

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

The School of Salamanca and the historical interpretation of Spanish Renaissance Humanism

JORGE ROARO

Recibido: 5-Junio-2013 | Aceptado: 16-October-2014 | Publicado: 19-Diciembre-2014

© El autor(es) 2014. | Trabajo en acceso abierto disponible en (✉) www.disputatio.eu bajo una licencia *Creative Commons*.

La copia, distribución y comunicación pública de este trabajo será conforme la nota de copyright. Consultas a (✉) boletin@disputatio.eu

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

Escolástica · Renacimiento · Retórica · Cultura Clásica · Edad Media · Modernidad · Proyección de España en América.

This writing is part of a larger work on the Spanish Renaissance humanism and its relationship to the history of Hispanic culture. It deals, from the perspective of the development of the fundamental ideas that underpinned its history, with the following themes: our modern relationship with the history of Hispanic philosophy; the development of the historiographical concept «School of Salamanca»; the interpretation of the School of Salamanca knowledge as a school of humanist thought; the similarities and differences between the Spanish and Italian Renaissance humanism; and the projection of the School of Salamanca in America.

Scholasticism · Renaissance · Rhetoric · Classic Culture · Middle Ages · Modernity · Projection of Spain in America.

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

JORGE ROARO

I

LA ESCUELA DE SALAMANCA HA SIDO CONSIDERADA, en forma reiterada y bastante uniforme, como la cumbre del Humanismo renacentista español en los siglos XV y XVI, más o menos con la misma obviedad con la que se asegura que la Escuela de Traductores de Toledo, en el siglo XII, fue la cumbre del pensamiento medieval en España, o que el siglo XVII, el *Siglo de Oro*, es la cumbre de la literatura y del pensamiento hispanos en el Barroco. Pero, ¿qué significa, precisamente, ser «la cumbre del Humanismo renacentista español», en términos históricos y culturales concretos? Aún hoy en día, hay escritores en España (tanto medievalistas radicales, como ideólogos progresistas de tendencias jacobinas) que insisten en que España ni siquiera tuvo, propiamente, un Renacimiento, o que su Humanismo es una versión de alguna manera «inferior» o «incompleta» del Humanismo que se daba en esos años en otras partes de Europa. Igualmente, hay escritores que piensan que el Humanismo español (como cualquier otro aspecto de la cultura y de la historia de España) es tan «excéntrico» que simplemente no encaja en ninguna de las clasificaciones regulares que se usan en otros países europeos para describir y estudiar su propio desarrollo histórico; o, en el otro extremo, hay también quien piensa que el Humanismo hispano no es sino sólo un derivado intrascendente del pensamiento desarrollado en otras naciones y culturas.

En cuanto a los historiadores de la filosofía, de la ciencia y del pensamiento político, jurídico y económico, aun aceptando y apreciando los logros intelectuales de los pensadores de Salamanca, de todos modos no han alcanzado un acuerdo definitivo sobre la extensión cronológica, los límites históricos o la relevancia temática como para definir qué fue, con toda precisión, el campo que abarcó la Escuela de Salamanca, ni el criterio para decidir quién perteneció a la Escuela y quién no: aquí no se trata de una ausencia de criterios, sino de una diversidad excesiva de los mismos, dando por

resultado que diferentes historiadores utilicen muy diferentes criterios en sus clasificaciones; muchos de los cuales han sido, además, demasiado dependientes de intereses muy particulares, tendientes a excluir, por filiación religiosa, gremial o ideológica, a cualquier pensador que no pertenezca al grupo que el historiador quiere representar como *fundamental* para el entendimiento de la Escuela de Salamanca, sin importar sus méritos históricos concretos (por ejemplo, ha sido común que un historiador surgido del convento dominico de San Esteban, considere que históricamente la Escuela de Salamanca fue una institución perteneciente a la Orden de Predicadores, es decir, los dominicos, y por lo tanto excluya a cualquier pensador jesuita en su narración histórica, del mismo modo que muchos historiadores de la jesuita Universidad Pontificia de Salamanca han preferido ver a la Escuela de Salamanca como un complejo cultural e intelectual mucho más grande y flexible que la mera pertenencia a una orden religiosa o a una Facultad universitaria, por lo que han abarcado a muchos más pensadores, entre los cuales, al final, de todos modos sobresalen los jesuitas por encima de los dominicos). Así pues, parece a primera vista que el estudio histórico de la Escuela de Salamanca ha sufrido, por lo menos de manera popular y general, de los mismos prejuicios y tendencias autodestructivas que han plagado en muchas ocasiones la interpretación histórica del pensamiento y la filosofía españoles.

