ni en Francia, ni en Inglaterra, ni aun tampoco en Italia, podemos permitirnos la ocurrencia de reducirnos a tomar en cuenta tan sólo una línea de mentalidad. Una época tiene su nuevo y propio *«outillage* mental», pero ni está al alcance de todos ni todos se servirían por igual de él. Al decir mentalidad renacentista, aislamos o abstraemos otras líneas y dejamos una que será siempre la de un grupo o minoría, en este caso, la de los cultos animados de un espíritu de reforma y dotados de un nivel de homogeneidad. Pero eso en ningún caso, en ninguna parte, un grupo definido y su línea mental, serán un resultado aislado, una mentalidad ajena a cuanto le rodea. Y no lo será, no tan sólo porque el entorno social —algo que

ya hoy no se puede olvidar— condiciona siempre, sino porque toda novedad histórica, como pueda ser esa a la que sin inconveniente estamos decididos a llamar nueva mentalidad renacentista, está siempre hilada con fibras nuevas, efectivamente, y con otras —que son quizá las más— procedentes de atrás, que son supervivencias, pues, al fin. Por tanto, de suyo, corresponde a la mentalidad renacentista ser una combinación, resultado de una proporción dada en el tiempo. Y difícil sería dar con un ejemplo más claro que el de la mentalidad del grupo de la Pléiade, grupo de actitud mental renacentista bien definido y conservador de un amplísimo legado medieval (las dos cosas van juntas). No menos significativo es el caso de A. de Guevara, que tanto ha confundido a quienes creen que el curso de la Historia se corta en rajas como un salchichón. Y aun antes, el de Erasmo. Cuando, muy al estilo de su momento, Pierre de Nolhac afirmó, de una manera contundente, que Petrarca era el primer hombre moderno [1] había que entender que era el primer hombre medieval en el que los investigadores modernos habían detectado elementos de un tiempo nuevo que empezaba, promoviendo un cambio histórico. Pero un cambio histórico necesariamente evoca un plazo de duración larga y de paso lento. Probablemente nadie negará que Pierre Ronsard es una figura del Renacimiento, pero no por eso es menos de él el verso —como tantos otros de sus pasajes inspirado de un ascético sentimiento medieval—, ese severo verso que en su *Hymne à la mort* escribe:

«*C'est ne pas grande plaisirs que de vivre dans ce monde*».

Esas palabras expresan un sentimiento bien alejado de aquel que Leon Battista Alberti, por una parte, y también en *La Celestina,* un pasaje que dice Melibea, enunciaban como mensaje de las nuevas generaciones: la dulzura de vivir.

Es sabido que bajo imágenes diversas, las cuales, en el fondo, remiten a experiencias o visiones semejantes y que han ido saltando sobre épocas sucesivas, encontramos que en los países del Occidente europeo —y renuncio a decir si también en otras áreas— se repiten ideas o mitos que tienen mucho de común. Tinieblas y luz, barbarie y sabiduría, renacer, reflorecer (que emplea Erasmo y quizá sería mejor traducir reverdecer), revivir, restaurar, renovar: Panofski recoge —aunque no debemos olvidar el precedente de Burdach [2]— algunas de estas formulas que, en términos emparentados, según él, insisten en la idea, formada ya en el siglo XVI, de la *rinascita,* fórmulas en las que quiere ver una

[1] *Petrarque et l'Humanisme,* París, 1892
[2] K. BURDACH: *Riforma, Rinascimento e Humanesimo* (trad. italiana), Florencia, 1935.

alusión religiosa, la cual daría original hondura a la vivencia histórica por la que se pasaba. No acabo de entender por qué suprime, entre tales expresiones significativas, la de *renovatio,* por no tener, nos dice, sentido religioso, cosa, a mi modo de ver, un tanto discutible, ya que un conocido pasaje paulino habla de la *renovatio interioris hominis,* y ese paulinismo tiene mucha presencia en el Renacimiento [3] (para que esto último se hiciera observable ha sido interesante fijarse en lo que Erasmo significó para franceses y españoles, según estudios bien conocidos de Renaudet y Bataillon) [4]. El mito, que bien podríamos llamar también tópico, del renacer (Burdach recordó incluso la versión del ave fénix) ha surgido en muchos momentos diferentes y hasta cabría atribuirle una cierta continuidad; pero al darse en un determinado conjunto de factores, logró establecer una conexión entre ellos y se formó la imagen de una época nueva. Naturalmente, ese conjunto históricamente configurado operó fijando un concepto de Renacimiento, dado sólo una vez, que por eso lo tenemos que escribir con mayúscula.

En septiembre de 1960, la Fondazione Cini organizó un curso sobre «Rinascimento europeo e Rinascimento veneziano». El 18 de este mes, según las actas, intervino un excelente investigador, Franco Simone. Este había publicado ya, años antes, su excelente estudio *La coscienza della Rinascita negli scritori francesi della prima metà del Cinquecento,* una investigación que había llevado a resultados muy positivos. En la conferencia de la Isola San Giorgio anunciaba su intervención con el título, impreso en el programa, de *Rinascimento veneziano e Rinascimento francese* [5]. Cuando en 1967 se publicó la serie de las conferencias, la de F. Simone se titulaba: *I contributi della cultura veneta allo sviluppo del Rinascimento francese,* y en el desarrollo de su trabajo centraba el autor esa influencia en tres puntos: 1.°, la llegada de Girolamo Aleandro a París y su fomento allí de la enseñanza del griego; 2.°, la influencia sobre los estudiantes franceses en la Universidad de Padua de la crítica de Aristóteles y de la creencia en la inmortalidad del alma del aristotelismo escolástico por Pomponazzi (esto es, la influencia del averroísmo latino); 3.°, la presencia en los escritores políticos franceses del mito del gobierno de Venecia.

Once días después, el 29 de septiembre, en la misma serie, yo daba otra conferencia con el título de *Il problema del Rinascimento in Spagna e il Rinascimento veneziano* (que más tarde se publicó en el

---

[3] *Renacimiento y Renacimientos* (trad. castellana), Madrid, 1975.

[4] A. RENAUDET: *Etudes érasmiens,* París, 1939, y *Préréforme et Humanisme a Paris pendant les premières guerres d'Italie,* París, 2.ª ed., 1953; M. BATAILLON: *Erasmo y España,* México, remito a la 2.ª ed. en español, ampliada en sus notas, 1966.

[5] Véase el volumen que, con el título del citado Coloquio, se publicó en la serie «Civittà europea e Civittà veneziana» que edita la mencionada Fundación, Florencia, Sansoni, 1967; el texto de F. SIMONE, págs. 137-158; el mío, que se cita después, en págs. 159-174

mismo volumen, justo a continuación de la anterior). Por mi parte, yo señalé una aproximación entre los dos «renacimientos», en estos puntos: 1.°, temprano, amplio y decisivo interés por la lengua vulgar; 2.°, influencia del aristotelismo paduano, presente en Sepúlveda y Diego Hurtado de Mendoza; 3.°, floja presión del clasicismo, sin dejar de reconocer su carácter relevante y la aparición de una preferencia tempranísima por los modernos; 4.°, presencia del mito político de Venecia con positivas influencias (algunos maestros en comunidades y elogios que empiezan en los albores mismos de la época renacentista). En todo ello, y en uno y otro caso, era incuestionable la presencia de elementos diferentes respecto al modelo clásico. Pero también, como tantos otros trabajos que han contribuido a difundir la conclusión a que voy a referirme, quedaba claro que en el amplio y variado terreno de las relaciones durante el siglo XVI, relaciones con el mundo, con el individuo, con la sociedad, había una parte de común actitud, de búsqueda y descubrimiento, que se podía legítimamente reconocer en general de filiación renacentista. Aunque, eso sí, hubiera necesidad de introducir al mismo tiempo modalidades (no sólo al pasar de Estado a Estado, sino entre ámbitos más reducidos) que matizarán los Renacimientos centrados en el Cinquecento.

Si repasamos igualmente actas de otro *Colloque sur la Renaissance,* nos encontramos, saliendo al paso sobre algunas sospechas que podrían haber brotado con observaciones de Renaudet, de Zeller, etc., la tajante intervención del profesor Chabod, que quiere deshacer, antes que cunda, el equívoco a que, desde su punto de vista, podría llevar una excesiva facilidad en aceptar las tesis de aquéllos: «El Renacimiento —dice— es, ante todo, un fenómeno italiano, que después se ha ampliado a toda Europa. En Italia, se ha manifestado indiscutiblemente muy pronto, desde el siglo XIV». Y de ahí, reduciéndose a no tomar en cuenta más que algunos factores entre tantos otros, esto es, reduciéndose a aquellos que le parecen más nuevos, y difícilmente encontrables en otras partes, llega a una fórmula de «ruptura» provocada por la sola iniciativa italiana [6].

El «Humanismo», efectivamente, quizá sí se pueda suponer que es un fenómeno italiano [7], cuya exportación va unida con frecuencia

[6] *Actes du Colloque sur la Renaissance* (1956), publicado en París, 1958.

[7] El humanismo no se da tan sólo con el conocimiento de los clásicos greco-latinos, ni siquiera aunque sea buscando en ellos el saber de una disciplina determinada. En tal sentido, cuando se habla del humanismo medieval no se puede tomar esto más que como referencia a un movimiento intelectual anterior, semejante —y ello ya es de gran interés— tan sólo bajo el aspecto común de las lecturas «antiguas», con el humanismo italiano que madura en el XV y con sus manifestaciones francesas y españolas de fines de esa centuria: por ejemplo, así se comprueba en el erudito y valioso libro de RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age,* París, 1953. El «humanismo» propiamente tal supone algo más: por lo menos la creencia en que la posesión sabia del latín —y también del griego y aun del hebreo— son la vía para la reforma moral del hombre interior y de la convivencia en la república, conforme a la virtud.

a la salida de personajes italianos: Girolamo Aleandro, B. Castiglione, Pedro Mártir de Anghiera, Marineo Sículo, etc.; quizá se difunde ya desde Italia configurado en lo esencial. El Renacimiento, no. De éste, sin duda, algunos elementos de los más significativos hay que reconocer se producen en Italia; pero no grana hasta no expandirse. Aparece en cuanto abarca la vida social entera, y hay aspectos que no se reconocen bien hasta que no fructifican fuera —en Francia, en España, en Inglaterra..., en Polonia [8].

Quisiera fijarme unos instantes en ese punto del carácter de «ruptura» que el italianismo estricto con frecuencia inspira, como se comprueba en casos tan distintos entre sí como los de F. Chabod y E. Garín. Es cierto que en la sistemática construcción burckhardtiana había ya mucho de corte con todo lo precedente. Sorprende la ausencia de referencias medievales en tantos y tantos puntos en que hubiera sido conveniente introducirlas. De esta cuestión relativa al nexo de la época del Renacimiento, con el precedente Medievo, me he ocupado en otra ocasión y ahora no voy a repetir lo ya dicho. Lo hice señalando las persistencias medievales todavía tan vivas entre fines del XV y fines del XVI, e inversamente, los precedentes de carácter renacentista en los siglos centrales del Medievo. Rompiendo con esto, algunos, como A. Hauser, como von Martin o como H. Labrousse, han optado por esa otra fórmula de la «ruptura». Una moral nueva, una economía nueva, una estética nueva, una ciencia nueva, una nueva manera de ver el mundo y la sociedad: bien, cualquiera de nosotros ciertamente emplearemos estas expresiones más de una vez, porque, sin duda, mucho es nuevo y mucho de nuevo hay en toda esa gran coyuntura. Sin la presencia de elementos innovadores en un proceso, no habría Historia; pero también tendremos en cuenta la medida en que la idea de novedad se puede hacer valer en el curso continuo de los cambios históricos, sin que hayamos de extraerla de aquél por incompatible con el curso de la sucesión.

También en otro coloquio, anterior en fecha [9], George Lagarde llevó al extremo la imagen de la ruptura como propia tesis. Su larga exposición empezaba desplegando los principios en que se fundaba la noción medieval de Orden, fundamento de la visión del Universo. Merece la pena subrayarlos, puesto que en el hundimiento de esos principios colocaba Lagarde la crisis positiva del Renacimiento. Pero la in-

[8] También E. Garin vehementemente ha sostenido el carácter italiano del Renacimiento, y sostiene a la vez que los dos temas más sobresalientes y característicos de éste son el Descubrimiento de América y la formulación del sistema copernicano. Ni uno ni otro acontecimientos son fundamentalmente italianos. Me atengo a la tesis de quien conoce mucho más a fondo las circunstancias del Descubrimiento, P. Channu, para quien llevar a cabo esto sólo era posible desde la situación histórico-social de España, y en particular del ámbito sevillano.

[9] Celebrado en Roma y publicadas sus actas con el título de *Umanesimo e Scienza Politica*, Milán, 1951.

consistencia de esos principios, esto es cosa que se observa muy bien desde España y Francia, observatorios quizá privilegiados para atender al cambio del complejo social que de ello resulta, revelando que no eran tan firmes, tan incuestionables, en la cultura de la sociedad medieval como Lagarde pretendía. Esos principios del Orden tradicional serían, según los enuncia el mencionado historiador:

— Objetividad del derecho y de la justicia.
— Dependencia de los seres.
— Sentido jerárquico de la sociedad.
— Continuidad de la misma (temporal y espacial).
— Universalismo.

El quebrantamiento de estos principios fue *la rupture brutal avec l'ordre établi,* y esa ruptura tendría tres fases unidas en el mismo sentido: Humanismo, Reforma, Renacimiento [10]. No voy a entrar en la enérgica respuesta (a la forma de entender este encadenamiento último) que Gilson, Tawney y otros han venido explicando para negar tan aparatosa hilación. Lo que me importa es recordar que el propio Tawney y Trevor-Roper, por ejemplo, en la esfera de la economía y de la vida social; Vignaux, Gilson y, en cierta medida, Nardi, en el pensamiento filosófico y científico; Seznec y Panofski, en la historia del Arte; Curtius y tantos más, en las letras, nos han hecho ver que los principios enunciados por Lagarde (tal vez expresados ya en formulaciones parecidas por otros autores) había que flexibilizarlos, no eran tan absolutos, incluso en la misma plenitud del Medievo, y, por el contrario, había que estar dispuestos a encontrárselos subsistentes, en parte, en el siglo XVI y aun en el XVIII, a pesar, evidentemente, de la erosión que en ellos habían practicado las crisis sucesivas. Acudiendo a fuentes de los países de que aquí me ocupo preferentemente, podemos dar con algunas observaciones que nos lleven a rechazar la imagen del corte innovador radical. Empezando por lo que se refiere a la llamada *pérdida de la objetividad de la ley:* en efecto, el príncipe se declara con poder *de donner et casser la loi* —Bodin—, pero a la vez sigue sujeto a la *loi de Dieu et de nature.* Resolver esta dificultad teórico-jurídico-política es la obra de Vitoria y de la Escuela de Salamanca, cuyo renacentismo importa tanto como el de unos sonetos de Bocángel. Sobre la *cadena de los seres:* en las múltiples noticias empíricas que de América nos darán Oviedo, Acosta, Sahagún, no hay vestigios de tal concepción; Las Casas o La Boétie se levantan contra la idea desde perspec-

[10] En el volumen citado en la nota anterior se publica la comunicación de LAGARDE, *La conception médiévale de l'Ordre en face de l'Humanisme, de la Renaissance et de la Réforme,* páginas 237-245.

tivas diferentes, mientras que en el XVIII, todavía Voltaire tendrá que atacar esa creencia en el artículo «La chaîne des êtres», de su *Dictionnaire Philosophique;* pero en definitiva, es la Edad Media la que con más frecuencia cree encontrar criaturas monstruosas que se salen de esa cadena [11]. Pasemos ahora al punto del *sentido jerárquico de la organización social:* cierto que, muy al contrario de negarse, se mantendrá la ordenación jerárquica, de manera que en el siglo XV (comienzos del Estado moderno) lo que se seguirá viendo es una sociedad estamental o *société d'ordres.* También es cierto que aunque la movilidad social, cuyo índice empieza relativamente a subir, supone una desfavorable constatación para las gentes integradas en el sistema (de esto he hablado ligándolo a la crisis final del Renacimiento, como de ello han hablado en Inglaterra, L. Stone, y en Francia, R. Mousnier); en cualquier caso, a través del Renacimiento, la estructura jerárquica sigue en pie externamente, sin grave alteración. La *continuidad de la sociedad,* o digamos mejor, del «mundo» de los humanos: en la Edad Media estaba basada esa continuidad en la separación, en la marginación profunda de las tierras excluidas de la Cristiandad; Chaunu ha sostenido que los españoles, en lugar de un carácter corpuscular, dieron un carácter de continuidad al mundo; creo que a la vez habría que valorar lo que fue la importancia —económica, política, militar, hasta cultural— que adquirieron las fronteras, esto es, el nuevo papel que desempeñan con el Estado moderno. Y he aquí el gran final, *Universalismo,* escatológico fundamentalmente: creo que es hora de desmontar esa leyenda, heredada largamente, a pesar de su carácter fantástico, del ecumenismo del Medievo, un tema elaborado ideológicamente por teólogos y otras gentes de Iglesia y que nunca tuvo eficacia alguna; un universalismo real, influyente sobre la vida de los grupos humanos más distantes, se da en el siglo XVI, con el desarrollo de la navegación de altura, el conocimiento de nuevas tierras, el intercambio de sus productos, los viajes de mercaderes, la difusión de todas estas noticias. El padre Rivadeneyra escribió: «por medio de la navegación parece que todo el mundo se hace como una plaza y feria abundantísima y que gozan todos de cuantas cosas hay en él y se descubren nuevas provincias y diversas costumbres de gentes y reinos y cosas admirables y nunca vistas, y estando un hombre en su reino es como un ciudadano y morador del universo» [12].

Y otro religioso que se ocupa de materias mercantiles, Tomás Mercado, trazó con sus vivaces palabras la imagen de este nuevo y efectivo

---

[11] Véase J. BALTRUSAITIS: *Le Moyen Age fantastique,* París, 1955.
[12] *Tratado de la religión y virtudes del Príncipe cristiano,* BAE, LX, pág. 538.

cosmopolitismo [13]. El principio dogmático e irreal de la Edad Media se desmoronará, pero tenemos un animado cuadro del nuevo ensanchamiento que abarca a todas las tierras y océanos, anterior a los testimonios que se han citado, y que nos transmitió un escritor de materias económicas, Cristóbal de Villalón, que no pudo dejar de expresar su optimista estimación de tan estupenda novedad: «y así ahora hay una gran comunicación y unión en las mercaderías y negocios en todos los reinos y provincias del mundo, los unos con los otros, y con mucha facilidad se comunican por vía de estas industrias y agudezas todas aquellas cosas preciadas y estimadas de que los unos abundan y faltan a los otros; así todos las poseen con menos coste y trabajo y las gozan con gran alegría y placer» [14]. Tan convencido está Villalón de la superior forma de vida social y política que esto representa, que no duda en considerarlo como uno de los aspectos principales en que se basa la ventaja que los modernos sacan a los antiguos. Ve, además, en ello motivo por todas partes de «alegría y placer»: pocas veces la satisfacción del vivir se habrá expresado en el Renacimiento con palabras más claras y más claramente ligadas a las condiciones de la época.

En cualquier caso, los cambios son evidentes: pero es inadmisible la idea de un corte, con un final irremisible, de un lado, y triunfal y fulminante comienzo, de otro. Me atrevo a decirlo así de Francia y de España, desde luego; no menos de Inglaterra; no quiero adquirir la responsabilidad de afirmarlo de Italia. Todavía Garin ha sostenido que puede no haber ruptura entre la Antigüedad y la Edad Media, o si la hay, es mucho menor que la que existe entre la Edad Media y el Renacimiento; porque sólo éste, o mejor, la filología humanista, tomó conciencia de una ruptura, cuya maduración, sin embargo, se había ido produciendo —y exacerbando— durante la Edad Media [15]. Yo, por mi parte, me niego, desde luego, a hacer equivalentes filología humanista y Renacimiento. Pero fuera de esto, si se inicia, si se produce y hasta se agudiza ese resultado en la Edad Media, no estaría ésta tan apartada de aquél.

Por otra parte, un fenómeno de transformación que se prepara y avanza durante siglos, más que una ruptura, es un proceso de cambios. Interpretar el cambio social o histórico como ruptura está negado a los historiadores y a los sociólogos. Sólo recuerdo hoy a Nisbet que, em-

---

[13] *Summa de tratos y contratos,* Sevilla, 2.ª ed., 1571, lib. IV, c. 3; ed. de Madrid, 1975, página 314.

[14] *Provechoso tratado de cambios y contratación,* Valladolid, 1542. Sobre los últimos pasajes citados y en general sobre el tema del «universalismo mercantil», véase mi *Estado moderno y mentalidad social,* Madrid, 1972, tomo II, págs. 192 y ss.

[15] «Interpretaciones del Renacimiento», en el volumen *Medievo y Renacimiento* (trad. castellana), Madrid, 1981, pág. 80.

briagado con la imagen de «irrupción» que la revolución científica ofrece, según el difundido modelo de Khun, haya intentado aplicarlo.

Finalmente, el mito bajo cuya imagen una época se ve a sí misma (luz-tinieblas, ruptura, resurrección, etc.) podrá ser un dato interesante y necesario de tomar en cuenta, como un factor eficaz, junto con otros muchos, en la historia de esa época, pero nunca será utilizable para montar una explicación, nunca será válido como esquema interpretativo *a posteriori* de su significación histórica, trazado o construido por el historiador o investigador social.

Sin embargo, desde esa misma época en que esa conciencia de novedad toma vuelo [16], ¿sólo se vio el presente bajo esa imagen?, ¿y sólo era atribuida ésta al auge de las letras? Bástenos advertir sobre el segundo punto, que es el que nos interesa, cómo otros esquemas —aspecto que he subrayado ya en otra ocasión— fueron también puestos en juego: «Et j'en reviens —dice J. Bodin— à notre époque qui, alors que les belles-lettres sommaillaient depuis des siècles sur la surface du globe, vit tout à coup les sciences briller d'un tel éclat et les sprits concevoir avec une telle fecondité, qu'on n'a jamais connu un temps si fertile» [17]. Unos tiempos en alza, pues, un crecimiento del espíritu humano, una nueva era, desde luego, pero algunos pensaron que su manifestación no era cosa de las letras precisamente, sino del cultivo de las ciencias más rigurosas. Desde muy pronto figuran las matemáticas entre ellas. El obispo Alonso de Madrigal lo atribuye a «por cuanto ellas proceden por demostración e necesidad» [18]. Alfonso de Palencia, Hernando del Pulgar, Bernáldez, hacen mención de grandes personajes a quienes lo que les atrae es el cultivo de estas últimas. Pedro Simón Abril atribuirá a las matemáticas un papel propedéutico general, y propondrá que se forme la mente de los estudiantes en el estudio de las mismas [19].