En parte, el problema se ha debido a la dificultad de entender, dentro de un contexto español, el sentido que aquí pueden tener los movimientos intelectuales que siempre imaginamos, bajo los nombres de *Renacimiento* y *Humanismo*, con un carácter decididamente italiano. En parte, el problema también se debe a las luchas ideológicas que se han manifestado a lo largo de toda la historia moderna de España al momento de interpretar, precisamente, esa misma historia, a la que se quiere volver cómplice de las ideas y del dogma que defiende cada bando en pugna, generando así elogios y ataques bastante inmerecidos contra personajes, ideas y sistemas sociales que, en principio, nada tienen que ver con nuestra forma actual de ver el mundo (un caso paradigmático de esta tendencia es la forma en que el franquismo pretendió apropiarse de la historia de España para sus propios fines propagandísticos, haciendo de cada personaje y de cada pensador de tiempos pasados un verdadero «proto-franquista», que ya representaba, desde la Edad Media o desde el Renacimiento, todos los ideales del nacionalismo moderno y patriota, en la forma en que estos conceptos eran entendidos por el discurso franquista; desde luego, a esta distorsión ideológica se puede agregar ahora la previsible

reacción, no menos distorsionadora ni ideológicamente manipuladora, de las fuerzas políticas contrarias al franquismo, por lo general de izquierda, que hoy en día se empeñan en atacar y en desmerecer todo aquello que el franquismo elogiaba, no atacando la arbitrariedad de la apropiación franquista, sino, aceptándola, atacando en cambio a los personajes históricos, sus ideas o la forma de pensar del mundo en el que vivían, como si en efecto todo esto tuviera por sí mismo un germen de «fascismo» en ciernes).

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

Por último, el problema también radica en el hecho de que muchas de las contribuciones específicas de los pensadores salmantinos (esto es especialmente cierto en el caso de las innovaciones jurídicas y de las teorías económicas) no fueron reconocidas en su momento, principalmente por las circunstancias asociadas con las guerras y la rivalidad general entre España y los países protestantes del norte, y por lo tanto, pasaron desapercibidas por mucho tiempo para una parte importante de la comunidad internacional de sabios; luego, con el paso del tiempo, y a la par que muchas de estas ideas españolas eran olvidadas incluso en su país de origen, otros pensadores, en otras latitudes, volvieron a los mismos problemas, y con frecuencia llegaron a las mismas soluciones, teniendo ahora una mejor recepción general, con lo que, históricamente, el mérito quedó enteramente en otros nombres, y para los sabios salmantinos, si acaso, queda tan sólo un reconocimiento erudito de nota al pie de página, en alguna obra monumental que habla de los descubrimientos y aportaciones de otros, pero que recoge citas o detalles de todos, con un afán de enciclopedismo universalista.

Así pues, resulta muy claro que hablar de los méritos históricos de la Escuela de Salamanca, a pesar de que se acepte que representa «la cumbre del

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

En general, en las Facultades de Filosofía de España y de Hispanoamérica se suele minimizar, o incluso ignorar por completo, la enseñanza de la historia del pensamiento filosófico hispánico, en aras de enseñar en cambio una historia «universal» de la filosofía moderna que corresponde nítidamente, en realidad, con la historia concreta de la filosofía racionalista francesa, alemana y anglosajona, convertida en el modelo canónico de lo que se debe entender por la «verdadera» filosofía, y contra la cual quedan, con calidad de meras curiosidades históricas, todos los otros caminos filosóficos emprendidos en otras naciones y en otras lenguas. Así, el joven estudiante de filosofía español o hispanoamericano suele aprender y familiarizarse únicamente con la historia de la filosofía cartesiana, o con el idealismo alemán o el empirismo británico, mientras que la filosofía de Francisco de Vitoria o de Francisco Suárez le queda como algo muy lejano o decididamente ajeno para el resto de su carrera; e incluso cuando el estudiante se interese específicamente por aprender el pensamiento filosófico hispánico, éste le será enseñado, casi siempre, como algo desconectado y separado del gran tronco canónico de la filosofía de los grandes sistemas con aspiraciones universalistas, que es lo que normalmente se considera como *la* filosofía. En tales circunstancias, estudiar el pensamiento filosófico del Humanismo español, por ejemplo, parece algo tan alejado del protagonismo de los grandes nombres y de la historia *oficial* de la filosofía, que queda la idea de que esos estudios son valiosos, en España, simplemente por enfocarse en «un tema español», y no por el valor intrínseco que como pensamiento filosófico pueda tener, precisamente, al compararlo o relacionarlo