Aunque tal vez su información no es satisfactoriamente suficiente (digo esto a pesar de mi admiración por su obra), creo está en lo cierto Panofski: «desde el siglo XIV al XVI, y de uno a otro confín de Europa, los hombres del Renacimiento compartieron la convicción de que la época en que vivían era una *nueva* era, tan distinta radicalmente del pasado medieval como éste lo había sido de la Antigüedad clásica, y caracterizada por un esfuerzo concertado para resucitar la cultura de esta

[16] Véase la parte primera de mi obra *Antiguos y modernos*, Madrid, 1966, que titulé «La estimación de lo nuevo», págs. 35-110.

[17] *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566-1572). *La Methode de l'Histoire*, texto latino y trad. de Pierre Mesnard, París, 1951, págs. 227 y 430. Mesnard dice que Bodin es el primer renacentista francés que no pide nada a Italia. Sin embargo, supongo que hay otros más que son anteriores.

[18] *Cuestiones de filosofía moral*, cuestión segunda, en B.A.E., vol. LXV, pág. 150.

[19] *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas y la manera de enseñarlas*, B.A.E., tomo LXV.

última»[20]. Esto era sólo un mito, pero con toda la fuerza real de un mito. Y ¿para qué necesitaban formar ese mito? Ante un aserto semejante, no cabe preguntarse sólo si fue así, sino que hay que preguntarse ¿cómo surgió el mito y para qué pretendían que fueran así las cosas? Porque esas creencias colectivas, coparticipadas, aparecen para asentar en ellas una mentalidad que elabore en un conjunto, integrándolo coherentemente en él, un cambio que aparece. Sólo hay una respuesta interesante para hacernos comprensible el mito de esa nueva era a la que Panofski se refiere, y es la pretensión de unos hombres de rehacerse ellos mismos mediante la asimilación del saber antiguo, de poder contemplarse a sí mismos como nuevos, al modo que imaginaron que lo era esa época renacida; esto es, para renacer los modernos. Pero Panofski mismo, en sus estudios de iconología, ha desenmascarado muchos aspectos de simbolismo medieval que se utilizaron en la imagen de la nueva edad —Seznec y otros le han ayudado en ello—.

Si bien esos hombres del XV y XVI, con conciencia de *rinascita,* se referían con frecuencia al renacer de las letras y de las artes, incorporando a éstas una tras otra, acabó por formarse, como es bien sabido, una acepción de la nueva imagen en el sentido de cubrir todo un período. Aunque Burckhardt planteó el tema ampliamente como «cultura del Renacimiento», predominaba en el concepto, desde ese mismo arranque, un preferente, si no exclusivo, tratamiento de las letras y las artes. Ahora bien, por esa misma limitación —acentuada por sus seguidores—, aunque Burckhardt se había planteado inicialmente el tema del Estado, no cabe duda de que no era Italia —pese a sus importantes contribuciones al tema— el marco suficiente, ni aun el más adecuado para observar las formas políticas nuevas. Y si el concepto de Renacimiento tenía que responder a la amplitud y al vario contenido de un período histórico, hay que admitir era incuestionable que tuviera que ensancharse el marco. Había que dar entrada a la sociedad política; y en ella, aunque con matices diferentes, el enlazamiento entre la herencia y lo que continúa es grande.

La construcción interpretativa, sobre un terreno más amplio de la cultura, pero escasamente entrelazado todavía en sus partes, se apoyaba en el mito de la vuelta a la Antigüedad, cuyo legado había sido fuente decisiva de las novedades del tiempo renacido. Y los pueblos del Occidente europeo que vivían esa inicial conciencia de renovación —la que proclama en España, ante el reinado de Fernando e Isabel, el bachiller Palma, o Hernando de Acuña ante el emperador; la que anuncia y profetiza en Francia Pierre Dubois al rey Carlos VII (o Ronsard a Enrique III)—, al encontrarse con el hermoso renacer de las letras y de las

[20] *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental* (trad. cast.), Madrid, 1975, págs. 74 y ss.

artes en Italia, trataron de incorporar a esa dirección su propia marcha. Yo no voy a decir que esto perturbó el desarrollo moderno, al suscitar un afán de brillante cultura literaria en pueblos de una evolución política protonacional más evolucionada y con aspectos internos más comunitarios o más homogeneizados, por lo menos; pero al dar lugar a que se impusiera la imitación del elitismo cultista de los eruditos italianos y su conexión con los intereses principescos, sí desvió y aun detuvo la marcha hacia su propia imagen de la Edad renovada. No pretendo que se reconozca en esto un detenimiento de los grupos burgueses, en vías, tanto en lo que entonces se llama Francia, como en Castilla y Cataluña, de una franca ascensión [21]. Se me dirá, con razón, que mayor iniciativa y fuerza ostentaban en Toscana. En rigor, las partes de Italia a las que especialmente se miraba podían haber servido de ejemplo para el potenciamiento del tipo del burgués, pero fue aquí donde la detención del proceso, sin embargo, resultó quizá más enérgica. Sin duda, ello ha llevado a hablar de dos períodos del Renacimiento: uno, comunal, burgués-democrático; otro, clasicista, erudito-principesco [22]. No sólo en Italia se cortó y desvió la línea del primero, sino en los otros países que se sintieron atraídos, desde luego, por la escuela de los antiguos, pero superponiéndose, como identificada, a la de éstos, por la de los brillantes clasicistas italianos, intermediarios que no dejaron de alterar la herencia «antigua» [23].

El mito penetró hondamente, apoyado por la aparición poco antes de los trabajos de Voigt [24]. Y de esta manera, provocando esa grave confusión entre Humanismo y Renacimiento que tanto ha durado, basándose en un movimiento de vuelta a la Antigüedad, interpretando a su vez ésta como una asimilación de los modelos literarios y artísticos (y cuando no eran éstos conocidos, se los inventaba, como sucedía en el caso de la pintura, sobre algunas versiones literarias [25]). Se pensaba formar así un renovado saber, y con él un nuevo grupo social de distin-

---

[21] *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVI*, Madrid, 1972, tomo I, parte III capítulos I a IV.

[22] WEISSE: «Il duplice concetto del Rinascimento», en *Rivista Storica Italiana*, 1946, LXVIII, 1.º-2.º, págs. 27 y ss.

[23] Von Martin lo ha explicado en estos términos, que ofrecen una cierta aproximación al fenómeno, en nuestro caso: «El ideal de vida del humanismo se ha alejado mucho de su punto de partida burgués, pero también las clases económicamente activas se han desviado de su posición original. Y ahora vuelven de nuevo a encontrarse la intelectualidad y los hombres de negocios, pero en distinto plano: en el de un ideal de tranquilidad y orden, de seguridad del ocio y del goce, propio de una cultura de consumidores, en oposición a una civilización que se funda en la tendencia adquisitiva» (*La cultura del Renacimiento*, trad. castellana, México, 1946, págs. 104 y siguientes). Pero uno no deja de preguntarse, ¿no es ese momento que señala von Martin aquel en que se inicia el mercantilismo y no es éste una política económica productivista?

[24] *Pétrarque, Boccace et les débuts de l'humanisme en Italie*, París, 1894, trad. francesa parcial de la obra en tres volúmenes *Wiederbelabung des Classichen Altertums* —en realidad comprende la primera parte de la obra—.

[25] Panofski hace un interesante estudio de una diferencia que no siempre se ha puesto de relieve, *Renacimiento y Renacimientos en el arte occidental* (trad. cast.), Madrid, 1975, págs. 52 y siguientes. El modelo renacentista italiano de imitación de los antiguos comenzó en el terreno de

guidos —los cultos, los eruditos, los sapientes—, esperando de ellos una acción educativa, en ocasiones directa, y en el mayor número de los casos difusa. Acabó así de coagular, se generalizó a otros países y se aceptó como herencia, en larga continuidad durante siglos, la estampa del Renacimiento.

Roubichon Stretz ha hecho una interesante observación: lo cierto es que ante los grandes logros obtenidos en su tiempo, se pudo pensar que el presente estaba muy por encima: podía y debía habérseles aparecido rico en maravillas y capaz de superar a los siglos pretéritos, no solamente de repetir su imagen. Pero si confrontamos esto con las obras poéticas —y, en general, literarias—, es otro el semblante que nos muestran. Con frecuencia se hace dura crítica de los presentes que son ellos mismos. A la exaltación literaria no corresponde ninguna exaltación en otras esferas de la actividad humana. Hablan del renacer de las artes y las letras, pero difunden una imagen de postración de la lengua y del saber en su tiempo. Su actitud es, en lo que concierne a las ciencias y a otras ramas de las letras, no demasiado entusiasta. Es cierto que en la *Deffence et Illustration,* de Du Bellay, se admira el descubrimiento de América, la invención de la imprenta y se muestra asombro ante la novedad de la artillería, aunque lamente sus efectos destructores; pero la poesía no llegará a proclamar que se esté ante un siglo mejor y más sabio [26].

Y, sin embargo, esa otra línea existe y en ocasiones se divisa por detrás del telón arqueologizante. La presencia de una noción progresiva del paso del tiempo se observa, más sensiblemente, eso sí, entre los historiadores que entre los poetas, sobre todo en los historiadores que se ocupan de tiempos próximos y entre los hombres de negocios, los navegantes, los ingenieros [27]. Por mi parte, he extendido una comprobación semejante a otras muchas áreas de la actividad técnica y científica [28]. Es difícil de hallar un matiz porvenirista, sobre todo entre los

---

las letras, en el cual se disponía de abundantes ejemplos que imitar. En cambio, en el terreno de las artes visuales, en especial de la pintura y, en segundo lugar, de la escultura, o no se conocían en el primer caso o no eran, en el segundo caso, por lo menos, tan difundidos. En esta situación las artes visuales empezaron su renovación bajo el principio de imitación de la naturaleza, y sólo bastante más tarde, desde el supuesto de que siendo tan sabios y admirables los antiguos, no podían haber dejado de reconocer la sublime perfección de la naturaleza, ambas líneas se fundieron y la imitación de ésta equivalía a la de los maestros greco-latinos. Durante tres siglos, de fines del XV a fines del XVIII, la teoría de la poesía, de las letras en general, de las artes se mueve entre esas dos líneas paralelas, sin que apenas se advierta la diferencia. Pienso que son los preceptistas españoles de los primeros en aceptar una separación e inclinarse por la imitación de la naturaleza, no, claro está, como fuente de realismo, sino como paradigma ideal —en el fondo de lo cual se daba una antinomia que señaló también Panokski en su libro *Idea-Contributo a la storia della estetica,* Florencia, 1952.

[26] ROUBICHOU-STREZ: *La vision de l'histoide dans les poètes de la Pléiade,* París, 1973, págs. 98 y 243.

[27] Aunque no es éste su punto de vista, tiene interés H. BARON: «The querelle of the Ancients and the modernes as a problème for the Renaissance Scholarschip», en *Journal of the History of Ideas,* XX, 1959, págs. 6 y ss.

[28] Véase mi obra *Antiguos y modernos,* ya citado.

educadores, por lo menos antes de llegar al último cuarto del siglo XVI.

Desde luego, la aplicación décadas atrás del modelo que llamaré italianizante resultó muy positiva, incluso para los demás países, porque proporcionó a la investigación un pensamiento orientador, fecundo y capaz de movilizar muchas búsquedas en el camino trazado (no se puede trabajar sin una *idée pre-conçue,* como decía Claude Bernard): rastrear y descubrir influencias, parecidos con Italia, testimonios de italianismo: ésa era la única vía de proveerse de un Renacimiento más o menos reconocido. Curtius dijo alguna vez: esto lo que nos prueba es la llegada de olas de italianismo, pero no un renacentismo en Francia y España. Por de pronto, una semejante extensión de la atención hacia Francia o hacia la península hispánica, dio lugar ya a la proyección dominante del tema del petrarquismo en estas áreas, en Inglaterra, etc.

Es la época que estudió en Francia la ya citada obra de Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'Humanisme* [29], en la que se hace de aquél —un tanto epifánicamente— el primer hombre moderno, se le atribuye haber sido el propulsor del individualismo en Italia, se asegura de él que escapa a la influencia de su siglo y de su medio, bien gratuitamente desde luego, y en unas páginas preliminares se traza de su personalidad una imagen que lo convierte en fuente de la renovación general de los espíritus (en las letras, en unas y otras ciencias, en la «vuelta a la Antigüedad» como receta del saber universal —y sólo se le descuenta algún reparo en lo que se refiere al arte, aunque no a la Arqueología—).

Una obra de Marius Pieri, ya lejana de casi un siglo —poco posterior a la mencionada de Nolhac—, planteó el tema atendiendo principalmante a su influencia sobre la Pléiade [30]. Señalaba la temprana llegada de su influencia a España, con A. March en el campo del catalán y en el del castellano con el marqués de Santillana (a los que había que añadir las referencias a otros poetas del Cancionero del siglo XV); esa influencia se asentó firmemente, de manera que en una nueva y segunda fase, con Boscán y Garcilaso, se reproduce, los cuales combaten juntos por la nueva poesía a la italiana, empleando la misma lengua de Castilla. Por entonces comienza en Inglaterra a desplegarse una amplia influencia, desde el segundo cuarto del siglo XVI, con Surrey, y luego con el grupo de los elisabetianos, Lyly, Sidney, Spenser; en Francia, algo más tardíamente sobre C. Marot, hasta producirse la gran explosión de los poetas de la Pléiade [31]. La mitad del siglo XVI vendría a ser en España y Francia una fase del italianismo, por la vía petrarquista, y es eso algo a lo que en uno y otro lugar hay que llamar Renacimiento.

[29] París, 1892.

[30] *Le pétrarchisme en France au XVI^e siècle. Pétrarche et Ronsard,* Marsella, 1896.

[31] Véase J. VIANEY: *Le Petrarquisme en France au XVI^e siècle,* Montpellier, 1909; y R. J. CLEMENTS: *Critical Theory and Practice of the Pléiade,* Harvard University Press, 1942.

Pero esto no nos convence hoy. Ni en Francia ni en España el petrarquismo, como vehículo de italianismo, fue la única vía de renovación, sino que hay que contar con otras (por ejemplo, la misma actualización de elementos de la propia tradición); ni faltaron otras influencias italianas en áreas diferentes, como las muy tempranas de la pintura, la arquitectura, desde luego, pero no menos de la economía o del arte de la guerra. Ni —también hay que decirlo— petrarquismo era la fórmula de esa poesía convencional bautizada con tal nombre.

Hoy se puede en España replantear esa cuestión, gracias a los trabajos de Fucilla [32] y, sobre todo, de Rafael Lapesa. Este último señala en Santillana la presencia, muy especialmente en su poesía moral y política, de aspectos que proceden de la tradición medieval, aunque se hallen también elementos de innovación renacentista, lo cual no deja de ser normal, y se daba en el canciller Ayala, Pérez de Guzmán, Juan de Mena, Alonso de Cartagena, etc. [33].

Tengamos en cuenta que la Edad Media castellana, a través de versiones latinas que llegan de París, de otras que se realizan en Toledo y de obras originalmente latinas, cuyo conocimiento no llegó probablemente a desaparecer nunca, se poseyó —y lo mismo hay que decir de Cataluña, según demostró hace tiempo el estudio de Rubió y Lluch— un conocimiento relativamente considerable y una alta estimación de los sabios clásicos. (En un ya lejano estudio di noticia de que en nuestro siglo XV se llegó a una atribución de la santidad a Sócrates, casi un siglo antes de Erasmo [34].) Personaje tan representativo como Santillana —y en esto Lapesa dice seguir a M. Schiff— se preocupó de reunir un buen número de obras, griegas o latinas, que hizo traducir a algunos de sus colaboradores o que encargó a Italia, de donde se hizo enviar un buen número de manuscritos. Aunque en versiones imperfectas, esas obras las tenía a su alcance en su biblioteca y fomentó con ello el gusto de su lectura. Lapesa le llamó con razón «propulsor del humanismo», pero señala que a la vez que esto, él y Mena se lanzaron a innovaciones más atrevidas [35].

Yo, por mi parte, me pregunto si en vista de los resultados de obras que mirando a otros aspectos que las antes mencionadas, han hablado de Petrarca, llevando a cabo una renovación del panorama de su significado en Italia (pienso en la de R. de Mattei: *Petrarcha e il sentimento politi-*

---

[32] JOSEP G. FUCILLA: *Estudios sobre el petrarquismo en España*, Madrid, 1960.

[33] R. LAPESA: *La obra literaria del Marqués de Santillana*, Madrid, 1957.

[34] «La estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la Edad Media española» (1957), recogido en mis *Estudios de Historia del pensamiento español. Primera serie. Edad Media*, 2.ª ed., 1973. Y M.ª ROSA LIDA: «La tradición clásica en España», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, V, 1951.

[35] R. LAPESA: *Ob. cit.*, págs. 309 y ss. Sobre el tema de la biblioteca de Santillana, la obra clásica es la de M. SCHIFF: *La Bibliothèque du Marquis de Santillane*, París, 1905, que ha sido renovada en algunos puntos.

co in Italia, 1944); de los aspectos que por haberse ensanchado ciertos campos de investigación hoy nos son observables relativamente a su repercusión en ese tan europeo siglo xv hispánico; me pregunto —insisto— si no hay que ampliar la posible relación con el prehumanista italiano y a la vez desplazarla a otros terrenos, en buena parte. El tema central de la Fortuna en el otoño medieval, la pasión de la Fama que testimonia el despertar con viva fuerza de las energías individualistas [36], el nuevo sentimiento de comunidad política que se manifiesta en el uso cada día más frecuente del neologismo «patria» (con todo el complejo de sentimientos «políticos» premodernos que toman fuerza al mismo tiempo), son aspectos que, aunque con algunas diferencias en las fechas y no menos en la significación, habría que relacionarlos con la difusión del petrarquismo. No se olvide que Petrarca, en nuestro siglo xv —y de ello el testimonio de Bernat Metge, Antoni Canals o Juan de Lucena son prueba suficiente—, gozó de una gran autoridad como «filósofo» [37].

Una serie de factores, políticos, dinásticos, económicos, culturales, habían preparado una previa impregnación de la Península Ibérica para recibir la influencia italiana. Fucilla ha sostenido que aunque no se hubiera producido la conversación en Granada entre Juan Boscán y Andrea Navagero (1526), no hubiera dejado de aparecer en plazo breve la nutrida promoción de cultivadores de la poesía a la italiana que se dio, en cuya línea el autor cuenta más de cincuenta poetas, aparte de algunos más desperdigados por «Cancioneros» (1554) o en colecciones de «Flores de poesía» [38].

Pero tengamos en cuenta, y volveré a referirme a R. Lapesa, que, según éste nos advierte, con Boscán y Garcilaso no se trata de influencias italianas parciales y difusas, sino de un propósito definido y continuo de apropiarse, en el fondo y en la forma, el modelo petrarquesco. Me interesa mucho también que Lapesa recuerde opiniones de otros críticos e historiadores, coincidentes en afirmar esa dependencia, pero con diferentes matices. Entre éstos no hay que olvidar la opinión de Navarro Tomás, resaltando la influencia directa de la Antigüedad clásica, sobre la población culta de algunas partes de España. Lapesa —que recuerda el peso del directo conocimiento de Virgilio y Sanna-

[36] Véase M.ª Rosa Lida de Malkiel: *Juan de Mena, poeta del Prerrenacimiento español,* México, 1950; y de la misma autora: *La idea de la fama en la Edad Media castellana,* cuya investigación se extiende hasta el siglo xv, México, 1952. Y también italo-siciliano: *François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Age,* París, 1934.

[37] Obras que se difundieron en nuestros siglos xv y xvi, como *De remediis utrisque fortunae,* traducida al castellano, y la Epístola *De suis ipsius et multorum ignorantia,* menos conocida, dieron fundamento a ese renombre, del que tampoco se puede separar una buena parte de su poesía, tal y como fue estimada en su época y en el primer Renacimiento. Véase mi trabajo «El Prerrenacimiento del siglo xv» (aparecerá en *Actas de la Academia Renacentista Salmanticense,* 1981).

[38] *Estudios sobre el petrarquismo en España,* ya citado, pág. 1.

zaro—, sin embargo, sostiene que «el influjo de Petrarca fue de importancia decisiva». Si bien también observa que ni toda la poesía de Garcilaso es petrarquista ni el petrarquismo explica nada suficientemente. De un lado, se advierte lo que hay de medieval todavía en Petrarca; de otro, el carácter mucho más humano, terrenal, de la pasión que expresa esa poesía española, desprendiéndola de resonancias insinceras y de una espiritualidad artificialmente sublimizada [39].

Esto me trae a la memoria un pasaje en el viejo libro de M. Pieri que antes cité: en él se asegura que el petrarquismo, cuando desborda su punto de origen y se convierte en materia de imitación, «es el arte de tratar ingeniosamente las cosas del corazón, componer versos amorosos sin emoción alguna en el alma, fingir pasión por una amada imaginaria y cantar una ficción de intriga amorosa, cuyas fases y etapas están fijadas de antemano y como establecidas por una tradición inmutable. Para sobresalir en este género no hacía falta más que, en los poetas del siglo XVI, un poco de erudición y de imaginación, mucha memoria y una cierta habilidad en el manejo del verso» [40]. Algo semejante se podría decir de los miles de versos banales que brotan en el XVI español, bajo la misma rúbrica y en los que sólo se reconoce la más superficial y vana manifestación de las alteraciones acontecidas en la mentalidad de la época.

No hay más remedio que aceptar que buena parte de cuanto se escribe en España y en Francia durante el siglo XVI, sobre los propios sentimientos y experiencias internas (la moda, la amistad, el amor a la patria, etc.), sobre los demás (el sabio, el ignorante, el pastor, el guerrero), sobre la Naturaleza (el río, la arboleda, la fuente, la noche), etc., procede no de una personal intuición o práctica, sino que tiene un origen libresco. Un investigador que queda ya lejos de nosotros —yo creo que hay que seguir contando con muchos libros que quedan lejos y estudiarlos—, me refiero a P. Vianey, sostuvo que a los poetas formados en el Humanismo y, por tanto, bajo el principio imitativo —que, en fin de cuentas, no hace sino repetir la lección aristotélica—, los sentimientos y observaciones que expresan no les vienen de las cosas ni se forman originalmente en ellas, sino los recogen de otros libros, de otras obras, en este caso, en su mayor proporción, de poetas italianos. Si Du Bellay nos dice, como una íntima confesión: «J'escry naïvement tout ce qu'au coeur me touche», lo que le toca al corazón no va más allá de las colecciones petrarquistas que le llegan de Italia. Mi parecer es que Vianey exageraba su reacción. Y en *Los Regretz*, sobre todo, hay mucho de personal, aunque sea pasado por el tamiz

[39] *Trayectoria poética de Garcilaso*, Madrid, 2.ª ed., 1968, págs. 73, 179, etc.
[40] *Ob. ci.*, pág. 268.

petrarquista. Pero es cierto que la pretendida revolución mental del Renacimiento no hay que buscarla en lo que se aprendió en los modelos italianos y por detrás de éstos, antiguos. Si, como reconocía Vianey, el artista gótico acertó a sustituir las hojas de acanto en los capiteles por las de plantas conocidas que observaba en su mundo, es cierto, se quiera o no, que la pantalla de los italianos, como también las de Virgilio, de Ovidio o de Horacio encubrieron la realidad personalmente vista y experimentada, y que la primavera, el ruiseñor, la rosa, pertenecen a la misma gramática simbolista establecida [41]. Pero no menos cierto es que al cambiar el telón de fondo, colocando el de la cultura clásica o su imitación humanista, se producía un cambio que, con más o menos vigor, era Renacimiento; aunque eso sí, no por lo que se imitaba, sino por lo que se buscaba a través de la imitación. Y siguiendo este planteamiento, mi parecer es que hay que ver, por tanto, en esta época renacentista no sólo imitadores —en gran número banales—, sino a los que operaron sobre el mundo tratando de conocerlo, dominarlo y rehacerlo. A un Bernard Palissy, por ejemplo, o un Núñez de Balboa, yendo a averiguar, con sufrido esfuerzo, qué es lo que había detrás de una temible cordillera (no, claro está, por lo que esto tenía de valor personal, sino como ejemplo patente del afán de saber, de descubrir por la propia experiencia, de ampliar el dominio del hombre).

No puedo dejar de sospechar —desde el punto de vista que acabo de exponer— que la abrumadora atención al petrarquismo, por ejemplo, con vistas a su aplicación al modelo español de Renacimiento o al modelo francés, ha detenido una clara comprensión de éstos, y añadiría que no gana tampoco demasiado la interpretación del propio originario modelo italiano, manteniendo en su campo, en general, una estrecha, demasiado estrecha correlación entre Humanismo anticuario y clasicista y Renacimiento. Por el contrario, creo que hay que extender el concepto de Renacimiento (concepto de época histórica y, por tanto, de un complejo de manifestaciones de vida social, entre unas franjas de fechas determinadas). Que esta última tendencia es la línea que se sigue en los últimos decenios es obvio y debemos mucho en relación a esto, a la síntesis tan inteligente y tan útil que un día nos dio Fergusson [42]. Arte y letras, y también filosofía y ciencia; estos aspectos, es cierto, ya se habían incorporado hace tiempo, pero hay que seguir más adelante en la evolución de la investigación en el campo de los cambios que en tantas materias se llevaron a cabo. Por ejemplo, sobre el valor de las críticas de los nominalistas o sobre el cambio de con-

[41] *Le petrarquisme en France au XVI^e siècle*, ya citado, y su artículo «La nature dans la poésie du XVI^e siècle», en *Melanges Laumonier*, París, 1935, págs. 171 y ss.

[42] *The Renaissances in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*, Cambridge, Mass., 1948.

cepción de las matemáticas y de la experiencia; sobre la economía, las técnicas mercantiles y la estructura social que tan ligada va a los cambios económicos; sobre la política, el arte bélico y la diplomacia, o sobre la fortificación, la ingeniería, el espíritu métrico y calculador; finalmente, sobre lo que llamaré la conquista de la posesión empírica del planeta por viajeros, navegantes, mercaderes, soldados, aventureros, evangelizadores, etc.

Si hablamos de Renacimiento en Francia y en España, como si lo hacemos con referencia a Flandes o Inglaterra, nos hemos de ver obligados a servirnos de un lente amplificador de largo alcance. Y creo que hay que enfocar tres esferas —sobre las que quisiera añadir alguna referencia—, que en ningún caso pueden ser olvidadas, las cuales se despliegan a su vez en múltiples facetas. En 1956 (lo he citado antes), en el Coloquio de París sobre el Renacimiento, se plantearon tres preguntas: «Y a-t-il une esthétique de la Renaissance?», a la que propusieron respuestas —bastante diferentes, pero ambas positivas, claro— A. Chastel y P. Francastel. Las otras dos cuestiones fueron contestadas también con un carácter positivo: «Y a-t-il une économie de la Renaissance?», que desenvolvió la ponencia matizada e inteligente de Mollat; y una última cuestión: «Y a-t-il un Etat de la Renaissance?», a la que, reduciendo el planteamiento en su alcance para no salirse del marco del predominio italiano entendido a la manera convencional, dio respuesta F. Chabod (en cierto modo creo que es en la que más hay que revisar y ampliar). Mi opinión, en conjunto, es que si se hubiera dicho que no a estas preguntas, hubiera habido que hacerse cuestión entonces de si existió o no el Renacimiento. Para mí no tiene sentido hablar de éste más que con referencia al amplio repertorio de innovaciones que en su instalación, bajo nuevas formas de relación social, en nuevas organizaciones espaciales, tuvieron que ensayar algunas sociedades europeas.

Es posible que el replanteamiento de la presencia histórica del Renacimiento pueda hacerse, situándolo sobre un esquema básico que siga las líneas de Burckhardt. En buena parte, ha construido así su extensa síntesis Delumeau. Sólo que, en tal caso, dentro de los tres o cuatro apartados principales de la exposición burckhardtiana, no habría que olvidarse de introducir algunos apartados cuya relevancia obliga a señalarlos de algún modo. No se puede hablar del Renacimiento francés o del español, o, en mi opinión, del flamenco, sin señalar como aspectos a subrayar ciertos matices que, por su relieve, en fin de cuentas, tanto contribuyen al conjunto. Me refiero, por ejemplo, al tema de la aparición de un nuevo Continente y de los esfuerzos que ello suscita para su articulación en una visión cosmográfica de las tierras y una concep-

ción social de los individuos; al afán de medida, y con él, a la economía y a las actividades mercantiles; a la técnica, la guerra y el ejército; a la diplomacia y la información y la pericia política; a la noción de tiempo, al tiempo-espacio de la Historia y de la Utopía; a la coagulación de los grupos que vengo en llamar protonacionales, cuya proyección en el terreno de los sentimientos tanto contribuye a dar un giro de 180° a un tema tenido como central en la imagen del Renacimiento y que, sin duda, lo es, sólo que invertido: me refiero a la reconversión de la «vuelta a la Antigüedad», en una sincera actitud de preferencia por los modernos, una nueva cara de la cuestión en la que tal vez se halla el fundamento principal de la distinción entre Humanismo y Renacimiento. Franco Simone, por limitarse, a pesar de todo, a un panorama demasiado restringido que reduce el papel de los demás países europeos al de comparsas en la representación histórica del Renacimiento, incurre en un desenfoque, a mi modo de ver gravísimo. Para él, entre las grandes novedades que en el rápido giro de muchos años mudaron completamente el sentido de una cultura y el valor de una civilización, ya en lenta evolución, hubo una que produjo sobre los contemporáneos efectos más profundos que cuantos solemos imaginar. Según el autor, no fue la invención de la imprenta, ni el descubrimiento de América, ni ninguno de los numerosos adelantos que en todos los campos de la ciencia se realizaron. Es cierto que un historiador de la Medicina compara el descubrimiento en el oído de la trompa de Eustaquio al viaje que costó la vida a Magallanes, viaje que los marineros españoles de la nave *La Victoria* terminaron dando la vuelta al mundo. Pero por revolucionaria que fuese, una noticia así —nos dice un tanto impropiamente Simone— no quitó el sueño a uno solo de los contemporáneos del gran médico. En cambio, hubo alguna otra idea que sí turbó muchas conciencias y abrió nuevas perspectivas. Franco Simone nos dice que cuando Pomponazzi (*De Inmortalitate Animae,* 1516) descubrió la inadmisibilidad de la argumentación de Aristóteles sobre el tema que tal título anuncia, la autoridad de éste se vino abajo. A consecuencia de ello, tal y como había sucedido con Aristóteles, se reconocería que los otros maestros de la Antigüedad, paganos como él, incurrían también en error y sus obras y sus tesis podían ser discutidas y rechazadas. Con tal giro en las mentes los modernos quedaban así colocados sobre los antiguos. La verdad se revelaba como hija del tiempo y, por tanto, era accesible con más seguridad a los modernos. A ellos correspondía «il prestigio che i prestigiosi antichi avevano ormai definitivamente perduto»[43]. No se puede negar la interesante resonancia del jefe de la

[43] «I contributi della cultura veneta...», ya citado, en el volumen colectivo *Rinascimento europeo e Rinascimento veneziano,* págs. 147-148.

escuela paduana, pero ni el eco de sus palabras llegó a tan amplio círculo de conciencias que produjera tantos insomnios, ni esas palabras dejaban de recoger ecos de otras muchas críticas anteriores. Jamás un solo hecho mueve la Historia. No cabe duda, eso sí, ni trataré de quitarle relieve al hecho de que Pompanazzi ejerció una interesante influencia en el XVI sobre pequeños grupos cultos de diversos países, pero si fue así ello se produjo porque esas gentes llevaban ya con ellos una nueva visión de las cosas. Y para mí tengo que entre lo principal está esa preferencia por los modernos que tal vez se programa antes que en otras partes, con toda amplitud, en España —donde contaban planteamientos culturales en el Medievo que lo propiciaban—, que se da muy pronto en Francia y que en Italia presenta testimonios anteriores al del propio maestro de la escuela paduana [44].

Lo peculiar, a mi parecer, de éstos que considero como modelo español y modelo francés del Renacimiento se encuentra en que, más que un renacer de las letras, se trataría de un renacer por las letras (quizá, mejor, del más amplio repertorio del saber, desde el metafórico a la práctica artesanal). Bien entendido que la llamada *imitación* es siempre un recurso auxiliar que puede reducirse a modo de disfraz o a un dócil y somero ejercicio, pero también puede llegar a ser una asimilación, en la que cada cual alcance a instalarse en su nivel histórico: desde él los modernos en el Renacimiento aprendieron a contemplar el amplio desarrollo que a ellos —y propiamente a ellos— les era debido. Curiosa comprobación de ese afán de no pasar por «antiguos», sino por sabios o eruditos hombres de letras que lo que han tomado del mundo antiguo lo vuelven del color de los modernos es un ejemplo el proceder de Antoine de Baïf que alguna vez he leído: para hacer referencia al personaje mítico Pandora, dispensadora de todos los dones, traduce su nombre por «Toutedon». Si Petrarca se hacía la pregunta «Quid est omnis historia nisi romana laus?», en Francia, Baïf, Ronsard, Du Bellay, imprimiendo un significativo desplazamiento a la misma, conciben la Historia como obra de glorificación de un imperio transferido a los francos; en España, el obispo Mota, el poeta Hernando de Acuña, el historiador Fernández de Oviedo y tantos más proceden de igual manera respecto al soberano que ostenta la Monarquía hispánica. A este respecto no puedo dejar de pensar que el tópico de la «vuelta a la Antigüedad» no fue más que un mito, aunque, eso sí, con toda la fuerza y la realidad eficiente en la historia que un mito pueda tener. Pero no cabe entenderlo como una imagen fiel de esa realidad. Por eso no son los

[44] En ese aspecto estimo que tiene todavía interés, por algunos de los datos que da, el libro de MARGIOTTA: *Le origine italiane de la querelle des anciens et des modernes*, Roma, 1953; y también, para Francia, el antiguo libro de Rigault (1856) y el más moderno de Gillot (1914), de todos los cuales me ocupo en mi obra, ya citada, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo de una sociedad*, Madrid, 1972, págs. 15 y otras.

latinistas los que nos testimonian más adecuadamente el mensaje de la época. Ellos mantuvieron viva la llama del deseo de apartarse de los usos literarios heredados de un tiempo próximo, yendo a buscarlos en la Antigüedad clásica. Aunque los que les siguieron, en los casos más interesantes, en parte se mantuvieron en la misma línea, y los más interesantes repitieran que hay que volver a la escuela de los antiguos, sin embargo, por de pronto, ellos escriben de ordinario en vulgar —ejemplo Du Bellay, y podría ser citado como antecedente y primer ejemplo el de Juan de Lucena—. En los que escriben en latín y se esfuerzan por perfeccionarlo podemos reconocer que creen incluso sinceramente que es la vía a seguir, porque en esa lengua es en la que nos dicen se escribieron las grandes lecciones de virtud; lengua, pues, que ellos deben proponer a efectos de renovación moral del hombre. Lo que en ese latín —el griego, en estos aspectos, cuenta poco— se escribió por un Erasmo, un Vives, un Moro, un Budeo, tiene, sin embargo, en su contenido histórico escaso parentesco de fondo con lo que ellos estaban predispuestos y pudieron leer en los antiguos. Tan sólo cuando escriben de gramática se aproximarán más, y tal vez por eso, cuando, a fines del XVI, y en el umbral de la nueva época barroca, se recuerde a alguno de los más eminentes maestros de ese humanismo clasicista —y que de clasicista tiene tan poco—, dado que su mensaje social e histórico habrá quedado desplazado, serán recordados y se les encomiará —en discretas proporciones— como gramáticos; y esto es así desde el testimonio de unos nuevos profesionales de la pedagogía como Palmireno, como Baltasar de Céspedes (que reducen la significación de Erasmo a tales términos y le niegan autoridad en materia de elocución)[45], como el propio Pedro Mexía, quien cita a tres de los cuatro que hace unos instantes acabo de recordar (Vives, Budeo, Erasmo), pero está lejos de atenerse a su ejemplo.

Recientemente, mi admirado Francisco Rico, en un estudio y edición bilingüe del prólogo de las *Introducciones latinas,* de A. de Nebrija, recordaba que, a diferencia del prólogo de la *Gramática castellana* —orientado éste más a la exaltación de la original invención y del resurgir de los tiempos y de un nuevo saber alcanzado en el curso de la Historia («veritas filis temporis»)—, aquel otro texto sigue más ceñidamente la receta de la imitación y sujeción a los antiguos: «para el colmo de nuestra felicidad y cumplimiento de todos los bienes ninguna otra cosa nos falta sino el conocimiento de la lengua, en que está no solamente fundada nuestra religión y república christiana, más aun el

[45] Palmireno —en «Razonamiento de la orden de enseñar», en *El latino de repente,* Valencia, 1573, pág. 181— lo considera, a lo sumo, admirable como retórico, si bien carece de conocimientos de elocución; y de B. DE CÉSPEDES: *El humanista,* le cita y confiesa estimarlo únicamente como gramático (véase reedición de Madrid, 1784, págs. 38 y 45).

derecho civil y canónico, por el cual los hombres viven igualmente en esta gran compañía que llamamos ciudad; la medicina, por la cual se contiene nuestra salud y vida; el conocimiento de todas las artes que llaman de 'humanidad', porque son propias del hombre en cuanto hombre [...] las artes dignas de todo hombre libre» [46] («hombre libre» no quiere decir aquí, a mi parecer, más que «interiormente independiente» —es un eco de senequismo). Aunque se sirva del viejo tópico de las «laudes Hispaniae» (como en Inglaterra, Francia, etc., entre otros casos), todavía Nebrija añade: todas estas ventajas y bienes de España quedarán en nada si no se alcanza el dominio más puro de las lenguas clásicas, del latín en concreto: los estudios bíblicos y teológicos, el derecho, la medicina, las artes liberales —las más «propias del hombre en cuanto hombre»— no darán sus frutos sin la debida reforma que eonfiera su puesto fundamental al estudio de la lengua clásica.

Según esto, en un primer momento, los humanistas al proclamar su admiración por las lenguas clásicas y su atención discipular a la Antigüedad concibieron a aquéllas como depósito en el que se contenían y se conservaban válidos los saberes específicos sobre las cosas naturales y morales o humanas. Así ha dicho Francisco Rico que en el prólogo a las *Introducciones latinas,* de Nebrija, se nos presenta la Gramática de esta lengua como fundamento para alcanzar todo conocimiento sobre la realidad. A ello hemos de añadir que ese legado, depositado en las lenguas «antiguas», era un contenido sabiamente seleccionado que proporcionaba cuanto de útil para una vida virtuosa y para una posesión de la verdad hacía falta. «Las *Introductiones* —resume Rico— proponen un mundo nuevo basado sobre la palabra clásica... La plenitud del individuo y de la comunidad empieza con un modesto manual de latín» [47]. También el contradictor de Nebrija, el debelador de su magisterio abrumador, Juan de Maldonado, enuncia la misma doctrina: dado que todo se logra con el conocimiento elegante y correcto de una lengua —en este caso, la latina—, los ciudadanos que lleven a sus hijos a buenos maestros tendrán quienes «commiterent bonis disciplinis ac moribus imbuendos ac intruendos, unde pene discerim reliqua vita pendet» [48]. Y este pasaje se completa con aquel en que aludiendo al valor de Tito Livio, por la lengua en que escribe su Historia, comenta

[46] «Un prólogo al Renacimiento español», en el volumen colectivo *Seis lecciones sobre la España de los Siglos de Oro,* Sevilla-Burdeos, 1981, págs. 93 y ss. El humanista cree que la oratoria, con sus excelsas dotes, ejercida en la plaza pública es la defensa de la libertad (por ejemplo, VIVES: *De Disciplinies,* capítulo correspondiente). No veo en esto un comienzo de libertad de expresión, no cuenta el contenido doctrinal, sino la elegancia en el decir.

[47] «Lección y herencia de E. A. de Nebrija», en el vol. *Nebrija a Catalunya,* Barcelona, 1981, páginas 12 y 14.

[48] *«Paralmesis ad litteras». Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V.* Estudio preliminar, traducción y edición del texto por E. Asensio y J. Alcina, Madrid, 1980, página 103.

Maldonado: «et si quis uni fuerit Tito Livio familiaris experimento discet satis illum esse ad escolendum ingenium exornandosque mores, ne dicam quod nostri nunc est instituti: sermonis elegantiam atque nitorem» [49]. En resumen, el brillo y la elegancia de la lengua lo son todo. Y si se trata de Cicerón, no hace falta más: todo lo que hay que saber de más sublime y completo es su latín: «Cicero scopus ac exemplar est omnis bonae literaturae, totius elegantiae, latini decoris ac copiae. Quid quid in lingua latina deviat a Cicerone, a vero deviat» [50]. ¡Todo aquel que en lengua latina se aparte de Cicerón, se aparta de la verdad! (Es secundario aquí que Maldonado sea un ciceroniano, como lo fuera un Palmireno o no lo fuera como otros, los erasmistas, no lo fueron. Lo importante es que, en cualquier caso, lo que es la elegancia, sí, pero también la verdad, esto es, el saber, la ciencia, están en la lengua.) Y Maldonado comenta: ¿cuál no sería el provecho del pueblo cristiano no ya si los oradores sagrados estuvieran imbuidos de lo que él, clérigo, estaba obligado a considerar como santa y verdadera doctrina, sino si, haciéndose dignos de mayor estimación, fueran oradores formados en la escuela de Cicerón?

Ante un planteamiento semejante, indudablemente ahistórico y que venía a negar cuanto en el transcurso de siglos se había podido añadir al acervo de los conocimientos —y esto precisamente en el umbral de una época de abundantes e importantes novedades—, se explica que algunos sostuvieran que el llamado Humanismo por antonomasia, más bien había perturbado el desarrollo del saber y la conquista de nuevos conocimientos. Era lo contrario de lo que desde su aparición sostuvieron los cultivadores de la filología humanista plenamente en su primer gran momento. Esa era una confianza muy de humanista (y rigurosamente se hallaba al día hacia 1488), asentada en la creencia de que las letras clásicas condicionaban y espoleaban el progreso de la técnica y de las ciencias naturales —así, por ejemplo, se dijo que traduciendo correctamente las fuentes clásicas latinas se obtendría noticia de dónde se encontraban y consiguientemente se recuperarían los filones de ricos metales que existen en la Península y se volvería a saber la manera de explotarlos [51]—. En definitiva, estamos ante una concepción enteramente tradicionalista de que el saber no se produce, sino que se halla depositado, se encierra guardado en unos libros antiguos, de donde hay que llegar a conseguirlo. Nos hallamos en ese aspecto que tanto se ha resaltado del Humanismo y que a veces se ha querido identificar, o poco menos, con el Renacimiento, ante un caso de cultura estática, aunque a la vez externamente modernizada, de una sociedad tradicio-

[49] *Ob. cit.*, pág. 101.
[50] *Ob. cit.*, pág. 107.
[51] Francisco Rico: *Ob. cit.* en la nota 46, pág. 72.

nal instalada sobre un mundo nuevo que nace, pero al que no acaba de entender [52]. Y ello explica la observación de E. R. Curtius: los grandes autores latinos del siglo XII se siguieron leyendo en los siglos XVI y XVII y resulta sorprendente comprobar el número de obras de literatura latina medieval que se continúan imprimiendo antes de 1600 [53]. Recordemos también la observación de L. Febrve: se hicieron imposible lograr un lenguaje científico capaz de prestar cauce al saber natural y matemático que se estaba desarrollando.

No vamos a admitir como una interpretación históricamente válida de la situación que se daba concomitantemente ésta que los primeros humanistas formulan y nos transmiten; pero sí es incuestionable que la versión que de tal creencia, con fina penetración y ajustada mesura, nos ofrece de aquel momento Francisco Rico, nos presenta una información correcta de opiniones y esperanzas de los humanistas. En tal sentido, la obra de éstos hay que estimarla como una aportación, o mejor, y más ajustadamente, como un componente del Renacimiento. Lo que no se puede, claro está, es convertirla en una versión propia y actual de lo que ese movimiento de los eruditos significaba positivamente. Lo que los historiadores de la ciencia nos hacen pensar hoy es que los avances científicos en la edad del Renacimiento probablemente son herederos más directamente de los logros, o cuando menos de los atisbos, alcanzados en Oxford, París, Toledo, Bolonia, Padua, etc. Debemos conceder que no es debido minimizar las novedades introducidas merced a la atmósfera intelectual creada por los humanistas, sino que hay que advertir que ésta se produce en virtud, no tanto del resultado de sus ejercicios filológicos académicos, ni por aportación de sus descubrimientos de noticias contenidas en textos latinos o griegos, sino merced al ejemplo intelectual de su ánimo escrutador, de su libre actitud renovadora. En realidad, cuando se ha dicho que la aportación de los humanistas a la ciencia renacentista hay que buscarla en las noticias y conocimientos que transmitieron a los cultivadores, prácticos o teóricos, de la ciencia [54], uno advierte que el repertorio de casos de tal transmisión, que se supone fecundante para la obra de los científicos y técnicos modernos, es tan escaso que apenas se cita un ejemplo concreto. Tal vez su mayor y mejor aportación estaba en convencer a sus contemporáneos estudiosos no de otra cosa sino de que la ciencia podía ser objeto de renovación y crecimiento, y que así lo probaba el ejemplo vivido tiempo atrás por los antiguos.