con las grandes corrientes del pensamiento que han surgido en otras naciones. Y, desde luego, si esto es así con el estudio de la historia de la filosofía, que después de todo es la narración de ideas y de formas de pensamiento abstracto, se entenderá de inmediato que en el estudio de las disciplinas pragmáticas, que pueden ser enseñadas sin enseñar simultáneamente la historia de su origen o las reflexiones intelectuales que les dieron forma, es todavía mucho más común pasar por alto las contribuciones que pudieron surgir para estas ramas del conocimiento desde la Edad Media o el Renacimiento españoles. Por ello, hoy en día, un estudiante de economía, derecho, o ciencias políticas, puede muy bien ignorar por completo que una parte importante de los fundamentos de su campo de estudio tuvo su origen, hace quinientos años, en las ideas que surgieron con el mundo moderno y el abandono de la cosmovisión de la Edad Media, y que varias de esas ideas nacieron en España, y concretamente, en las reflexiones, convicciones morales y búsquedas intelectuales de los sabios de la Escuela de Salamanca.

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

En segundo lugar, es necesario entender que el mérito que puedan tener las contribuciones concretas de los pensadores de la Escuela de Salamanca a la historia del pensamiento universal, es algo que debe ser valorado desde su propio contexto y bajo sus propios términos, sin caer en la tentación de forzar una confrontación inmediata con los grandes protagonistas de la historia de la filosofía y su impacto en el mundo (hay aquí quien piensa, por ejemplo, que si una tradición filosófica no es capaz de producir, de entrada, un Kant o un

Hegel, entonces no merece siquiera ser llamada *filosofía*); por otro lado, y a la par de la consideración anterior, también es necesario superar de una buena vez aquél lugar común, que nos han endilgado desde otras latitudes (Curtius *et al*), sobre la supuesta «excentricidad» española, que con harta frecuencia crea la falsa imagen de una cultura hispánica desconectada del tronco común que da vida y sustento al pensamiento europeo desde sus orígenes clásicos hasta nuestros días. Entender, por lo tanto, aquello que sea específicamente propio en el pensamiento hispánico humanista y filosófico, sin separar a éste de sus nexos naturales con las ideas y reflexiones comunes con otras naciones y lenguas, evitando caer en cualquiera de los dos extremos mencionados anteriormente, es entonces el siguiente requisito para poder valorar apropiadamente la contribución de Salamanca, y en general del Humanismo español, a la historia del pensamiento; y esto es algo bastante más difícil de lo que parecería en la superficie.

Luego, sería necesario no perder de vista en ningún momento el papel que nuestro propio lenguaje desempeña en el entendimiento que tenemos de nuestro pasado, y tomar con toda la seriedad que se requiere la noción de que todo discurso histórico es finalmente una interpretación contingente e incompleta, ya que la misma naturaleza viva de nuestro lenguaje excluye la posibilidad real de tener en algún momento un conocimiento definitivo y cerrado de la historia, y que esto es así sin importar lo objetiva que pueda ser nuestra metodología de estudio del pasado. Además, también es necesario tener muy presente que la terminología que usamos para describir los hechos y el modo de pensar de épocas pasadas, necesariamente influye en la valoración que hacemos del legado histórico de ese pasado. Nuestras propias categorías historiográficas, de hecho, ya nos indican con mucha frecuencia un camino seguro y simplificado de interpretación de los hechos y de valoración de su significado histórico, en una manera que puede volverse tan predecible y rutinaria, que nos haga a veces perder el sentido para juzgar lo específico e individual, ante el abuso consciente o inconsciente de las etiquetas generalizantes. Así, ante una frase como «*La Escuela de Salamanca representa la cumbre del Humanismo español en el Renacimiento, y la paulatina superación del pensamiento medieval en España*», conviene no olvidar, aunque uno se encuentre plenamente convencido de que esta frase describe correctamente una situación o un hecho histórico concreto, que en realidad, los términos «medieval» y «Edad Media», «Renacimiento», «Humanismo», «Escuela de Salamanca», y en cierto modo, incluso hasta el nombre «España», son anacrónicos en relación con la época a la que estamos aplicando esos términos (es decir, ninguno de

estos términos estaba en uso en el siglo XV, y por lo tanto nunca pudieron ser usados en la misma época para la cual los aplicamos nosotros; la excepción, claro, es el nombre de España, que de cualquier modo se usaba entonces en una forma muy diferente a la que surgió con la moderna concepción del Estado nacional). Así pues, al dividir la historia en una «Edad Media» y una «Modernidad», con un «Renacimiento» entre ellas, o al confrontar la idea del «Humanismo» contra la de la «Escolástica Medieval», estamos usando una serie de designaciones que nos hemos inventado nosotros, en nuestra visión contemporánea de la historia, y no algo que surgiera libremente del mismo pasado, de la visión que los hombres de otras épocas pudieran haber tenido sobre sí mismos. Es necesario no perder de vista esta situación para no precipitarnos en generalizaciones inducidas terminológicamente, sobre todo al estudiar un fenómeno histórico y cultural como el representado por la Escuela de Salamanca, que siempre parece estar apareciendo ante nosotros a medio camino entre lo claramente medieval y lo decididamente renacentista y moderno, y que no se corresponde puntualmente con la forma o el proceso cronológico en que fueron apareciendo estos cambios en Italia o en otras naciones.