---

[52] Véase mi trabajo «La concepción del saber en una sociedad tradicional», incluido en el volumen de mis *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie primera. Edad Media,* Madrid, 2.ª ed., 1973, págs. 215-272.

[53] *Literatura latina y Edad Media europea,* México, 1955, tomo I, pág. 50.

[54] Véase R. KLEIN: «Les Humanistes et la Science», en *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance,* Ginebra, 1961 (recogido en el vol. *La forme et l'inteligible,* París, 1970).

E. Garin se plantea el tema de la relación entre humanistas y ciencia [55]. Pero su defensa del valor científico del humanismo en la Historia del pensamiento científico está llena de tajantes afirmaciones, difíciles de aceptar, y, a mi modo de ver, con ellas tuerce el camino a seguir: 1.°, presenta como confirmación definitiva de su tesis el doble hecho de que el descubrimiento de América y el sistema heliocéntrico se alcanzaran en la época del humanismo; cierto, pero ¿eran humanistas los autores de uno y otro? ¿Y partieron sus protagonistas de precisos enunciados científicos humanistas?; 2.°, niega que los humanistas pusieran el acento en la poesía y la elocuencia, sosteniendo que su preocupación se dirigía a la reforma de los sistemas del pensamiento científico. Podrá darse en aquellos una inclinación a una nueva ciencia, pero hay una parte importante de batalla contra las ciencias de la naturaleza —en Ficino, en E. Barbaro, en Bembo, en el propio Pico, siguiendo el ya lejano ejemplo del Petrarca antiaverroísta [56]—. ¿O es que hay que hacer de Leonardo el prototipo del humanista, dejando de lado a esos otros?; 3.°, trata de hacer equivalentes «studia humanitatis» y ciencias del hombre, pero ¿qué hay de antropología, psicología, etnografía entre aquellas disciplinas? Lo que se alcanza en sectores nuevos en el XVI no es por obra de humanistas; si se conocen noticias de las gentes y tierras de un nuevo continente a mediados del XVI (según el pasaje de B. Cohen que cita) [57] no es por los ejercicios gramáticos de los humanistas, sino por las relaciones en castellano, en francés, de H. Cortés, Las Casas, Fernández de Oviedo, Motolinía, Acosta, Sahagún, Cieza de León, etc.; de Pigafetta, de Thévet, P. Belon, P. Bembo, etc.; 4.°, no se ha tratado, salvo casos absurdos, de suprimir la aportación de los siglos XV y XVI, saltando sobre ellos de la Edad Media al siglo XVII, sino de no interpretar como una ruptura, coreada por himnos triunfales, el «advenimiento» del Humanismo, sino de ver un proceso de cambios con el ritmo lento y continuo que tales cambios ofrecen en la Historia de las mentalidades y de recordar lo que sobrevive junto a lo que se innova y en qué medida la innovación no es un acontecimiento libresco, sino manifestación de una situación sociohistórica; 5.°, es abusivo venir

[55] «Los humanistas y la ciencia», artículo incluido en el vol. *La revolución cultural del Renacimiento,* Barcelona, 1981 (trad. cast.). Y también su vol. *Medievo y Renacimiento,* trad. cast., Madrid, 1981.

[56] En su epístola «De sui ipsius et multorum ignorantia», Petrarca habla agresivamente contra los averroístas, no por sus ideas religiosas, sino por ir como charlatanes hablando públicamente de ciencia natural (ver trad. francesa, París, 1929). Un eco de esta actitud contra el aristotelismo en tanto que saber de las cosas naturales, olvidando las divinas, aparece todavía en G. Postel, que llama a Aristóteles «souverain ennemy de Dieu en ses escriptz» *(Les très merveilleuses victoires...,* página 67 de la reedición ya citada de 1866).

[57] E. GARIN: *La revolución cultural del Renacimiento,* pág. 265 (la obra de B. COHEN se titula *La science an sezième siècle,* París, 1960). Garin ignora imperdonablemente la considerable cantidad de información —cuya precisión en muchos casos es sorprendente— contenida en la literatura de los escritores españoles sobre Indias. Y comprobamos que ni para reunirla ni para interpretarla importó demasiado la cultura humanista; sí, en cambio, la mentalidad social renacentista.

a centrar el Humanismo en la obra de Galileo (esto es literalmente prueba de no tener a dónde agarrarse); 6.°, ni Nardi, ni Kristeller tratan de explicarlo todo por la persistencia de Aristóteles, sino de hacer que se tenga en cuenta un componente de aristotelismo. En nuestro Renacimiento, juntos están en Bernat Metge y juntos siguen en Fox Morcillo tanto Aristóteles como Platón, y juntos están en Erasmo, Vives y Lefebre d'Etaples.

Lo que hoy, en mi opinión, no se puede admitir es esa exaltación triunfal del humanismo, fórmula de carácter estrictamente italiano —según tal interpretación—, con la que se trata de presentarlo como el factor filosófico-científico del Renacimiento. Es la imagen que aparecía en enciclopedias de divulgación de hace ya cerca de un siglo, cuando la investigación del legado medieval había avanzado poco y ciertos aspectos de los siglos XV y XVI permanecían eclipsados. Esto es lo que, con aparente adaptación a nuevas circunstancias, ha llevado a Garin a insistir repetidas veces en esa versión que he apellidado «hímnica» del Renacimiento toscano. Según él, mientras la actitud «histórico-filológica» del humanismo avanzaba, «mientras la vieja física aristotélica se extinguía en una crisis mortal, afloraron a la luz del día una serie de doctrinas mágicas y alquímicas, o sea unas técnicas para la transformación de las cosas, aquellas sacrílegas artes experimentales que se proponían infringir las leyes y subvertir el orden, sacar a los astros de sus órbitas, transformar a los seres vivos y resucitar a los muertos». Y añade: «los hombres que entonces sentirán el influjo de su fascinación se llamaron Francis Bacon, Giordano Bruno y Tommasso Campanella [58]. Frente a estas encendidas y extravagantes afirmaciones, pienso: 1.° Es inadmisible el abuso de hacer tales nombres representativos de humanistas fascinados, cuando de los tres ha quedado muy lejana y alterada la herencia del humanismo, ni a Bacon se le puede juntar con los otros dos. 2.° En el XVI se distingue entre magia natural (lícita) y sobrenatural (demoníaca), y las pobres gentes que se entregaban a la segunda no serían quienes harían adelántar la ciencia, ni lícitamente cabe atribuirles subvertir el orden, ni sus prácticas ser llamadas artes experimentales. (Sobre la interesante relación de magia y ciencia ya dijo Cassirer lo procedente.) 3.° No son, pues, las suyas «técnicas de transformación», sino oscuras, misticoides, irracionales creencias que no tienen ningún proyecto de cambiar la sociedad. 4.° Si bien el finalismo aristotélico no es equivalente a la noción de ley de la física newtoniana, es un paso hacia ella —y con él se emparenta la noción de «proyecto» en las mismas ciencias naturales: el principio de «teleoeconomía» de Monod—. Aunque la estructura lógica del mundo no puede seguir modelos aristo-

[58] *Medievo y Renacimiento*, pág. 75.

télicos, es una fantasía lo de la extinción de éstos en crisis mortal, nada menos que ya en el siglo XVI. 5.° Lo que suponía el aristotelismo no era un mero empirismo de lo particular (lo que constituye una falsificación de la teoría de la ciencia aristotélica), sino el principio «no hay ciencia sino de lo general» (se encontraba tan difundida la idea que la hallamos hasta en *Marcos de Obregón).*

O. Kristeller y R. Klein han sostenido, sin dejar de haber diferencias entre ellos, que los humanistas sirvieron de estímulo y de orientación, y en tal sentido la nueva cultura renacentista se liga a ellos. Esto es incuestionable. Y hay que juntar al reconocimiento de esta participación otros puntos clave, sin los cuales no hubiera habido Renacimiento: en primer lugar, la matematización de la naturaleza (que viene de atrás, escuela de Oxford), corriente que es prolongada y renovada en el Renacimiento, sin abandonar la línea seguida, por ejemplo, en un Kepler; la apelación a la experiencia (que se produjo ampliamente en pleno auge medieval —R. Bacon, P. Hispano) y se mantiene con otro significado científico en el XVI y se vigoriza, convirtiendo a la experiencia en manifestación del testimonio personal y fidedigno sobre las cosas, frente a la autoridad; rehabilitación de la ciencia por el aristotelismo paduano con sus planteamientos metodológicos (estudiado este aspecto con gran interés por E. Gilson, B. Nardi —antes sugerido por Renan); continuidad en ciertos aspectos de escolástica y física moderna, que transforma la idea de Naturaleza (un orden inmanente de leyes) y engloba en ésta al hombre y permite acceder a éste al dominio de todos los resortes naturales, base necesaria de lo que los siglos modernos llaman Ciencia.

Creo que debemos a P. O. Kristeller una contribución importante que ayuda en buena parte a aclarar las cosas (para lo cual es necesario aceptar que son más complejas de lo que algunos suponen). Según esta interesante y plurifactorial interpretación, se observa que en el Renacimiento confluyen tres corrientes principales —en sus primeros momentos— que son

el humanismo clasicista,
el platonismo,
el aristotelismo (principalmente averroísta);

las tres se muestran preocupadas por el fin de la vida humana y el puesto del hombre en el universo; esta preocupación se expresó no tan sólo en ciertos ideales de conducta individual, sino se proyectó también sobre la vida en grupo y sobre el problema de la solidaridad del género humano. Conforme a esta distribución tripartita, el Humanismo —más literario y filológico— proporcionó unas aspiraciones va-

gas y aportó las fuentes clásicas; el platonismo y el aristotelismo no rompieron sus lazos con la tradición filosófica, incluso medieval, y continuaron cultivando la filosofía en la educación de jóvenes ricos o en las universidades; además, sobre todo escritores de línea aristotélica, trataron de dar entrada a las nuevas preocupaciones en sus sistemas: así, el tema de la dignidad del hombre, el de la capacidad de hacerse a sí mismos, el de la acción moral [59].

Ha bastado con ensanchar el horizonte contemplado y prestar mayor atención a un área tan importante como Venecia —en los trabajos de Kristeller, Klein, Nardi, V. Branca— para que hayan tomado relieve aspectos decisivos y se haya superado el «viejo mito del Renacimiento» que L. Febvre se negaba a aceptar [60]. Frente al gran miedo a la naturaleza, de tantos humanistas librescos, ante la tímida desconfianza en nuevas experiencias que vinieran a echar abajo lo que los «clásicos» habían dejado dicho, cuentan los descubrimientos, las invenciones, las novedades empíricas y experimentadas, con las que tantas veces no guardan conexión, piensa con razón L. Febvre, la obra erudita de determinado tipo de humanistas. Tal vez por eso tardaron tanto en penetrar en los textos didácticos humanistas las noticias que otras gentes aportaban sobre el Nuevo Mundo.

Tal vez uno de los primeros en medir la importancia de lo que él llamó la «explicitación» del planeta ante los hombres fuera Luis Vives. Tiene Vives todo cuanto caracteriza a un humanista, según la imagen establecida de éste: latinista, preocupado o más bien ocupado en el estudio y en la enseñanza de la lengua latina, educador, que se hace cuestión de los aspectos temáticos y metodológicos de la educación con un rigor que no es habitual. Pero, además de esto, Vives sostuvo, yendo mucho más allá del planteamiento de la gramática y de la retórica, que para alcanzar el saber y lograr la perfección intelectual y moral a que aspira el humanista le era necesario observar y conocer el trabajo aplicado del artesano: después de encomiar el interés que tiene conocerlas antes que se apliquen a temas cotidianos de la vida —alimentación y agricultura, arquitectura y edificación, transporte animal y navegación—, y pensando que los dialécticos, creyéndose grandes filósofos, se hallan en un estado de total ignorancia respecto al conocimiento de la naturaleza, mucho más estimable en labradores y artesanos, Vives recomienda «preguntar y aprender de los artesanos las particularidades de su profesión, porque de muy atrás los sabios desdeñaron apearse de este plano y se quedaron sin saber una porción incalculable de cosas que tanta importancia tienen para la vida» [61]. Y esta incipiente y temprana intui-

[59] P. O. KRISTELLER: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956, págs. 327 y ss.
[60] *Ob. cit.*, págs. 412 y 454.
[61] *De disciplinis*, trad. de Lorenzo Ribes, Madrid, 1947, págs. 484 y ss.

ción de la «praxis» fue repetida, independientemente de esa primera formulación, por el inglés Tomás Moro [62], así como por Rabelais y por Pierre de la Ramée, en el ámbito del Renacimiento francés [63]. Mientras, en el Renacimiento español (segundo cuarto del siglo XVI), Fernán Pérez de Oliva exaltaba como algo incomparable el feliz sentimiento de logro y de afirmación de su capacidad personal que experimentaban el artista, el artesano, al contemplar la perfección de su obra realizada. «Los artífices que viven en las ciudades no tienen la pena que tú representabas, mas antes singular deleite en tratar las artes, con las cuales explican lo que en sus almas tienen concebido. No es igual el trabajo de pintar una linda imagen, o cortar un lindo vaso, o hacer algún edificio, al placer que tiene el artífice después de verlo hecho» [64]. Observemos que no hay aquí apelación ninguna —y tengamos aquí en cuenta que el autor es un admirador de los latinos y adaptador del *Anfitrión,* de Plauto— a una actitud de imitación. Pérez de Oliva lo que exalta es el propio esfuerzo de invención original: sacar a luz lo que se tiene concebido en la mente. Y esto, en definitiva, es «creación», un término que, hasta después de 1800, habrá escritores de arte y de estética que no aceptarán.

El propio Klein recordaba a un humanista italiano, Gauricus, autor de algunas esculturas —de las cuales, sin recordar el dato que aquí recojo, abomina A. Chastel—, pero que, además, a fin de dar a conocer las posibilidades técnicas del arte de la escultura, escribió un tratado sobre la técnica de la función del bronce [65]. También cuando nos fijamos en el Renacimiento véneto —de Venecia (escuela de Rialto) a Padua— se observan líneas de preferencia semejantes que se inspiran en la práctica científica del averroísmo tardío. Merece la pena tener en cuenta que si, en determinados puntos de su pensamiento, Ermolao Barbaro sigue una línea que parece paralela al neoplatonismo filosófico-literario, su pretensión era, como Branca ha sostenido, mantener una armonía entre las ciencias naturales y los estudios de humanidades, y

---

[62] Se ha destacado en él su interés por las matemáticas y su estimación por la capacidad inventora y fabril de los artesanos —véase HANS BARON. «The Querelle of the Ancients and the Moderns as a problem for Renaissance scholarship», en *Journal of the History of Ideas,* enero 1959, XX-1.

[63] Citado por R. KLEIN: *Ob. cit.* en nota 54, pág. 328.

[64] *Diálogo de la dignidad del hombre,* ed. de M.ª L. Cerrón Puga, Madrid, 1982, pág. 108.

[65] *Ob. cit.,* pág. 332. En este sentido sería del caso recordar la observación que subraya una diferencia significativa: en el siglo XV son los saberes humanos *(artes humanitatis)* los que se estiman como prácticos y seguros en el saber que proporcionan, no las ciencias de la naturaleza (página 329). Sería de recordar en esta línea la identificación entre ciencia y poesía que hace el Marqués de Santillana en su carta-proemio *(Poesías completas,* ed. de M. Durán, tomo II, Madrid, 1980). Por su parte, Du Bellay, como es habitual, no distingue la divisoria entre artes y ciencias, y no es que las aproxime más o menos, sino que las confunde, borrando diferencias: en un soneto de *Les Regrets* leemos este verso: «Ceux qui ayment les arts, les sciences diront...» Sin embargo, en el XV español se admite la superioridad de las matemáticas; con su capacidad demostrativa, como ya ha quedado dicho atrás. El obispo Sánchez de Arévalo llega a sostener que las cosas morales deben semejarse a las cosas naturales *(Summa de la Política,* B.A.E, vol. CXVI, pág. 280). En el XVI el cambio de estimación en esta orientación que acabo de indicar es patente.

él mismo estudió a médicos, a naturalistas, y estableció un jardín botánico [66].

Recordemos —añadiendo esto a lo que acabamos de decir— que, como ha señalado B. Nardi, una de las cuestiones que en la nueva discusión a que es sometida la obra de Aristóteles hacen a Pomponazzi apartarse en ciertos aspectos de la autoridad de este último —a la vez que tanto este jefe de la escuela paduana como sus seguidores son en general rigurosamente aristotélicos—, es la de la afirmación por el sabio «antiguo» de la inhabitabilidad de la zona tórrida (sucede esto entre 1522-1523), siguiendo aquél el contrario parecer que ha empezado a difundirse por la noticia de nuevas experiencias procedentes de navegantes y mercaderes [67]. Y recordemos también que fueron marineros y emigrantes españoles los primeros que dieron cuenta palmariamente de estos, y cronistas en lengua castellana los primeros que lo enunciaron y trataron de explicarlo [68]. No hace falta decir en qué medida Venecia comparte una aportación semejante sobre otros temas.

En atención a lo expuesto, juzgo que el fenómeno de «the investment in culture» que resaltaba R. S. López, y que ha llevado a A. Chastel a hablar de lo mismo —«l'investiment culturel» [69]—, hay que referirlo no solamente a la inversión económica que implica la impresión y circulación de libros de poesía clasicista o italianizante y de «humanidades», a la compra de pintura y escultura, a la construcción familiar o colectiva de grandes monumentos, sino también a todos aquellos gastos que promovían el desarrollo de la sociedad. A veces podían ser vanos los trabajos realizados, como los que se denuncian en las Cortes de Valladolid de 1537 [70]. Pero también estos gastos, aunque acaben en resultados negativos, son una comprobación del espíritu que impulsa esa inversión. Y, sobre todo, la inversión en enseñanza y educación de los jóvenes que sube altamente de nivel y de la que se quejaba, en algún aspecto, Pedro Simón Abril: «es cosa realmente digna de dolor que

---

[66] Véase V. BRANCA su edición del opúsculo «Un trattato inedito di Ermolao Barbaro: *De Cellibatu*». en *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance,* Mélanges Renaudet, Ginebra, 1952. Y el estudio del mismo autor «Ermolao Barbaro e l'humanesimo veneziano», en el vol. ya citado *Umanismo veneziano e umanismo europeo,* Florencia, 1963, págs. 193-212. Se diría que E. Barbaro se da cuenta de la escisión que se puede producir entre *scientia* y *sapientia,* y trata de evitarla, mientras que en general los humanistas contribuyeron a radicalizarla.

[67] B. NARDI: «La scuola di Rialto e l'Humanesimo veneziano», en el vol. citado en la nota anterior, págs. 93-139; «Saggi sull'aristotelismo paduano», 1958, en especial pág. 99 del primero.

[68] Haber llegado a hacer incontrovertiblemente la comprobación de que no era inhabitable la zona tórrida y haberla atravesado varias veces, contra el parecer de los antiguos, que fue uno de los motivos por los que se dio tan tempranamente la tesis de la superioridad de los modernos en nuestras letras. Véase mi obra citada *Antiguos y modernos,* págs. 444 y ss.

[69] «Y a-t-il une esthetique de la Renaissance?», *Colloque sur la Renaissance,* París, 1956, página 17.

[70] Véase esta referencia y algunas más sobre la conveniencia del gasto en escuelas de aplicación técnica y no de pura latinidad en mi *Estado moderno y mentalidad social,* tomo II, capítulo primero de la IV parte, págs. 249 y ss.

en tanta hacienda como se gasta en las públicas escuelas» queden olvidadas las materias más necesarias [71].

Pero la ciencia del sabio como la práctica del experto no crecen aisladas, ni se perfeccionan —ciertamente que así piensa todo humanista— sin el saber del sapiente, del varón virtuoso. Hay que saber decir para decir bien algo, pero también porque no es posible decir bien sin ser bueno: «cum bene dicere non possit nisi bonus», piensa Nebrija. Y Rabelais escribía, en pleno Renacimiento francés: «science sans conscience n'est que ruine de l'ame» (carta de Gargantúa a su hijo Pantagruel) [72]. Sin dejar de reconocer las excepciones del humanismo reducido a un clasicismo vulgar, aquel que entra como componente en la gran empresa del Renacimiento, exigirá la virtud para poseer verdaderamente el saber. Severamente advierte Clement Marot: «Tout son scavoir sans foy, c'est ignorance» [73]. Si en fecha avanzada López Pinciano advierte «imposible sea uno buen poeta y no sea hombre de bien» [74] es porque en el programa educativo del Renacimiento no quedó todo sujeto al tópico de las letras de la Antigüedad. El sabio tenía que alcanzar los mayores conocimientos en las dos esferas, «in divinarum scilicet et mortalium rerum cognitionem», conforme recomendaba E. Barbaro [75]. Y no sólo con un alcance reducido a la vida privada, sino extendido a las disciplinas de la vida pública [76]. Sólo así son los sabios: aquellos que gustan

Des dictz dorez et de rithmez romans
Soit des sciences divines ou humaines [77].

---

[71] *Apuntamientos...*, ya citado, pág. 296.

[72] Se trata de la famosa carta de Gargantúa a Pantagruel. Véase *Pantagruel*, ed. Belles Lettres, 1946, pág. 44.

[73] *Sermon du bon pasteur et du mauvais*, Opuscules. O. C., tomo I, París, Garnier, pág. 74.

[74] *Filosofía antigua poética*, tomo I, Madrid, 1953, pág. 148.

[75] Ed. Branca, ya citado, págs. 83-98.

[76] El sabio del Renacimiento es un individuo que se esfuerza en potenciar su existencia personal, singular, su relación doméstica, y quizá porque no tiene puesto definido en la sociedad estamental, se preocupa como de un factor más a tal objeto, con espíritu «moderno» de la vida pública. Creo que hacer diferencias en esto, entre el «cortesano» a la italiana, el hidalgo, el «gentlement», es cosa harto insegura. En sentido contrario puede verse F. SCHALK en *Umanesimo e Scienza politica*, Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Milán, 1951, págs. 559-566. Lo cierto, sí, es que se busca la ciencia por su estimación social: Jacques Grevin nos cuenta que abandona su país natal «pour appreindre a Paris, la source de science. Ce qu'entre tous estats on a plus estime» («Poètes du XVIe siècle», París, 1953, pág. 746). Juan de Maldonado nos confiesa haberse decidido a estudiar Derecho para ganar estima y dinero. Du Bellay nos dejó un testimonio literario, pero que no deja de tener interés, acerca de la finalidad de aprender los saberes estimados en la época al aceptar un empleo en Italia *(Les Regrets)*:

Je me feray sçavant en philosophie
En la mathematique et medicine aussi;
Je me feray legiste, et d'un plus hault souci
Apprendray les secrets de la thèologie.
Du lut et du pinceau j'esbateray ma vie,
De l'escrime et du bal: je discourois ainsi
Et me vantoie en moy d'apprendre tout cecy,
Quand je changeay la France au sejour d'Italia.

[77] Este pasaje revela el valor que, aparte de su papel literario, se reconocen a las obras rimadas, en el orden moral-estético.

El carácter pedagógico del Renacimiento que tanto relieve consigue tiene una doble faz. Como observara M. P. Gilmore, si por ser buena en su fundamento, aunque corrompida por el pecado —un artículo de fe de subsistencia general— por esta razón la naturaleza del hombre puede ser reformada, lo ha de ser principalmente por la disciplina intelectual: el saber, de toda clase, sagrado y profano, piensa el humanista que ayuda a la piedad siempre; ello quiere decir que un programa de educación es lo necesario [78]. Pero, a la vez, para que sobre un hombre dotado de sincera virtud se injerte el seguro saber científico de la verdad, en todos los órdenes, resulta necesario una educación en la piedad (y ahí están Erasmo, Vives, Budeo para asegurar que ésta es posible).

No es un patrimonio del solo erasmismo —como lo enunciara Pirenne—, sino de todas las sociedades positivas del humanismo renacentista de la época, la tesis de que lo que se trata de conseguir «no es un renacimiento de las letras, es un renacimiento de todo el hombre y de toda la sociedad lo que [se] asume como ideal» [79]. Quizá el primer camino que se emprendió, siguiendo la temprana intuición petrarquesca y de otros poetas italianos, fue el de la Poesía. En cierto modo, se podría decir que hubo una concepción pedagógico-reformadora que centró en la Poesía lo que cabría considerar sistema paidético de los nuevos hombres del Humanismo. Fue, sin duda, una ilusión que tuvo mucho de banal, y creo que esto ha quedado ya mínimamente de manifiesto en algunos párrafos que antes he insertado en esta exposición. Sin embargo, no todo fue negativo y ayudó al gran descubrimiento del hombre por sí mismo. Pudo producir algunos versos tan hermosos en su contenido mental y moral como aquellos que escribió Du Bellay en un soneto de *Les Regrets:*

Les vers chassent de moy la molle oisivité,
Les vers me font aymer la doulce liberté.

Poesía, desde luego, y mucho más aún. Incluso no sólo por medio de la Política, la Moral, la Religión, sino de todo saber conveniente a la formación del hombre sabio y bueno. Esto nos hace comprender lo que ha visto en la empresa de los humanistas renovadores, verdaderos personajes sustentadores del Renacimiento, Francisco Rico, cuando dice anunciada en las *Introducciones latinas,* de Nebrija, «una transformación radical de toda la sociedad, a través de la religión, el derecho, la medicina, las *artes dignas de todo hombre libre*» —como se anunciaba

[78] *Le monde de l'humanisme,* trad. francesa, París, 1955, pág. 257.
[79] Citado por P. MESNARD: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle,* París, 1936, página 89.

en la dedicatoria de la obra [80]—. A medida que el siglo XVI avanza considero que ese concepto de «todas las artes que dicen de humanidad» se va ampliando: junto a las dichas —y hay que advertir la amplitud que lleva consigo, por ejemplo, la Política—, otras muchas. Y en tan extenso repertorio entran las matemáticas, la navegación, la cosmografía, la construcción de nuevos instrumentos (la artillería, la brújula, la imprenta, la fabricación de los anteojos, del reloj, elogiado por N. Monardes [81]), las operaciones de comercio que el teólogo Azpilicueta considera practicadas por gente tan importante (en primer lugar, la aritmética, que con frecuencia se identifica con el «arte mercantivol», usando en castellano de la voz catalana), la música, las artes visuales, la esgrima —considerada como una especie de geometría—, etc. Y no olvidemos la Historia, tan cultivada, tan renovada, en el siglo XVI, que contiene en resumen tantos saberes y ella misma es un enciclopédico saber para ser hombre. Ronsard expresó en unos versos moralizadores esta síntesis, haciendo a la vez una conjunción poética de medievalismo y Renacimiento:

L'histoire, sans vous mettre au hazard des dangers,
Nous apprend les combats des Princes estrangers,
Et des ceux de nostre âge, et comme une peinture
Nous représent a l'oeil toute humaine avanture,
Nous monstre qu'a la fin le méchant est deceu,
Nous monstre quel loyer l'homme juste a receu,
A fin de par exemple un chacun puisse suivre
Loin de meschancété le chemin de bien vivre [82].

Hay humanistas que a comienzos del XVI parecen incurrir en inconsecuencia consigo mismos y en el fondo no es más que un a modo de interesante estrabismo valorativo, que por un lado les hace propugnar la lección de los clásicos, la vuelta a la Antigüedad, mientras que por otro les admira el mundo en expansión geográfica, económica, cultural, de potencia militar, de enriquecimiento de personalidades. Tal es el caso de Pérez de Oliva [83], que pone nombre a la más ilustre de las novedades, la «invención de América», que escribe un *Diálogo sobre las potencias del alma,* que compone un *Tratado sobre la piedra imán* y redacta un *Razonamiento sobre la navegación del río Guadalquivir* (publicado por Ambrosio de Morales), además de otras obras que antes he dejado ya citadas; él admira mucho el saber de los antiguos, pero más el poder transformador de la naturaleza por los modernos y, en general,

[80] *Ob. cit.*, pág. 93.
[81] *Diálogo de las grandezas del hierro y de sus virtudes medicinales,* Sevilla, 1574, folio 166. Otras referencias a este interesante físico en mi *Antiguos y modernos.*
[82] En su composición «L'Excellence de l'esprit humain», en *Poemes,* lib. 11.
[83] Véase mi *Antiguos y modernos* —las varias referencias en el índice de autores a Pérez de Oliva—. Y como base el estudio de W. ATKINSON: «Hernán Pérez de Oliva: a biographical and critical study» (en *Revue Hispanique,* LXXI, 1927, págs. 309-484).

el mundo del saber. Como comprobaba Gargantúa a su hijo Pantagruel, al dirigirle la carta con el programa de su educación, «tout le monde est plein de gens sçavans, de precepteurs très doctes, des libreries très amples...» [84] Tengamos en cuenta lo que significa a este respecto el reconocimiento de que aquellos a quienes hay que admirar son los sabios contemporáneos; son ellos los que han asimilado el saber antiguo y los que han alcanzado un nivel nunca conseguido antes. Recuérdese, entre otros documentos, la apología *Pro adserenda hispanorum eruditione,* de Alfonso García Matamoros, o la *Ingeniosa comparación de lo antiguo y lo presente* (1539), de Cristóbal de Villalón, o la obra de Juan Sedano. Y esto se da pese al espíritu de «domines» que limita el espíritu de otros, refiriéndose incluso al campo de la lengua, como veremos más adelante en unas breves referencias. También en francés se da el fenómeno que sobre la mentalidad castellana estudié en mi *Antiguos y modernos:* estos últimos quedan por encima, en fin de cuentas, porque han asimilado a los clásicos. Y es así como Du Bellay le dice a Ronsard *(Les Regrets):* «Quoy qu'au Grec et Romain egalé tu te sois»; o Jodelle, en un verso de *Les Amours,* poniendo al final de la serie de los grandes poetas a Ronsard. En ocasiones, tanto en el ámbito del castellano como del francés, se observa cierto despego respecto al latín, incluso como estimando que ha quedado atrás de las grandes lenguas cultas del presente. No me refiero con ello a la conocida reacción de tipo tradicional por parte de un Cristóbal de Castillejo o de un Antoine de Baïf, sino a textos que van de Juan de Lucena a P. Simón Abril. En francés, me viene al recuerdo el prólogo de *Les Tragiques,* de Agrippa d'Aubigné: defender la vieja lengua propia «hardinement contre des maraux qui ne tiennent pas elegant ce qui n'est point escorché du latin et de l'italien» [85]. Entre nosotros, baste recordar la enérgica exhortación de Ambrosio de Morales a cultivar «el habla ordinario que todos entienden y todos se sirven dél para manifestar lo que sienten» [86].

Si algo había ya de diferencia entre los dos prólogos de Nebrija, conforme a la misma presentación de Rico, ahora se trata de una actitud de vacilación y a veces hasta de rechazo en relación con el sometimiento a los modelos clásicos. Entre tantos, hay un ejemplo en el campo de la literatura española que tiene una acusada significación en este tema; me refiero a Cristóbal de Villalón, a quien, de un lado, se le atribuye *El Scholástico,* obra enteramente basada en la recomendación de seguir el magisterio de la Antigüedad, aunque esto se haga en un texto redactado en castellano, incongruencia que frecuen-

[84] *Pantagruel,* ed. cit., pág. 42.
[85] *Les Tragiques,* ed. J. Baillé, París, 1968, pág. 58.
[86] En cabeza de la ed. del *Diálogo,* de PÉREZ DE OLIVA, C.I.A.P., Madrid.

temente se repite en las letras españolas. Pero aquí me refiero a otra cosa: porque, inversamente, el mismo Villalón —si éste es autor de las dos obras que cito, como se le vienen atribuyendo—, en su curiosísimo escrito *Ingeniosa comparación de lo antiguo y lo presente,* aparece apasionado defensor de la superioridad de los «modernos», como en varios lugares de la obra se les llama, frente a los antiguos. Esa obra adelanta a 1539 la fecha de publicación de la primera y general solución de preferencia por los modernos, en la famosa disputa o «querelle» que hasta hace poco se afirmaba haber sido planteada en fecha ya muy tardía. Constituye en cierto modo la *Ingeniosa comparación* el ápice del proceso que expuse en 1966 en mi obra *Antiguos y modernos,* como aspecto de una sociedad en desarrollo —la castellana, eminentemente—, aspecto que traté de desenvolver en un panorama de la mayor amplitud posible [87]. En ese trabajo al que aludo, a la actitud resultante de tal planteamiento la llamaba «un humanismo hacia adelante». En un resumen posterior —con algunos datos nuevos— presentado en un coloquio celebrado en Tours, a esa imagen del siglo XVI, que sigue en alguno de sus más variados aspectos esa estimación ofrecida por Villalón (en Castilla y, en cierta medida, también en Cataluña), la llamé «un humanisme tourné vers le futur», y desde entonces me permito presentarlo como la «fórmula del Renacimiento español», la que llamo un «Renacimiento por emulación», en lugar de «Renacimiento por imitación» [88].

En las páginas de ese libro de 1966 incorporé un buen grupo de datos franceses, en el mismo sentido, y bastantes ingleses. Añadiré aquí

---

[87] Sobre la *Ingeniosa comparación de lo antiguo y lo presente,* obra incomparable hasta más de un siglo más tarde por la combinación de dos aspectos: la opción, libre de excepciones, a favor de los modernos, y la amplitud a que se extiende, llamó la atención FARINELLI en su obra «Dos excéntricos: Cristóbal de Villalón y Huarte de San Juan», en *Anejos de la Revista de Filología Española,* XXIV, 19. Y GIANNINI en su artículo «*Il libro X di Pensieri diversi* di A. Tassoni e La Ingeniosa comparación de lo antiguo y lo presente», en *Revue Hispanique,* 1917, XLI, página 634.

[88] Véase el estudio que en el presente volumen se inserta con el número 2. Cada vez creo más que tal fórmula tiene un amplio alcance. Panofski, como tantos otros, hace una exposición errónea del tema de los modernos, por reducirse a cierta área pequeña de escritores de arte. En efecto, en algunos escasos ejemplos se puede sostener (como hace dicho autor en su gran obra *El significado en las artes visuales,* Madrid, 1979) que la palabra *moderno* «la emplearon para distinguir la tradición contemporánca, todavía esencialmente gótica tardía, del estilo importado, puramente italianizado, del Alto Renacimiento». (Es frecuente que un movimiento reformador busque su legitimación en el pasado.) Pero es falso retrasar a Vasari y al uso italiano el cambio de sentido. El autor nos remite a una conferencia de G. Kubler, en donde se hablaba del tema en la lengua castellana (sin publicar, al menos en el momento en que Panofski la cita), y da de tal uso tan sólo tres ejemplos, que Panofski repite siguiendo a Kubler; son éstos: JUAN DE ARFE en su *Varia conmensuración,* 1585; Actas capitulares de la Catedral de Salamanca, en 1588 (resumidas por CHUECA en su obra *La catedral nueva de Salamanca),* y ALONSO DE VANDELVIRA en su *Libro de traças de piedras,* 1575 (editado y estudiado recientemente por Geneviève Barbé, Albacete, 1975 [dos volúmenes]). Panofski no conoce los cientos de casos en que el término «moderno», desde que aparece en 1417 en el léxico castellano, es usado ya normalmente con una estimación positiva en todas las esferas, sobre todo en obras de carácter técnico, pero también de carácter literario e incluso artístico, hasta dársele a Velázquez la calificación de moderno como un elogio. Tan amplio y temprano repertorio es recogido en mi obra *Antiguos y modernos* (1966), que cito aquí por ser la que tengo más próxima en mi recuerdo.

unos versos de Clement Marot, escritos con un tono de consejo que figura darle su padre:

Tu en pourra traduyr en volumes
Jadis escriptz par les divines plumes
Des vieux Latins, dont tant est mention,
Après, tu peulx de ton invention,
Faire quelque oeuvre a jecter en lumière [89].

De la obra clave de J. du Bellay no puedo prescindir de un pasaje muy significativo. En 1548, J. du Bellay lanza el manifiesto de la nueva escuela, con un programa de «vuelta a la Antigüedad», según tantas veces se ha subrayado: su *Defense e Illustration de la langue française,* pero vuelta que ha de llevarse a cabo en la escuela de los antiguos, mas no para quedarse en ella. A primera vista, es una invitación para que se estudie y se imite a Petrarca, se olvide la poesía tradicional francesa, se advierta la admirable lección de aquél, en su conocimiento de los antiguos; pero hay más, y esto es lo más importante: tan sólo por vía de ese ejercicio de imitación se podrá conseguir que se llegue al propio perfeccionamiento y a transformar la herencia en propia sustancia, la cual lleve a los poetas de la nueva edad al más alto rango. Desde luego, pero, en definitiva, son éstos los que se elevarán, aunque aquí se conserva el mito de que tan sólo apoyados en aquéllos: «Comment les Romains ont-ile pu elever leur langue au niveau de l'idiome grec? en imitant les meilleurs auteurs grec, se transformant en eux et après les avoir digérés, les convertissant en sang et nourriture» [90]. Pero Du Bellay no se conforma con sólo eso, y piensa que los mismos maestros antiguos reconocerían que «en mes écrits il y a beaucoup plus de naturelle invention que d'artificielle et superstitieuse imitation» [91]. Y terminaré con el recuerdo de Huarte de San Juan (otros muchos testimonios sobre la pasión por la novedad y la invención recogí en la parte primera de mi *Antiguos y modernos).* Su testimonio, como los demás que aquí recojo, me interesan más que como declaración de modernidad, como afirmación de lo personal y propio. En este sentido, Huarte de San Juan —una de las primeras y más representativas figuras de nuestro modelo de Renacimiento— sentirá gran contento de no contar con patrones antiguos para la obra que ha concebido, y de esa manera nos dice que lo que él pretende ha sido «aprovecharse de la invención» [92].

Es al órgano corporal humano que tiene por misión ejecutar la invención imaginada al que con frecuencia y con exaltación se elogia, al

[89] *Epitre XIV,* 1523, O. C. Garnier, tomo I, pág. 144.
[90] *Deffense et Illustration,* ed. cit., I, 7.
[91] Prólogo a *Olivé,* citado por M. Pieri, págs. 56-57.
[92] *Examen de ingenios para las ciencias,* B.A.E., vol. LXV, pág. 405.

que canta Pontus de Tyard en el *Chant a son leut,* como admirable ejecutor de la invención de la mente; esto es, la mano:

Chant la main doctement usitée
A te sonner, admirable à escrire
L'invention du rare esprit dictée [93].

Dado que hay un fondo de estimación de la capacidad creadora humana, en tanto que obra individual, propia, se produce, cobrando vigor cada vez más, la tendencia a recomendar como paradigma el patrón natural. Mas no en la forma que estudió agudamente Panofski, «antiguos y naturaleza», en el xv italiano, sino como fuente directa e inmediata, dispensadora de la mejor corriente de enseñanzas para el sabio: como dicen los versos de Rémy Belleau (la serie se titula *Petites inventions):*

Que dans ce monde n'y a rien
Que sans art la Nature ouvriere
Ne face ou donne la maniere
De le bien faire [94].

Desde el observatorio historiográfico francés se veía perfectamente, como podía verse también desde el español, esa diferencia, ese decisivo distanciamiento en la aceptación del clasicismo, que más que planteárselo con una significación negativa hay que aceptarlo como una afirmación positiva de esos modernos españoles o franceses a los que con franco orgullo se admira. Desde él era oportuno hacerse una pregunta que años atrás se planteó un magistral investigador. Me refiero otra vez, extendiendo su cita anterior, a L. Febvre: ¿podía esperarse que el latín sirviera seriamente para dar expresión a las nuevas experiencias que se vivían; más aún, de esa prestada lengua, no usada en la vida cotidiana, podía salir la explicación de esas experiencias para el mismo que las experimentara?; ni la de las novedades del mundo en que se daban y de las formas de pensamiento nuevas con que tenían que ser convertidas en respuesta a una replanteada presencia del hombre entre las cosas de un nuevo mundo —y llamo así ahora, a este lado europeo y «viejo» del océano, a un «mundo» científico, técnico, económico, político, literario, filosófico, que también él, cargado de esas novedades, se había convertido en un mundo renovado—. El latín les llegaba como contenido de un pensamiento detenido, pasado. No en balde habían atravesado sobre todo una civilización medieval que, partiendo de la tradición, con sus críticas de la última etapa, les había dejado instalados en una nueva visión de las cosas. Planteado así, eran obvias las difi-

[93] Inserto en la antología *Poètes du XVIe siècle,* Col. La Pléiade, París, 1953, pág. 376.
[94] Antología citada en la nota anterior, pág. 550.

cultades de transferencia de una cultura a otra: preguntémonos, como ejemplo, con el mismo L. Febvre, por el término *absoluto:* nada tiene que ver en el uso del siglo XVI con la corta significación de *absolutus* (acabado, cumplido) en el uso antiguo. (Pienso en una curiosa comprobación: me refiero a J. Bodin, en su definición de *soberanía:* en el texto vulgar de *Les six livres de la Republique* se escribe de esa noción: «une puissance absolue et perpetuelle», lo que es una novedad, no sólo léxicamente, sino políticamente; por eso, al traducir la *Republique* al latín: en la versión latina había que cambiar el vocablo en «summa ac perpetua potestas»; no se podía recoger aquella original versión renacentista; había que volver atrás y dar otra cosa: *summa potestas;* esto es: una versión de escolástica y mediavalismo.) Y pensemos además, volviendo con L. Febvre, en las insalvables diferencias que en las formas de pensamiento, y ya no sólo de lenguaje, traían consigo la brújula, la imprenta, la artillería [95].

Yo he dicho alguna vez que con mi *Antiguos y modernos* (del cual existían ya menciones y se había publicado algún fragmento antes de 1950) y con otro libro que preparaba paralelamente sobre los orígenes del Estado moderno, aparecido en 1972 (en 1961 se publicó ya el resumen *The Origins of the Modern State),* pretendía aclararme la manera de entender su *inserción en el tiempo histórico* y en el *espacio sociopolítico* —ambos tan imbricados— del hombre que se instalaba en la primera Modernidad. Pues bien: la profesora Roubichou-Stretz ha publicado un libro que encierra una espléndida investigación sobre el tema de su título, muy próximo a esos temas que me preocupan: *La visión de l'Histoire dans l'oeuvre de la Plèiade* [96]. En un primer momento leemos en sus páginas: «entre todos los acontecimientos capaces de suscitar el entusiasmo de los hombres del Renacimiento fue sobre todo el descubrimiento de la Antigüedad lo que ha fascinado a Ronsard y a sus amigos»; pero la autora añade que no es un puñado de libros o en general de fuentes literarias o artísticas aquello cuya imitación mueve a los renacentistas, incluidos los poetas de la Plèiade, sino el afán de utilizar los ejemplos antiguos como estímulos reconstituyentes y poblar el mundo de héroes y mitos, y, por tanto, sostiene la autora, es la historia la que les ofrece mayor interés, y además, en sentido opuesto al que a primera vista se diría: «elle est tourné vers le présent» Los poetas del Renacimiento no soñaron un imposible retorno del mundo antiguo; lo propusieron a la imitación por parte de sus grandes personajes contemporáneos, a quienes alabaron por mantener esa comparación:

[95] *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais,* París, págs. 393 y ss. Febvre añade una interesante lista de términos: abstracto-concreto, confuso, complejo, intencional, intrínseco, inherente, primitivo, sensitivo, causalidad, regularidad, coordinación, clasificación, etc.

[96] París, 1973.

«ils n'etaient pas uniquement tournés vers le passé», añade la autora; seguían creyendo en una humanidad, por una parte, «orientée vers la venue du Christ», pero incorporando a esto el afán, a su vez, por nuevos valores del mundo moderno [97].

Ya de Rabelais, Pierre de la Ramée, Pierre Bellon, en el segundo cuarto del siglo XVI, señalaron su opción por los tiempos modernos investigadores presentes que se han ocupado de ellos: F. Simone, Thorndike, el propio Panofski. «Une [h]eureuse et desirable renaissance», admiraba en su contemporaneidad el último de los tres, P. Bellon. Yo añadí algunas referencias a escritores de la esfera de los conocimientos naturales: el médico Ambroise Paré, el inventor Bernard Palissy, sin olvidar los escritores de tema americano, un tanto fantasiosos, cuyo representante puede ser A. Thévet. Recientemente, el tema se ha nriquecido con una aportación notable, aunque reducida a los escritores de Historia, los cuales, en Francia, como hice ver por mi parte en relación a los de España, toman una actitud de afirmación de avance de los tiempos. En efecto, esta visión se completa con la que, muy sistemáticamente, nos da G. Huppert en su obra *L'idée de l'histoire parfaite* [98]. Esta obra, aparecida en 1970 en su versión original inglesa, se publicó traducida al francés (1973). En sus páginas se toman en consideración algunos autores que por no ser del grupo de poetas a que me he venido refiriendo no se les tenía en cuenta en la obra que antes he citado. Es cierto que había algún trabajo en particular sobre Budé, Louis Le Roy, Bodin, La Popelinière. Sobre este último había señalado agudamente su orientación progresiva H. Hauser [99]. Por su parte, Huppert completa el cuadro, a partir del momento que llama nacimiento de la Historia de Francia, con E. Pasquier, pasando por Vignier, Belleforest, Tillet, y amplía el estudio de otros ya sabidos: Bodin (en quien la marcha hacia adelante es continua y clara, aunque de paso inseguro); Louis Le Roy, en quien sorprendentemente aparece la voz «civilité» para designar el avance de esa marcha, hasta La Popelinière, en quien aparece bien visible la línea de avance de los tiempos, ligada al sentimiento de preferencia por la propia comunidad. Es lástima que el bien trabajado libro de Huppert, que, además, lleva por subtítulo *Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France,* limite la perspectiva principalmente a desenvolver sus tesis sobre el desarrollo de la crítica erudita del documento que había comenzado tiempo atrás, y la del trabajo historiográfico de urdir un relato (que anteriormente se tejía de leyendas, tradiciones orales, invenciones fabulosas, etc.). Ambas lí-

[97] *Ob. cit.*, págs. 96-97.

[98] Figura en la serie dirigida por F. BRAUDEL, «Nouvelle Bibliothèque Scientifique», París, 1973.

[99] *La modernité du XVIe siècle,* París, 1930.

neas se unen en estos autores, llevados de su interés y del gusto de su público, principalmente magistrados, de saber la verdad de las cosas: «anticuario» e «historiador» se juntan en el XVI, madurando en Francia lo que en el XV empezara en Italia y también en el XVI se continuará en España (piénsese en Páez de Castro, Antonio Agustín o Ambrosio de Morales). Así acaba por surgir en el francés la expresión de la «Histoire nouvelle», nueva no sólo en relación con las crónicas medievales, sino también respecto a las obras de los historiadores antiguos. Pero Huppert acaba deteniéndose y renuncia a fijar la orientación que esto pudiera haber supuesto en la concepción del tiempo de la sociedad, porque a él lo que le importa no es otra cosa que sostener su tesis de que con el siglo XVII este comienzo de Historia crítica se detiene, rechazada por las generaciones posteriores, y aunque a él no se le ocurre más explicación que la de que esto se debe a «simple oscurantismo», esta palabra dice poco y no nos explica cómo el hecho que expresa pudo darse de pronto y con tanta extensión. Me parece proyectarse por detrás de ella toda una situación social, situación, sin duda, regresiva y reaccionaria, a la que en otras ocasiones he caracterizado como propia del Barroco.

Una investigación científicamente válida tendría que contar con la parte de los historiadores españoles. Desde Fueter (dejando ahora sin tocar las grandes crónicas catalanas y castellanas de la Baja Edad Media) es conocida la valía de la historiografía española, con Cervantes de Salazar, Santa Cruz, Ocampo, Garibay, Zurita, Sandoval, Herrera, etc. Y, sobre todo, con el considerable número de cronistas e historiadores de América, uno de los más significativos productos del Renacimiento en Europa. Los españoles, con Villalón, Zapata [100], Simón Abril, etc., y con los historiadores, se diría que pocas veces han querido ser romanos: su ambición es ser españoles que sigan la línea histórica de los antiguos y los superen.

No recuerdo a ningún escritor español que coincidiera con Du Bellay *(Les Antiquités de Rome)* en los términos de su exaltación política romana (aunque también esto llevará luego a Du Bellay a una tesis de «translatio imperii» que aleja y diferencia en él la gloria romana del triunfalismo de sus presentes compatriotas, y, en cabeza, de su rey:

> *Rome fut tout le monde et tout le monde est Rome*
> ... ...
> *Puis que le plan de Rome est la carte du monde* [101].

[100] Zapata, conocedor de las letras latinas, hace suyo el famoso verso de Terencio: «homo sum, humanum nihil a me alienum puto» *(Miscelánea,* pág. 85).

[101] «Les Antiquitez de Rome», en *Poètes du XVIe siècle,* pág. 428.

Pienso también que Du Bellay escribió, andando el tiempo, *Les Regrets,* donde el mito de Roma tantas veces se viene abajo.

Los historiadores españoles que desde el xv admiran a la historiografía romana, que quieren imitar a Salustio, aprender de Tito Livio, de Tácito, están sin embargo muy lejos de dejarse llevar de la exaltación del pasado romano, desdeñando el presente no sólo de los españoles, sino de otros pueblos contemporáneos —franceses, portugueses, etcétera—. Para ellos no cuenta la frase llena de asombro de Petrarca «quid est Historia, nisi romana laus?» Ellos consideran, y con ellos algunos otros de su tiempo, que los presentes navegan mejor que los romanos y sobre naves que a éstos les fueron ignotas, conocen tierras y gentes a las que no tuvieron éstos tampoco acceso, comercian con mejores técnicas y con más ricos objetos, disfrutando de mercancías exóticas y remedios medicinales nuevos, disponen de mejores armas, combaten mejor y, en consecuencia, han llegado a alcanzar un dominio que los romanos no pudieron imaginar. A la vez, han asimilado el saber que se guarda en los libros antiguos —mucha parte del cual es erróneo (López de Gómara hablará despreciativamente de la sabia Antigüedad)— y han incorporado el saber de un gran número de novedades útiles, bien experimentadas, que potencian el dominio sobre la naturaleza y amplían la esfera del *homo faber.* Queda un respeto titubeante que la interna contradicción de la frase de Gómara refleja bien: ignorancia y sabiduría de la Antigüedad. Yo, cuando encuentro que Clement Marot, por ejemplo, llama a un poeta francés, contemporáneo suyo, «Aigle moderne», y a continuación aclara «Je dy moderne, antique en façon mille», sospecho que el sentido más directo e inmediato de la frase equivale a apreciar que un moderno vale mil veces un antiguo, aun manteniendo una elevada estimación paradigmática de éste, pero haciendo ascender la del primero a incomparable altura [102]. El repertorio en las letras francesas —en especial de historiadores y filósofos— de testimonios semejantes es grande y le pertenece, a mi modo de ver, la más extensa —y no puede decirse que la menos valiosa— parte del Renacimiento francés, como, además de los estudios ya antes citados, revelaron primero el libro de Rigault y años más tarde el mucho más documentado de Gillot. Las proporciones o cifras establecidas por G. Atkinson, fundándose para su investigación en las diferentes clases de libros de viajes o geográficos existentes al presente en las bibliotecas francesas y que fueron impresos en francés —bien en París o en Lyon, bien en Amsterdam, Amberes u otras ciudades—, arroja un total de 558 impresos, de los cuales, descontando los viajes a Tierra Santa, a

[102] *Les nouveaux horizons de la Renaissance française,* París, 1935.

la Tartaria, o las historias de la China y las cosmografías que tratan, en principio, de todo el mundo —las cuales, hasta fecha muy avanzada, dejan fuera la mención de América—, sólo un tercio de los restantes se ocupan de relatos americanos y dos tercios de los turcos y países del Imperio turco [103]. En la obra de Atkinson la investigación se extiende al período 1480-1609: en ese tiempo, los franceses estaban mucho más interesados, comenta Atkinson, que en recibir noticias del Nuevo Mundo, en imaginarse andando por Jerusalén, impulsados de un fervor religioso. Es decir, se sentían más atraídos por las empresas que promocionaban en las honras oficiales que en las empresas americanas. Y aunque también algo de esto último pudiera comprobar, en su desventaja, Hernán Cortés, en la jornada de los Gelves, respecto a España, aquí la proporción, con todo, era otra. Añade Atkinson que el número de libros sobre América que parece crecer algo entre 1560 y 1597 decayó de nuevo sensiblemente a partir de esta última fecha. En estos aspectos, el Renacimiento español ofrece otro cariz.

Las novedades cronísticas, epistolares, literarias, sobre el planeta y sus habitantes son testimonio ineludible de ese aspecto de «descubrimiento del mundo y de la naturaleza», que entiendo debe mantenerse como un tema cardinal en la construcción de la figura del Renacimiento. No hay que entender preferentemente por ello la lectura —que no deja de tener su gran importancia— del *Timeo* platónico ni de la *Física* aristotélica, sino, ante todo, la referencia a un mundo empírico sobre el cual el hombre pueda ejercer y potenciar su afán de dominio, de transformación, de utilización. El planeta, como decía Vives, se había hecho explícito a los hombres; el planeta, en su condición física, o mejor, terrenal, en la realidad de su inmensa extensión geográfica. Los españoles, como más tarde los franceses, los ingleses, los holandeses —no olvidemos, en su momento inicial, a los portugueses—, se lanzaron a él no con la pretensión de contemplarlo, cantarlo o entablar una relación desde fuera, sino de dominarlo, de rehacerlo, de construirlo. De los españoles se ha observado que escribieron poco de utopía —yo creo que, no obstante, mucho más de lo que se dice—, pero lo propio en sus peculiares circunstancias es que quisieran realizarla; esa es su gran hazaña renacentista. Y con una buscada e intencionada *contradictio in terminis* he escrito alguna vez que las Indias fueron *el lugar de la Utopía.* Así lo vieron, con ocurrencia genial, Motolinía, Vasco de Quiroga, Zumárraga, Las Casas, Mendieta, etc.

Se ha dicho que los europeos se dieron cuenta tarde del hecho y que la literatura sobre otras partes exóticas fue muy superior. En todas partes la bibliografía sobre países extraños, al margen de la Cristian-

[103] *Ob. cit.* en la nota anterior, págs. 70 y ss.

dad, aumenta en grandes proporciones: Egipto, Turquía, Etiopía, Persia, China, etc. La bibliografía española de narraciones, cartas, relaciones, crónicas, diarios de viaje, descripciones, etc., es abundantísima y llena de una preocupación de información verídica y precisa. Por esta última razón se afirmaba una y otra vez que si el autor habla de algo es porque lo ha sido visto con sus propios ojos, o por compañeros que estuvieron allí. Por eso la masa de datos transmitida, desde Motolinía, Cieza de León, Cervantes de Salazar, Fernández de Oviedo, Acosta, Sahagún, etc., es tan grande. Si Garín [104], según hemos recordado ya, ha dicho que los dos grandes hechos del Renacimiento fueron el descubrimiento de América y la teoría copernicana del heliocentrismo [105], hay que hacer observar que no se trata del hecho anecdótico del descubrimiento [106]. Extrañas tierras habían sido halladas otras veces y a nadie se le ocurrió la empresa que acometieron los españoles: creyeron haber encontrado con ellas una plataforma natural a la que aplicar sus proyectos, sus afanes de transformación. Por eso, en unas décadas repercuten sus noticias en la Península mucho antes de lo que se había producido en otros casos y con mayor amplitud y con fuerza para alterar aspectos seculares de la mentalidad que iban a sacudir a las sociedades europeas con la toma de conciencia de que hay que reconstruir la imagen del mundo. Esta es la verdadera novedad renacentista del «descubrimiento de la Naturaleza»: el hallazgo de un mundo no conocido antes, nuevo en sus peculiaridades y que iba a dar posibilidades nuevas también de acción y de reforma a los hombres que en verdad podían considerarse renacidos, ellos y el planeta, que por primera vez rodeaban por entero [107].

En esta perspectiva, culminándola en cierto sentido, hay que emplazar la obra que llevó a cabo Tomás Moro, a la que puso un título que daría nombre a todo un género durante siglos, con todo vigor polémico; su pensamiento no se muestra inspirado por la veneración hacia los antiguos, salvo en la carta formularia de mayo de 1518; no le atraen tampoco las tradiciones pasadas; en ningún caso (me refiero úni-

[104] Repite el tema en su estudio *Los humanistas y la ciencia*, ya citado en nota 55.

[105] Hay materiales valiosos sobre el tema en la obra de GINO GERBI: *La disputa del Nuevo Mundo*, Milán-Nápoles, 1955, y traducción castellana, México, 1960; véase también J. H. ELLIOT: *El viejo y el nuevo mundo*, trad. cast., 1972. Para la idea del Descubrimiento tiene sumo interés la obra de JOSÉ SEBASTIAO DA SILVA DIAS: *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, 1982.

[106] No se puede considerar como muestra de una disputa renacentista la que, de modo un tanto banal y con sumisión pseudoerudita, promueve La Popelinière. Sostiene que América fue conocida de los antiguos porque su ciencia de la navegación no era menor que la de los modernos. Y si es difícil precisar en tal sentido las referencias a tierras lejanas en algunos de sus escritos, es por el mal estado de sus libros de geografía e historiografía. Son otros pasajes en que se olvida del papel de enaltecedor de los antiguos —actitud que ya ha quedado indicada— cuando este autor se revela un hombre del Renacimiento. La cita en LA POPELINIÈRE: *Les trois Mondes*, París, 1582, folios 17 y ss. del libro I.

[107] Véase mi estudio «El Descubrimiento de América en la Historia del pensamiento», incluido en el presente volumen.

camente a la concepción de la Utopía) son las lecturas de moralistas, políticos, filósofos, Padres eclesiásticos de otro tiempo, las que le han movido; ni tampoco siente alguna disposición a aceptar la función legitimadora del pretérito, ni al modo tradicional del hombre de los siglos medievales, ni al modo erudito de los humanistas. La innovación, la novedad provechosa es lo que busca, y no quedar petrificado ante ningún oráculo salido de la Antigüedad. Pienso, sobre todo, en qué poco se parece la *Utopía,* de Moro, a la *República,* de Platón, y, en mi opinión, el género moderno utópico en su motivación y finalidad es otra cosa del antiguo. Ahora *novedad,* información, posesión transformadora de un entorno planeado —que nada o muy poco tiene que ver con la «idea» platónica—, eso es lo que se busca: es la imagen del hombre que se proyecta sobre su mundo, para darlo a conocer con precisión y poder hacer él otro, para cumplir con el afán del renacentista: cambiarlo. Motolinía, Zumárraga, probablemente Las Casas, conocen a Moro y buscan algo parecido; el dato es bien sabido de Vasco de Quiroga.

Realmente fue sorprendente el título que se le ocurriera, en 1528, a Pérez de Oliva: la *Invención de América.* Con esas palabras se definía la empresa española como una de las más significativas empresas renacentistas: al nuevo continente se le contemplaba como una inmensa tierra a la que, además de ponerle un nuevo nombre —y a tal efecto es lo mismo el Nuevo Mundo, las Indias Occidentales, o, por fin, América—, se la inventaba, se la hacía, se la construía, y por eso era un Nuevo Mundo, no porque no existiera antes, como algunos comentaban. No voy a recordar textos harto repetidos de Mártir de Anglería, de F. de Oviedo, López de Gómara, etc. [108] Quiero recordar aquí un texto poco conocido de G. Postel, en donde se expresa esa misma relación con el esfuerzo creador humano: «Nous voyons une plus grande merveille depuis cinquante ans, quand nous considérons, presque par la seule puissance des marins et des Marchands, le Nouveau Monde, qui est plus grand que le notre..., non seulement découvert et vaincu, mais converti pour la pluspart à la religion chrétienne» [109]. Y de manera semejante a como las Cortes de 1518 hablaban a Carlos V de ese nuevo mundo de oro, guardado por Dios para él, Pierre Ronsard dirá a Enrique III:

Ansi le ciel n'aguere a fait naistre pour toy
Du milieu de la mer la nouvelle Amerique [110].

Creo que es interesante relacionar con los datos precedentes una

[108] Pueden verse algunos textos en mi artículo citado en la nota anterior.
[109] Véése G. ATKINSON: *Ob. cit.,* pág. 262.
[110] Otros datos en G. CHINARD: *L'exotisme americain dans la littérature française au XVIe siècle,* París, 1911.

observación de G. Atkinson que todavía hoy es sugerente: en la segunda mitad del siglo XVI llegó a definirse una tendencia, opuesta al sentido encomiástico de los clásicos en el Humanismo, la cual se manifestó en la literatura de viajes y descubrimientos (la que se ha llamado «literatura geográfica») y que se dirigió a denigrar a los antiguos en beneficio de los modernos [111]. Esa literatura es mucho más temprana en España de lo que Atkinson piensa y alimentó con traducciones unos lustros después las demás literaturas europeas —como en el mismo índice bibliográfico de Atkinson se puede comprobar—. Se trataría con esto de ver comprobado el fenómeno que no se puede ya dejar de tener en cuenta de la nacionalización del Humanismo: en España, por la fusión de los reinos y la expansión sobre las Indias; en Francia, por la exacerbación de la monarquía, en términos fuertemente protonacionales desde el comienzo de las guerras de religión (he ahí dos plenos testimonios: los *Discours* de Ronsard y los siete cantos de tan tonante poesía como la que se revela en *Les Tragiques,* de A. d'Aubigné).

Esos hombres que ya de antemano se encontraban en una coyuntura de cambio están haciendo un mundo, inventándolo, son los verdaderos hombres del Renacimiento, más directa y propiamente que los humanistas librescos, quienes quizá alguna vez les interrogan, y quizá a veces ni los entienden. Ellos son los que dicen, y Pico lo repite, que hay antípodas, que no existen pueblos monstruos, que todos los océanos son comunicables, que la zona tórrida es habitable. Como un verdadero himno del Renacimiento suena aquel epitafio que en su sepulcro de la Catedral de Cuenca hizo inscribir el marqués de Cenete (lo dejó escrito Mártir Rizo): «pasó cuatro veces la línea equinoccial». Y valorando novedades así, López de Gómara pudo escribir: «la hazaña de una sola nao, *La Victoria,* echó abajo la ignorancia de la sabia Antigüedad». Por eso se puede decir que no hay enseñanza superior a la que se alcanza en los viajes, y algunos de los mismos que se esfuerzan por escribir en lengua culta, posponen los méritos de esto al valor de recorrer tierras. Tal es el caso temprano de un Alfonso de Palencia, que todavía depende tan sólo de los menos sonados descubrimientos anteriores por la costa africana o también del incremento de viajes por tierras conocidas, pero que al ser de nuevo recorridas enseñan novedades inesperadas al viajero. Del tema de los viajes y de su aplicación para el conocimiento «aplicado» —diríamos hoy— del mundo, me he ocupado en otra ocasión con alguna extensión. Ahora me referiré a la carta de La Popelinière a Escaligero, incitándole al estudio, viajando hasta ellos, de los salvajes [112], y al pasaje de Furió Ceriol, señalando el

[111] *Ob. cit.,* pág. 265.

[112] Publicada como apéndice por G. HUPPERT: *Ob. cit.,* págs. 201-203.

valor de visitar y conocer otras tierras para desarrollar los planes de un gobierno [113]. Ese entusiasmo por conocer otros países, otros pueblos, que levantó tanto interés por lo exótico, estudiado por Chinard, por Atkinson, por otros más [114], o en muchos trabajos parciales más, en España, provoca la comparación y la relativización en los juicios sobre los demás pueblos, su apología y defensa, de lo que con sólo citar el nombre de Las Casas es rendirle homenaje. Y aunque sea menos visible, hay que añadir el interés por otras religiones o, por lo menos, hacia otros grupos o sectas religiosas en su aspecto humano —tal es el caso de G. Postel o el del valenciano Furió Ceriol—. Hasta en la misma literatura religiosa —por ejemplo, en la *Introducción al símbolo de la fe,* de fray Luis de Granada, leemos que el autor admira que «todas las partes del mundo están de tal manera fabricadas que ni para el uso de la vida se pudieran hacer mejores, ni para la vista más hermosas»— se observa ese dinámico interés, y si tenemos en cuenta que Granada, al modo de la literatura exaltatoria del humano, se asombra del poder de la mano del hombre, capaz de crear una segunda naturaleza, comprenderemos que en esa fábrica del universo cuente la intervención transformadora del humano.

Apelación a los «golosos ojos», al «trato palpable de los ojos», a la «experiencia» personal —no sólo en viajeros y exploradores científicos, también en un escritor espiritualista, pero reformador, Juan de Valdés, la palabra *experiencia* es de muy frecuente uso—. Pedro Mexía, en su *Silva de varia lección,* traducida y reeditada en francés y en otras lenguas, escribirá: «el oír hace discípulos; la vista, maestros». Y aun dentro de esto, relacionándolo con la admirada invención de la imprenta, se ha recordado —por la profesora J. Ferreras— la frase de Pedro de Navarra: «mejor se puede concebir y pensar lo que se lee que lo que se oye»; toda la magna obra del autorretrato moral con la pluma que lleva a cabo Montaigne, se explica sobre una estimación semejante [115].

No sé si se pueden encontrar ejemplos más claros de lo que es la actitud de buscar un conocimiento preciso y veraz sobre la realidad, con objeto de llegar a gobernarla, a planificarla, a reformarla en su caso, preparándose a ello con la más plena información posible de la materia, que algunos ejemplos proporcionados por ciertas iniciativas de Felipe II, las cuales tienen para nosotros mucho más interés que las

[113] *Del Concejo y consejeros de príncipes,* B.A.E., tomo XXXVI, pág. 327.

[114] Las obras de los dos primeros quedan citadas. Tiene interés la obra de M.ª Olmedillas de Pereiras: *Pedro Mártir de Anglería y la mentalidad exótica,* Madrid, 1974. Acaba de aparecer la obra de D. Ramos Pérez: *Variaciones ideológicas en torno al Descubrimiento de América: Pedro Mártir de Anglería y su mentalidad,* Valladolid, 1982.

[115] Véase mi estudio citado en la nota 52 y mi obra *Antiguos y modernos,* capítulo VI de la parte tercera.

falsas grandezas que le atribuyera, no siempre fielmente, un penoso patrioterismo, y nos hacen comprender mejor, de paso, el mundo que él contribuyera a crear. En primer lugar, las famosas «Relaciones de los pueblos de España», en las que, en las fechas de 1575 y 1578, la Administración real remite a ciudades, villas y lugares de una gran parte de la Península sendos cuestionarios, con unas setenta preguntas el primero, reducidas a poco más de cincuenta en el segundo, acerca de todos los datos demográficos, agronómicos, forestales, ganaderos, geográficos, históricos, de estructura social, religiosos, arquitectónicos y de urbanismo, sobre artesanos y oficiales, etc., en cada núcleo de población, grande o pequeño, a fin de conocer, hasta con datos estadísticos, el país que se tenía que gobernar [116]. Cuando tuvo lugar en París el Coloquio sobre el Renacimiento, ya citado, y Mollat, al ocuparse de la economía —he citado ya en alguna otra ocasión el incidente—, comentó sin dar importancia demasiada a sus palabras, que se estaba en presencia de «générations imperméables a la valeur du chiffre», el profesor H. Lapeyre, en el debate subsiguiente, refiriéndose explícitamente al caso de España, hubo de objetarle que en el siglo XVI se publicaron un considerable número de aritméticas y, entre otros autores, citaba el caso de Pedro de Medina, con sus frecuentes indicaciones puestas en cifras. Como los mercaderes, también los burócratas se esforzaron por hacer cuentas, por establecer estadísticas, hasta el punto de que: «il reste tout de même qu'un certain goût de la statistique se dessine au XVI^{e} siècle» [117]. Algo semejante se repite en el orden geográfico y geodésico cuando, a través de Ambrosio de Morales, el mismo Felipe II encarga al maestro Esquivel, según aquél refiere, la más exquisita y exacta descripción de España [118].

Cuando Felipe II regresa a España, donde ha tomado las urgentes medidas de suspensión de pagos de 1557 (ante una situación heredada del emperador, que todavía vive), toda la preocupación del rey es aclarar la situación de la Hacienda real, sanearla no con oraciones o consejos morales de teólogos, sino poniendo de acuerdo los medios financieros y las empresas políticas, por medio de una Administración técnicamente organizada. Se tienen en Toledo largas sesiones del Con-

[116] Fernán Caballero señaló en un discurso de recepción ante la Real Academia de la Historia (1866) el incomparable interés de estas *Relaciones* —de las que se conservan y han sido publicadas cerca de un millar—. He llamado varias veces la atención, precisamente como el mayor acopio oficialmente llevado a cabo de materiales, para un amplio muestreo, lo más aproximado en sus conclusiones. Así lo utilizó en relación con la agricultura NÖEL SALOMON en su obra *La campagne de Nouvelle Castille à la fin du XVI^{e} siècle*, París, 1964. Sobre las tareas de Esquivel y sus sucesores, mi *Estado moderno y mentalidad social*, tomo I, págs. 203 y ss. Sobre el debate acerca del interés renacentista de emplear medidas puestas en cifras, *Actes du Colloque sur la Renaissance*, ya citado, pág. 51. Ya Vicens Vives hizo alguna indicación en este sentido en su ponencia en el «V Congreso de Historia de la Corona de Aragón», Zaragoza, 1956. Y el propio LAPEYRE en *Une famille de marchands, les Ruiz*, París, 1955.

[117] *Colloque sur la Renaissance*, pág. 51.

[118] Véase mi *Estado moderno y mentalidad social*, I, págs. 203 y ss.

sejo. Los contadores Luis de Peralta y Francisco de Almaguer presentan un ajustado plan —«la burocracia no descansaba, paulatinamente iba terminando informes sustanciosos que elevaba»—; se procede a precisar el balance general del Tesoro público; se estudian las rentas ordinarias y extraordinarias, las remesas fiscales de Indias; se cifran los gastos ordinarios, forzosos. Y el rey da el Decreto ordenador de 14 de noviembre de 1560, «con tan meticuloso cuidado que peca por exceso de precisión», dice Ruiz Martín [119]; en el orden mercantil, se produce la serie de informes solicitados a los mercaderes que frecuentan la plaza de Medina del Campo, sobre el estado del comercio y de sus ferias, algunos de los cuales fueron publicados por Espejo y Paz. El colbertismo, sin duda, llevará a una mayor sistematización política estos empeños y no deja de ser revelador, sobre el nuevo espíritu que se observa, el hecho de que en nuestros días jóvenes y rigurosos investigadores, como el mismo J. Vilar, M. Cavillac o A. Milhou hayan calificado de «mercantilistas» los planes de política económica que ya en el gobierno del rey Felipe II se proponen —término que yo reputo prematuro, salvo si se indica su carácter incipiente.

Las experiencias en Francia de Pierre Belon, y en España de Andrés Laguna, como de Gesner en Alemania, afrontando incluso peligrosas o fatigantes excursiones montañeras (Laguna nos da cuenta, dramatizándolas, en su traducción del *Dioscórides,* de las penalidades que pasó subiendo y bajando barrancos, con objeto de recolectar y estudiar plantas), son de recordar. Se trata de un interés meramente natural a fines de utilizaciones de farmacopea, de otras aplicaciones o de simple estudio experimental. Ellas nos dan una manifestación más de esa incansable tarea de apropiarse y de manipularlo, transformándolo, el reino natural. Aunque de escaso fondo, todavía en el XVI, las experiencias y cambios en los cultivos responden a lo mismo, dando lugar a una considerable bibliografía agronómica muy temprana que incorpora y completa a Columela, de la que quizá es un primer ejemplo la obra de *Agricultura,* de G. A. de Herrera: en este autor, su punto de vista valorativo se inclina ya en su momento por la «agricultura moderna».

Y aun en este campo habría que incluir, en determinados aspectos, las investigaciones sobre el cuerpo humano: Vesalio y Valverde, su discípulo, en la escrutación de secretos de la anatomía; Ambroise Paré, de la cirugía; Paracelso, de la química aplicada a la medicina (con la utilización farmacológica de minerales); Servet, en la pequeña circulación de la sangre; François Fernel, con el desenvolvimiento de la

[119] Véase del citado autor «Un expediente financiero entre 1560 y 1575», en la Revista *Moneda y Crédito,* marzo 1965, págs. 24 y ss.

fisiología, de cuyo nombre —«physiologie»— es el inventor; otros muchos cooperan en el dominio científico del cuerpo humano [120]. Medicina, en el más extenso sentido de los conocimientos que encierra esta ciencia, y política, se pondrán en conexión. Y cada una de ellas, así como la economía —según el nombre que a este saber se le dará más tarde por Montchrétien—, busca llegar a conocer algún aspecto del hombre para acertar a mover sus resortes hacia resultados queridos y planeados: mantener la salud, el buen rendimiento en el trabajo, el cumplimiento más ajustado de las órdenes de un gobierno, etc. Es un cumplido ejemplo de esta actitud mental la del médico Miguel Sabuco, quien en su *Nueva filosofía de la Naturaleza,* después de propugnar la vida al aire libre, el campo, la alegría natural, como medios para mantener la salud, explica que un mejor conocimiento del hombre es cosa de la mayor importancia política, por lo que «compete a los reyes, porque conociendo y entendiendo la naturaleza y propiedades de los hombres, sabrán mejor regirlos y gobernar su mundo, así como el buen pastor rige y gobierna mejor su ganado cuando le conoce su naturaleza y propiedades». Sabuco espera, si puede alcanzar un saber de esa condición, llegar, como nos dice, a la reforma del mundo y de sus repúblicas [121]. Desde otras bases, en las que juegan más una nueva psicología y caracterología fundadas en la observación empírica, con frecuencia, y una fisiognómica, desde Vives, Sabuco, Huarte de San Juan, Gallego de la Serna, desde Bodin, Montaigne o Pierre Charron, se persiguen objetivos semejantes que la ampliación renacentista de los saberes ha sacado de la reducida y tópica esfera de las letras clásicas, aun sin abandonar la herencia de las mismas. Uno se pregunta cómo es posible decir que la magia y la alquimia fueran los dos únicos caminos que llevaron al conocimiento de la realidad y apartaron de fantasiosas ideas extrarracionales. Y fundar en ello el rápido auge del Renacimiento italiano —Leonardo, Kepler, Copérnico, quedan entonces fuera de esta línea—. Es comprensible, en los límites a que ya he aludido, en que planteó la cuestión E. Cassirer, afirmar que el interés por la magia no quedaba apartado del camino que llevaba a la ciencia y que en las probetas, morteros, balanzas, espátulas, del mágico surgió una primera visión de

[120] Entre la fecunda y valiosa obra del doctor LAÍN ENTRALGO remito como base de información a su *Historia de la Medicina,* Barcelona, 1982, págs. 192 y ss. Quizá ninguno de estos investigadores del XVI sea una gran figura en la esfera del saber científico. Y pienso que en cuanto a grandes figuras de la ciencia y de la filosofía, el nivel del XVI queda por debajo del que se alcanzará por un nutrido grupo a partir de Bacon-Galileo. Pero lo que a mí me importa destacar es la enérgica afirmación que nos transmiten de entregarse a la reforma de la realidad física y social, seguros de que esta empresa es posible y de que los medios, estrictamente de carácter natural, están al alcance de la naturaleza humana. Y esto es un tipo de mentalidad difundida hasta el punto de que Pedro de Navarra escriba: «agora la naturaleza humana es más libre y curiosa». *Diálogos muy subtiles y notables,* Zaragoza, 1567, pág. 9. Otros varios textos semejantes en mi *Antiguos y modernos.*

[121] *Ob. cit.,* B.A.E., vol. LXV, pág. 329.

la experimentación que trasciende la mera observación [122]. Pero un salto cualitativo era imprescindible, un salto que abría paso al proceso de racionalización y a sus consecuencias. Una vez más, la crítica paduana tiene su puesto destacado y con ella hay que recordar sus influencias en Francia, en España. Además, hay que considerar el desarrollo autóctono que en estos y en otros países tienen, en un ámbito quizá de más relieve en tales casos, otros ramos de la crítica, por ejemplo, de la técnica de la navegación.

Es cierto que durante el Renacimiento no se logrará apartar un camino de otro, y aquellos que se nos muestran como más admirables testimonios de la superioridad de la razón conservarán en otros dominios creencias mágicas. Ahí está Leonardo, con su *Lucidario,* como cualquier naturalista medieval. Por la confusión de elementos que ofrece, parecida a lo que frecuentemente se puede comprobar en el subsistente grupo de los lulistas (por ejemplo, en el humanista Alfonso de Proaza, señalado por los Carreras Artau [123]), un caso sumamente interesante es el de Guillaume Postel; pretende con la razón demostrar todas las verdades de la fe y penetrar en sus misterios, en consecuencia de lo cual esperaba lograr la conversión de los infieles —judíos y mahometanos—, cosa que no habían podido conseguir los Apóstoles, ni les correspondía, porque éstos, superiores en la fe, no lo eran en la razón; mas ¿qué razón era ésta?: se apoyaba en la básica creencia de que en el firmamento se encontraba escrito, en caracteres hebreos formados por las estrellas, todo cuanto existe en la Naturaleza, lo que le llevaba a afirmar que «si je dix que j'ai vu dans le Ciel en Caracthères Hebreux tout ce qui est dans la Nature, comme en effet je l'ai vu, non à decouvert, mais ebvelopé, personne ne le croira, cependant Dieu et son Christ me soin temoin que je ne mens pas» [124]. Juan Bodin, que pese a su sorprendente capacidad reflexiva y crítica, creía en la posesión por el demonio y escribió su *Demonología.* Alguien tan capaz de abstracción geométrica como Juan de Herrera, no deja de introducir elementos de un simbolismo mágico en su *Discurso de la figura cúbica* [125]. Es de observar, por otra parte, que siguiendo la defensa de la autonomía de las «causas segundas» o naturales, en que se empeñara Huarte y prosiguiera López Pinciano, tantos cronistas de América nos transmiten a veces un relato secularizado de los hechos que ven en las Indias y, a la vez, mezclan a esto con frecuencia las referencias a prodigios y creen que los sacer-

[122] *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (trad. cast.), Buenos Aires, 1951, páginas 187 y ss.

[123] *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* tomo II, Madrid, 1943.

[124] G. POSTEL: *Les très merveilleuses victoires des femmes du Nouveau Monde,* 1553 —reproducción de Turín, 1866— (el fragmento que procede del *Commentaire sur le Jezirah* se incluye en el prólogo, tomándolo del P. Niceron que lo había citado).

[125] Madrid, 1935, con prólogo de J. Rey Pastor.

dotes indios manejan resortes mágicos que dependen del poder del demonio. Hay que llegar a finales de siglo y encontrarse con un Pedro de Valencia para poder empezar a sospechar que no se halla uno ante un pensamiento desencantado. Pero no olvidemos que el camino que a esto lleva se recorre desde la segunda mitad del XV y en el XVI, cuando se pone en juego, con su decidida defensa, el papel de la duda; por ejemplo, cuando Alfonso de la Torre escribe: «ca el dudar ha sido en gran parte causa de saber la verdad», y más tarde, Juan de Jarava recomienda que «no se han de tratar sino cosas de las cuales con razón se pueda dudar» [126]. De Montaigne y del prerracionalismo del XVI no hace falta añadir nada.

Esto nos lleva al terreno de otro tipo de consideraciones inmediatas, pero diferenciables de las precedentes: aquellas en las que se expresa el interés por el individuo y en las que se pone de manifiesto el disparo de las energías individuales. Lo descubrimos ligado a cambios coyunturales de radio urbano —expansión, crecimiento demográfico, enriquecimiento, mayor complejidad de las ciudades— o novedades de la esfera cultural —ese mismo despertar del humanismo que revela al individuo posibilidades nuevas y que, superando las más aparentes muestras contemplativas, acabará por imponer una preferencia por la acción—; ligado también a cambios técnicos que multiplican esa capacidad de acción humana, o a ese fenómeno que resultó alarmante (cualquiera que fuese su volumen) de movilidad geográfica y social de las gentes, todo lo cual, en fin de cuentas, llegará, si no a cambiarla, sí a afectar a la estructura de las sociedades [127]. La referencia al individualismo, cualesquiera que sean las supervivencias estamentales, es necesaria. En un momento dado, L. Stone, F. Mauro, y con otros muchos, yo mismo, inspirados, en cierta medida, en la originaria versión más filosófica del pensamiento de Cassirer, hemos empleado esa expresión de «individualismo» en las circunstancias históricas de los hombres del Renacimiento.

Ese individualismo se proyectó en un afán moral de perfeccionamiento del hombre, en donde se encuentra el programa humanista sobre el que reflexionarán los latinistas Nebrija, Erasmo, Juan de Maldonado, Lefebvre d'Etaples, Vives, Budée, E. Bárbaro, etc. Más tarde, ese

[126] Del bachiller ALFONSO DE LA TORRE véase *Visión deleytable de filosofía,* en B.A.E., volumen XXXVI, pág. 342, y mi obra *Antiguos y modernos,* donde amplío algunas referencias (páginas 469 y ss.). De JUAN DE JARAVA, su pasaje figura en *Problemas y preguntas problemáticas,* Alcalá, 1546 —citado por J. Ferreras-Savoie—. Sería prolongar demasiado la cuestión referirnos aquí al *Quod nihil scitur,* de FRANCISCO SÁNCHEZ —el propio autor anuncia otro libro sobre cómo es posible saber algo—.

[127] En el varias veces citado coloquio de París, Vicens Vives, interviniendo en la ponencia de M. Mollat, afirmó que en Castilla, entre 1450 y 1500, habían aparecido ya muchas novedades en todos los planos: es, añade, un estilo nuevo tanto en la estética como en la economía. Y observa —el dato es de sumo interés— que antes de 1500 se vio a la aristocracia pasar del castillo gótico a la mansión según el arte nuevo (pág. 53).

programa se postula en el campo mismo de la lengua vulgar, cuyo elogio se hace por Pietro Bembo, por Juan de Valdés, por Páez de Castro, por Joachim du Bellay, cientos más, pasándose a propugnar la enseñanza en la lengua natural, reconociendo en ella la virtud de configurar pedagógicamente al individuo. Gilmore ha hecho referencia a la multisecular repetición del tópico educativo del humanismo filológico a través de los países de la cultura occidental, y estima que se ha apoyado en él la característica inclinación educativa mantenida en dichos países, tanto sirviéndose del latín como de la gramática de la propia lengua. En nuestro siglo XVI inspiró uno de los grupos más representativos de nuestra Universidad renacentista, ese «movimiento de Alcalá» del que habló Bataillon. El papel de la educación, yo no diría que en el conjunto de la época, mas sí en las capas cultas de la población, fue ideológicamente inspirar y dirigen los humanistas, hay que reconocer la relevante importancia que tiene en el XVI europeo; en Italia, según G. Saitta; en Francia, de lo que se ha ocupado Mesnard; en Inglaterra, respeto a la cual Stone ha acuñado la fórmula «revolución educativa»; en España, donde, afirma R. Kagan, se da una de las más significativas aplicaciones de la misma [128].

Este individualismo potencia la figura del hombre prometeico, que orienta hacia el propio sujeto humano su capacidad creadora [129]. No se trata ya de la versión del Prometeo medieval, cuya supervivencia estudió Seznec —con predominio de fuentes francesas [130]—, sino de la imagen del hombre creador de sí mismo, que destacó Cassirer. Gentile recordaba la frase de M. Ficino, en su *Theologia platónica:* «humanae artes fabricant per se ipsas qualcumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus nature, sed aemuli», y el propio Gentile aporta las palabras de un filósofo poco conocido, Gianbattista Garli, que en su obra *Circe* (Florencia, 1549) sostuvo que el hombre puede alzarse a ser «quasi uno Iddio»:

Egli puo farsi tutto quello che egli vuole [131].

Por debajo de la función que a la educación en las letras clásicas se le atribuyera, quedaba la afirmación del individuo como un ser activo, dinámico, proyectista y realizador de sí mismo. Así venía afirmado desde

---

[128] *Universidad y sociedad en la España moderna,* trad. cast., Madrid, 1981.

[129] CASSIRER: *Ob. cit.,* págs. 96-97.

[130] *La survivance des dieux antiques,* Londres, 1940.

[131] De M. FICINO: *Theol. plat.,* XIII, 3 (véase de G. GENTILE *Il pensiero italiano del Rinascimento,* Florencia, 1940, págs. 77). Más adelante, Gentile hace observar que si el carácter que distingue la primera versión del «regnum hominis» del Renacimiento, conforme a la línea italiana, se encuentra —según él— en que este señorío del hombre, desde Mannetti a Campanella, es una posición de preeminencia que ha sido otorgada al hombre por Dios, en virtud de la cual le ha sido conferido al hombre el uso de las fuerzas naturales y sobrenaturales; en otra fase (tendremos que reconocer que es una etapa del pensamiento ya muy diferente de la que representó el Renacimiento), para un F. Bacon, por ejemplo, el hombre conquista su reinado sobre el mundo por medio del saber científico *(ob. cit.,* pág. 112).

Manetti. Un anuncio de ello se encuentra —es bien sabido— en el diálogo de G. Mannetti, *De dignitatis et excelentia hominis* (escrito en 1448 ó 1452, no se publica —conviene recordarlo— hasta 1532). Si Voigt lo critió en un primer momento y lo excluyó como obra que pudiera calificarse de un renacentista, Gentile lo presenta como la primera llamada indiscutible del nuevo espíritu. En Italia, en Francia, en España [132], se expande rápidamente. Así se reflejaba en la *Fábula de Homine,* de Vives, y entre otras varias, en el *Diálogo de la dignidad del hombre,* de Pérez de Oliva: «es manifiesto ser el hombre cosa universal que de todas participa», en consecuencia, «como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere» [133]. Así en Pierre de la Ramée y en el mismo Postel. Un testimonio digno de no olvidarse —no citado nunca— es el del médico catalán Jerónimo Merola, quien piensa que el hombre fue creado «encerrando e infundiendo en él todas las maneras de ser» [134], y después de haber expresado su admiración por ese ser tan vario, tan complejo, tan excelso, en una curiosa comparación añade: « ¡qué Indias tan grandes son... las de nuestro cuerpo, quán ricas, qué bien ordenadas, quán sabiamente regidas, qué travazón tan eslavonada, qué correspondencia y vecindad! Doyme a entender que toda cosa hecha y inventada por los hombres, se ha hecho a imitación suya». Ese hombre es, sí, un Prometeo para el hombre, es Circe para sí y para las cosas que le rodean. El mito de Circe es frecuente en el Renacimiento, se intensifica en la segunda mitad, pasa incluso a llenar de ilusión a los espectadores de los *ballets* cortesanos de Versalles sobre 1580 y se difunde en el Barroco [135].

Todo lo cual implica una clara tendencia a un planteamiento inma-

---

[132] G. GENTILE: *Ob. cit.,* pág. 90. Aparte del capítulo de Gentile en la obra ya citada y los estudios sobre Pico de la Mirandola (hay una traducción al italiano de la obra de éste, *De hominis dignitate,* por B. Cicognani, Florencia, 1943), véanse L. SOZZI: *La dignitas hominis dans la littérature française de la Renaissance,* Manchester, 1970, reeditado con variaciones en Turín, 1972). Y FRANCISCO RICO: *Laudes litterarum. Humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance,* Colloque de Tours (1976) sobre «L'Humanisme dans les lettres espagnoles», París, 1979.

[133] Pérez de Oliva *(ob. cit.,* págs. 95 y 96) presenta esta idea que en él y en otros muchos es, más que de «laudes litterarum», de «excellentia hominis» (admirable condición del hombre, que le viene no de un saber libresco, sino de sus condiciones naturales), enlazada con el tópico del «pequeño mundo» o «mundo menor» que es el hombre: «es el hombre menor mundo, cumplido de la perfección de todas las cosas». Sobre el tema Francisco Rico publicó una obra de espléndida erudición, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas,* Madrid, 1970. Yo mismo me había interesado por el tema en mis obras *Teoría del Estado en el siglo XVII* (1944) y *Antiguos y modernos* (1966), que Rico generosamente recuerda. Rico cita, entre tantísimos otros documentos, un pasaje del doctor Pérez de Herrera. Quisiera añadir que de éste hay otra referencia en el citado *Discurso al Rey Felipe III: Remedios para la salud del cuerpo de la República,* Madrid, 1610. Esa aplicación de la imagen del «microcosmos» humano al cuerpo de la república, semejantemente a la que a continuación voy a citar de J. Merola —distinta también de las menciones de Rico— confirman el fenómeno de la literatura de médicos sobre la enfermedad del cuerpo político. Algunas referencias interesantes en P. LAÍN ENTRALGO: *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada,* Madrid, 1946.

[134] *República universal sacada del cuerpo humano,* Barcelona, 1587, prólogo y fol. 4.

[135] *La littérature de l'age baroque en France, Circé et le Paon,* París, 1953.

nente de la naturaleza y condiciones del hombre, apoyadas en la evidencia racional en que se reafirma su yo: «Noseo me aliquid noscere et quidquid noscit est, ergo ego sum», son palabras tan repetidas de otro médico, Gómez Pereira.

Esa pretensión transformadora se extiende desde la naturaleza del hombre y de éste a la sociedad. Es la edad de la Utopía y aquella genial invención de Moro recorre Europa, pasa al Nuevo Continente y su éxito se explica porque encaja con toda una tendencia del pensamiento de la época. Acabo de publicar un volumen con el título *Utopía y reformismo en la España de los Austrias.* Si no vuelve a darse, en lo que queda del siglo del Renacimiento, una obra completa del tipo de la de Moro, hay múltiples pasajes, como el de la *Fábula del villano del Danubio,* de A. de Guevara, o el episodio del rey Polidoro, en el *Diálogo de Lactancio y el Arcediano,* de Alfonso de Valdés. La visión que se construye —no que se recibe— de América tiene tal carácter. En Francia algo semejante acontece con el pasaje de la *Abadía de Thelème,* de Rabelais, así como con las versiones americanas de Ch. Fontaines: *La description des terres trouvées* (1559); *Les Singularitez de la France antartique,* de Thévet (1554); *De la Vicisitude ou varieté des choses de l'Univers,* de Le Roy (1567), etc. «También en Francia —escribe Gilmore— durante este período los estudios clásicos y el deseo de reformar la sociedad aparecen ligados de una manera característica» (el autor incluye esta afirmación y los párrafos que la desenvuelven después de haberse ocupado de los casos de España e Inglaterra y se refiere al propio Lefèbre d'Etaples) [136].

He introducido antes la palabra «inmanencia». Una investigadora que ha sostenido una voluminosa, exhaustiva, tesis doctoral sobre la literatura de diálogos en el XVI español, J. Ferreras-Savoie, llegaba a esta conclusión: «La primera característica de esta moral es la de ser laica: bien que una parte importante de los autores de diálogos sean eclesiásticos, sus expresiones no se diferencian de las de los laicos y unos y otros tienen por preocupación común elaborar un código de conducta adaptada a los intereses laicos, es decir, a los intereses del individuo en este mundo, tales como se les puede concebir a partir de esta vida» [137]. Esto lo escribe la autora después de haber escrutado minuciosamente el contenido de quinientos diálogos de ese tiempo.

Yo estoy muy de acuerdo y hace ya muchos años escribí un trabajo sobre el proceso de «secularización» en el siglo XVI [138]. El proceso de secularización tiene, a primera vista, escaso volumen y quizá su relieve sea también muy somero; pero hay que tenerlo en cuenta, porque, sin

[136] *Le monde de l'humanisme,* ya citado, pág. 267.
[137] Cito de su tesis inédita.
[138] Inserto en mi volumen *La oposición política baja los Austrias,* Barcelona, 1972.

embargo, tuvo unas consecuencias externas de orden político que sí fueron importantes. En ese proceso se apoyó la tecnificación de los métodos de gobierno, su conversión en una esfera de competencia y de comportamiento autónomos, en la que era lícito o, por lo menos, admido apartarse de la norma íntima de la conciencia, bajo el doble principio pragmatista de evitar un mal mayor o de alcanzar un bien, difícilmente accesible por otras vías. La cristianización de la razón de Estado pudo acabar siendo la pragmatización de la conducta moral, meramente proyectada hacia lo externo, del cristiano (y cabe sospechar que ello trajo el agostamiento de la espiritualidad en España, reemplazada por la tenacidad en el mantenimiento de resortes de coacción y de dominio por parte de quienes tenían el control de la unidad religiosa. Así se veía por algunos en la época, conforme revelan desde la acusación de Th. de Bèze a la confesión que sobre esa deformación del sentimiento religioso de los españoles, en general, hace Gracián).

En Francia, además de lo que puede descubrirse muy encubierto en los libertinos (recordemos algunos de los escritos presentados sobre este tema aquí, en estos Coloquios Internacionales de Tours), nos encontramos con un episodio revelador. Me refiero a lo siguiente: al *Essai sur la Sagesse,* de Charron (que sería prohibido en 1605), se le condenó no por proposiciones dogmáticas erróneas; ni por postular la yuxtaposición de una moral política a una moral cristiana, solución frecuente; ni, menos aún, por ataques directos a la religión, sino porque, con una fría y calculada indiferencia, se convertía a ésta en un instrumento de pura acción política, con un doble papel en tanto que fuerza de coerción y fuerza de conservación: «Il devra agir pour ce qui est de la religion comme du reste, suivant la loi, la coutume, la cérémonie du pays; et au dedans, il jugera suivant la raison universelle, selon laquelle souvent il adviendra qu'il condamnera ce qu'au dehors il fait» [139]

Todo esto lleva consigo: secularización, inmanencia. Montaña de Monserrate, un anatomista —cuya obra ya me había interesado en mi libro *Antiguos y modernos*—, escribe unas frases que no se le han escapado —como las que cito después— a la pesquisa de J. Ferreras. Montaña de Monserrate, un médico, que con supervivencias de tradición, aparece imbuido de novedad, declara: «los médicos y los filósofos naturales no consideran la esencia de ninguna cosa sino para saber sus obras» [140]. No se trata de «hablar y entender la esencia de cualquier cosa», sino que parecen buscar una explicación del Universo en la que se reduzcan las manifestaciones de los fenómenos sensibles a un encadenamiento racional, en respuesta a la pregunta «cómo».

---

[139] Véase J. DAGUES: *Le machiavellisme de Charron,* en las actas ya citadas del Coloquio «Umanessimo e Scienza Politica», Milán, 1951; la cita en pág. 102.

[140] *Libro de la anatomía del hombre,* reedición facsímil de Madrid, 1973.

La misma investigadora citada nos proporciona otro testimonio interesante. También se trata de un médico, Francisco Núñez de Coria, que escribe un *Aviso de sanidad:* «del buen manjar se engendra buena sangre, de buena sangre buena conplexión e contestura, de donde procede el buen entendimiento y buen juicio y dende buenas costumbres» [141]. Y, en consecuencia, de la buena alimentación hácense los hombres justos, buenos, nobles. La abundancia desordenada de manjares trae torpeza, vicios, mala condición.

Desprender, apartar, de una directa ordenación divina las virtudes de la nobleza era, de un lado, aumentar los grados de autonomía del mundo natural, pero también contribuir a desmontar el régimen de legitimación de la sociedad tradicional,. privilegiada, aspecto que he puesto de relieve también en mi libro *Poder, honor y élites en el siglo XVII* —recogiendo algunos materiales o referencias de obras españolas, francesas e inglesas, y entre ellos, algunos textos semejantes al que acabo de recoger aquí del médico Núñez de Coria—. Está en estos aspectos el verdadero giro hacia la Naturaleza.

Habría que insertar una breve mención a la aparición de una nueva forma política que constituye un aspecto tan decisivo en el Renacimiento. Me refiero al Estado [142]. La relación entre formas políticas, económicas, sociales, militares, jurídicas, de urbanismo, etc., aparte de los replanteamientos de las funciones sanitarias, educativas, artísticas, etc., guardan una estrecha conexión. Y es obvio que, por lo menos en el siglo XVI, la evolución en lo que respecta a las formas políticas del Estado presenta un marcado paralelismo entre Francia y España, a diferencia de los principados italianos —aunque haya importantes aspectos comunes—, conforme a un sistema al que los Tudor en Inglaterra se incorporan decididamente. Cuando Burckhardt tituló uno de sus capítulos *El Estado obra de arte,* no quería probablemente decir otra cosa que «artificio», es decir, obra humana (sin ninguna referencia estética, contra lo que interpretó Gentile), producto de un proceso de tecnificación que contribuye a acelerar, sirviéndose de los resortes del primer capitalismo, y unido a ambos, en una trilogía decisiva, el factor de la transformación del arte bélico. La importancia de las transformaciones de este último ha sido una vez más resaltada por Schumpeter. Mi tesis es que en la órbita de esta nueva forma de vinculación política que llamamos «Estado del Renacimiento», y mejor, «Estado moderno» —porque su proceso histórico es mucho más extenso—, se sintetizaban una serie de elementos o factores que fueron contribuyendo a la nueva

[141] «Avisos de sanidad que trata de todos los géneros de alimentos y del regimiento de la sanidad», Madrid, 1572.

[142] Traslado estos párrafos de mi libro *Estado moderno y mentalidad social,* tomo I, pág. 37,. con algún breve añadido.

situación histórica y fueren haciendo coagular la estructura del Estado. Recordémoslos, aunque sea de paso: encontrarse abierta ante sí la extensa redondez del planeta, como observaría Vives; tener que desprenderse de todas las falsas ideas cosmográficas de los antiguos, como pondría en claro López de Gómara; comprometerse en una compleja red de relaciones mercantiles, de delicado manejo, según la estimación de Cristóbal de Villalón; alcanzar una concepción métrica del tiempo que haría posible la letra de cambio y el préstamo a interés; construir nuevas ramas de la ciencia, conforme se atribuían Huarte de San Juan, Miguel Sabuco y otros; emplear armas de fuego, incomparablemente poderosas, tal como exaltaba el poeta Herrera; elaborar la experiencia del encuentro con nuevos pueblos, esto es, con muy exóticas «policías», como pretendería Fernández de Oviedo; integrar a los individuos y grupos según vínculos políticos de ciudadanía y no de vasallaje, obra que teóricamente ocupa a muchos juristas, desde Vitoria a Suárez; definir nuevos fines sociales de la organización política y de su poder, como hacen Luis Ortiz, fray Juan de Robles, Pedro de Valencia, etc.; todo ello son nuevos campos y nuevas realizaciones de la época. Ante tan amplio repertorio de novedades es fácil explicarse el carácter acusadamente utópico del siglo XVI, sobre todo en su primera mitad y no menos en España que en otras partes. [...] Las resquebrajaduras que en los sistemas tradicionales de la ciencia, de la enseñanza, de la economía, de la técnica, del arte militar, de la dominación política, habían ocasionado las conquistas que la civilización europea alcanza en los siglos XIV y XV, obligaban a introducir importantes alteraciones en las que se iba dibujando la mentalidad del hombre moderno; la crítica de la física aristotélica abría camino a la ulterior física galileana; la anquilosis de la escolástica universitaria dio paso al Humanismo y a la difusión de las lecturas por obra de la imprenta; la economía dineraria permitió expansionarse a la banca, a las nuevas formas de tributación, a los intercambios mercantiles de largo alcance, al régimen salarial en las relaciones de trabajo; los inventos mecánicos, a las nuevas posibilidades de la navegación o de la guerra; todo lo cual trajo consigo desplazamientos de fortunas, fenómeno del que quedó un curioso testimonio literario en Hernando del Pulgar, que algo más tarde se reflejará en la rica documentación de las «Relaciones topográficas» de los pueblos españoles y que los historiadores de la economía han comprobado en nuestros días. La consecuencia había de ser una alteración más o menos relativa, pero incuestionable, de la estructura tradicional del orden social, manifestada en guerras internacionales, rebeliones, movimientos revolucionarios populares y, no menos, herejías, creencias utópicas, arbitrismos, etc. «Se requería —ha dicho con razón Heckscher, contemplando

la situación desde el lado económico, pero proyectándolo sobre el conjunto de la sociedad— una cierta imaginación creadora por parte de los titulares del poder del Estado, una cierta capacidad para crear algo positivo que viniera a sustituir a la disgregación.» Es un movimiento histórico que se produce por lo hondo, lo que obliga a desarrollar nuevos modos de existencia política [143].

Probablemente tienen razón quienes han ligado a este proceso histórico la aparición de fenómenos literarios y lingüísticos que se dan al mismo tiempo. El auge del diálogo, de la epístola, de la novela, contarían entre esas novedades. Las circunstancias políticas que en cierto período se dieron en Europa —con una fase crítica positiva sobre el segundo cuarto del siglo XVI—, precipitando el cambio de las estructuras de poder político —y aspectos de otra naturaleza ligados con él—, darían lugar a que fueran llevadas a un nuevo terreno de disputa, que desde ese momento bien podemos llamar «internacional», las polémicas entre los nuevos núcleos de formación estatal, lo que obligaría a renovar el empleo del latín, en esas relaciones entre representantes que usaban diferentes lenguas. Budeo, Erasmo, Vives, Moro, intervienen sirviéndose del latín, cuya perfección están muy lejos de reconocer en modelos italianos —ni se hacen cuestión de ello—; en los enfrentamientos y negociaciones de unos Estados soberanos con otros; en el planteamiento de pretensiones, de derechos y preeminencias que reclaman las nuevas monarquías absolutas; en las polémicas con la Iglesia y controversias religiosas. Es así como el desenvolvimiento del Estado moderno —además de su apoyo por prestigio a las letras— había contribuido eficazmente a la difusión del Humanismo. Pero no olvidemos que ello, por un lado, aflojaba el valor reformador atribuido a las letras clásicas, y a la vez dio lugar a que el tratamiento de los temas discutidos también suscitó el empleo, con pretensiones de la mayor galanura, de las lenguas vulgares, ya que ello se considera también como manifestación que honra y prestigia, a la vez que refuerza sus recíprocos lazos, a los príncipes y a sus pueblos. Baste recordar el castellano de Alonso de Valdés, de Páez de Castro, de López de Gomara, o el francés de J. Lemaire de Belges, Ch. Seyzel, Pierre Ronsard.

Hay que añadir, pues, ese otro elemento fundamental que deriva del nuevo tipo de relaciones de mando y de dependencia, tal como se establecen entre los hombres de la época, en virtud de ese individua-

---

[143] Ello ayudaría a explicar el fenómeno, de ordinario tan desatendido —y aún más, rechazado, sin detenerse a considerarlo—, de la gradual ampliación del dominio de la prosa desde la segunda mitad del siglo XV y en el XVI, observado en un olvidado artículo de Doutrepont, en el que observaba incluso una reiterada actividad de diversificación de textos antiguos —cantares de gesta y novelas caballerescas rimadas— por autores de esas nuevas versiones que dicen servir el gusto de la época (el mencionado artículo se publicó con el título «L'extension de la prose au XV^e siècle», en *Mélanges Laumonnier*, París, 1935, págs. 97 y ss.).

lismo del que antes he hablado y que suscita tan amplio abanico de consecuencias o innovaciones. Por eso, en mi amplia investigación, que antes mencioné, sobre el Estado moderno —o renacentista— incluí un capítulo con los resultados de mi investigación sobre las transformaciones en orden a tres elementos: comunidad, individuo, libertad.

Ha sido muy frecuente afirmar que el surgimiento y vigorización de los aspectos individualistas de tipo «sociedad» disolvieron los fuertes vínculos de «comunidad» tradicionales —usando de los dos términos, de las dos categorías históricas definidas por Tönnies—. Yo creo que no, que la conciencia robustamente naciente del individuo potenció su incorporación a una nueva forma de comunidad, en virtud, por de pronto, de su carácter más activo y dinámico y, sobre todo, voluntario. Es así como el Renacimiento supone el renacer y la transformación de las «patrias», bajo la figura moderna que podemos llamar «patria-nación». Creo que es fácil de reconocer que ello constituye un aspecto común a los Renacimientos francés y español y que los aproxima bajo ese modelo de preferencia por los modernos de que ya hablé. El mito del «Hércules gálico», de que habla Du Bellay —ese Hércules mítico a quien Jodelle le designa como «le chevalier nostre»—, o ese otro mito de la procedencia de los francos respecto de los eneidas; en España, la fábula de Túbal o el recuerdo de los emperadores romanos de la renovada «Hispania» juegan como estímulo poderoso en la evolución del período. El Renacimiento, que empezó haciendo suyo escolarmente el planteamiento clasicista de los humanistas, se apoyó en él para desarrollar no sólo un gran interés, sino un vivo orgullo por las lenguas vernáculas. Tras el elogio tempranísimo del catalán por Muntaner, del castellano —en cuanto lenguaje de la filosofía, según Lucena, y de las ciencias, o mejor, del saber, según Nebrija, se generaliza, lo que también se observa en Italia, con Pietro Bembo y, en otro sentido, con Maquiavelo, y desde luego en Francia; de un lado, ese renacer, por la vía de la lengua vulgar, de las artes y las letras, de los conocimientos prácticos y de las ciencias más sublimes—, por tanto, en el lenguaje de la época, de la poesía. Pero, de otro lado, la celosa estimación de las lenguas modernas como instrumento de integración en la básica conciencia política comunitaria. Sobre el castellano, en uno y otro sentido, aunque sin distinguirlos, los ejemplos fueron recogidos en una amplia antología por Bleiberg. Sobre el francés, como el elogio de Du Bellay es muy conocido y yo mismo lo he recogido en otro lugar, y el de Pontus de Tyard también ha sido publicado recientemente, recordaré aquí el texto del prefacio de una anónima *Histoire des Indes* (Amberes, 1553) —lo que me ayuda a remachar la trascendencia en esta evolución renacentista del hecho, tal como aquí ha sido interpretado, del descubri-

miento de América—: «La langue française est aujourdhui a un si haut degré de perfection que je suis contraint de confeser que je ne suis rien, ou peu de chose, comparé aux bons esprits qui parlent et qui écrivent si bien le français qu'il peut déjà s'egaler a quelque autre langue que ce soit». Pero como este sentimiento de lazo con la comunidad protonacional no ha tomado todavía el carácter excluyente del nacionalismo posterior, un miembro del grupo enaltecedor de la patria francesa, que fue la Pléiade, me refiero a la poetisa de Lyon, Pernette du Guillet, hablará el español en exhibición frecuente, y Margarita de Navarra hará un elogio del mismo inusitado: «La Royne leut la requeste qu'elle trouve une estre aussi bien faicte epistre qu'il estoyt possible. Et, si n'estoit le desir que j'ay de la vous faire entendre, je ne l'eusse jamais asé traduire, vous priant de peuser, rues dames, que le langage castillan est saus comparaison mieulsa declarant ceste passion que un autre» [144].

Pero esto no nos llevará a decir, extremando la dependencia de esos nuevos lazos en común, que el individuo del Renacimiento se eduque y desenvuelva, eminentemente —aplicando un cliché clasicista—, para ocupar su puesto en la «res-publica», en la «polis» (Fritz Schalk), ni tampoco que haya que distinguir un modelo privatista a la italiana de otro, societarista o político, en otros países (se ha dicho que en Inglaterra). Ese individuo que pregona el amor a la patria, la defensa de la noción-patria, es el mismo que, en el siglo XVI, ha descubierto los valores de la intimidad (por lo menos, inicialmente) y cultiva la vida doméstica con un gusto que no es incompatible con su interés público. Esa privatización de la vida, en algún aspecto, fue un tema que me ocupó en un artículo de homenaje a Bataillon, donde recogí —creo yo— algunos datos reveladores [145]. Pero ahora citaré un pasaje de los *Coloquios matrimoniales,* de Luján: «Bien sabes que mi padre era hombre de mediana condición y vivía de su hacienda, en la cual se ocupaba poco, porque con una vez que hablaba a su criado, que en ella tenía, de lo que había de hacer, bastaba para tres y cuatro meses. Y como era desocupado, tenía en casa un aposento do tenía sus libros, algunos de latín y muchos de romance, y cada día se ocupaba en leer, especialmente en invierno, en anocheciendo antes, que se entraba en un estudio. Y después que había él y toda su gente cenado, hacía a todos venir a la chimenea, y estando todos así al fuego, hacía algunas veces a alguno de mis hermanos leer y otras contaba lo que en su estudio había leído, y lo mismo hacía en verano en la sala de fiestas, estando mi madre y nosotras en nuestra labor y costura» [146].

[144] *L'Heptameron,* ed. de M. François, París, 1950, pág. 198.

[145] «Interés por la casa propia en el Renacimiento», publicado en la *Revue de Littérature comparée,* abril-diciembre de 1978, Homenaje a Marcel Bataillon, págs. 255 y ss.

[146] *Diálogos matrimoniales,* ed. Atlas, col. Cisneros, Madrid, 1943, págs. 1547. Ferreras utiliza este pasaje al estudiar la ideología social de la época.

Al empezar, la protagonista del diálogo, la joven Dorotea, ha recordado: «como sabes, mi padre era un rico mercader». Y a un hombre rico de la vida de los negocios, le era no menos vital interesarse por la vida pública. Creo que procede recordar, por nuestra parte, la conexión necesaria, constitutiva, que J. Bodin, política y jurídicamente, establecía entre público y privado.

Estos individuos capaces de experimentar el sabor de la vida privada, de incorporar a ella los valores culturales en los que pueden ejercer su selección, son los arquitectos, los ingenieros, los navegantes, los mercaderes, los burócratas, los políticos, los artistas trabajando en taller, los profesionales, entre ellos también destacadamente los que ejercen su función bajo las formas del nuevo arte bélico. Unos son nobles, otros promovidos a capas distinguidas por la riqueza o el saber de letrados. Cuando Diego de Salazar traduce, parafrasea e interpola con libres comentarios el *Arte della guerra,* de Maquiavelo [147], lo presenta como un diálogo entre el duque de Nájera y el Gran Capitán, en una finca campestre del primero, embellecida de gratos jardines, como aquellos que organizaba y en los que instalaba sus invenciones acuáticas el gran ingeniero que fue Bernard Palissy [148]. Este no sabe latín, nos dice de sí mismo, pero, sin embargo, no piensa en modo alguno que su trabajo quede por debajo del de aquellos que lo saben. Ellos no son renacentistas porque convivan y escuchen a quienes saben lenguas clásicas —como venía a resolver la cuestión R. Kleein—; ellos son los hombres del Renacimiento, junto, claro está, a estos otros brillantes cultivadores de la Antigüedad. Son testimonio del éxito del renacer de los modernos.

Y ellos saben, como lo sabía Du Bellay, que también con libros del presente se puede conseeguir la ciencia. Por eso, Du Bellay se ufanaba, en nombre de sus contemporáneos, como lo hacía también un Páez de Castro, de poder disponer «en si grand nombre de livres grecs et latins, voire bien italiens, espagnols et autres, traduits en françois par maintes excellentes plumes de notre temps» [149].

JOSE ANTONIO MARAVALL

Ibáñez Martín, 3
MADRID-15

[147] *De re militari,* Alcalá, 1536.
[148] El autor habla de ellos en sus «Discours admirables de la nature des eaux et fontaines», incluido en el vol. *Les oeuvres de Bernard Palissy,* ed. de A. France, París, 1880.
[149] *Défense et Ilustration...,* pág. 70.