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

Con esto quiero decir que la perspectiva con la que vemos esta historia ha cambiado por completo respecto a los tiempos de los humanistas salmantinos: si en los siglos XV y XVI la Escolástica parecía ser la forma argumentativa por excelencia; si el dogma cristiano y la autoridad de la Iglesia parecían ser incommovibles; si la teología era protagonista en todos los debates intelectuales y morales de la época, y la filosofía meramente estaba subordinada a esa primacía teológica; si la amenaza de fragmentación de la cristiandad parecía

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

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

II

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

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

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

*efecto, la enseñanza de este varón preclarísimo, y así mismo —aunque en modo alguno a la altura de su ingenio, pero no obstante sí conforme a nuestro afecto— le mostraremos el merecido y debido agradecimiento. Por lo demás, ruego a cuantos tomen este libro entre sus manos que se admiren de mi Maestro en mayor grado de cuanto pueda ser expresado por mí».*¹ Aquí, la relación personal entre un maestro y un discípulo queda expresada con total claridad por Melchor Cano para referirse a su relación con Francisco de Vitoria, quien también fue directamente el maestro de prácticamente todos los teólogos formados en Salamanca en el segundo cuarto del siglo XVI, muchos de los cuales se cuentan ahora entre los integrantes más famosos de la Escuela de Salamanca. Pero esta relación no siempre es tan obvia, y de hecho, es muy claro que en varios otros casos conocidos, no hay una relación directa entre maestro y discípulos para poder definir desde ahí las relaciones que unen a otros pensadores asociados con este movimiento cultural, y por lo tanto, el sentido del término «Escuela» no siempre parece enteramente apropiado.

Por otra parte, la gran mayoría de los nombres asociados tradicionalmente con la Escuela de Salamanca corresponden efectivamente con hombres que fueron profesores, o al menos alumnos, en la Universidad de Salamanca, y concretamente en su Facultad de Teología. Es muy natural suponer (y en algunos casos esto se puede confirmar documentalmente) que los mismos eruditos de la universidad pensarían en sí mismos como parte de una clara tradición escolástica que, no obstante, ha hecho algo marcadamente diferente respecto a la tradición medieval anterior. En todo caso, es importante no olvidar que nosotros no pensamos en una *Escuela* simplemente por la asociación con la universidad o con su Facultad de Teología —ambas, la universidad y la facultad, después de todo, ya tenían tres siglos de existir antes de que tenga sentido empezar a hablar de una «Escuela» de pensamiento—, sino porque hay una cierta unidad en su visión y en su pensamiento que a nosotros nos llama poderosamente la atención, y en la cual podemos detectar las huellas de una evolución de un tipo concreto de ideas y de formas de pensar que se han ido transmitiendo por generaciones, y cuyos efectos han llegado hasta nosotros y han influido en nuestro mundo. Esta unidad de ideas, este sentido de formar un legado histórico, y esta conciencia de haber sido formados positivamente por su influencia en nosotros, es lo que nos hace sentirnos sus herederos, y por lo tanto, es lo que nos hace ver a este movimiento como una *Escuela*, y no tanto

¹ *De locis theologicis*, XII, «Prólogo», Melchor Cano, Salamanca, 1563. Edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006, p. 669.

sus circunstancias particulares internas dentro de su condición universitaria. Esto, desde luego, no es por sí mismo ningún problema, mientras no se pretenda restringir excesiva y opresivamente su estudio historiográfico, meramente por el empeño de hacer cuadrar el estudio al concepto, muy secundario, de pertenencia obligatoria a una facultad universitaria o a una orden religiosa.

Los sabios que trabajaron en Salamanca durante los siglos XV, XVI y XVII son quienes han sido considerados, en su conjunto, como «La Escuela de Salamanca», dejando fuera de esta designación a los profesores salmantinos que trabajaron en la universidad medieval, desde su fundación en 1218 hasta, digamos, los primeros años del siglo XV, por considerarse que sus enseñanzas y pensamiento caen nítidamente dentro del tradicional marco de referencia medieval (o si se prefiere, *pre-renacentista*), y que no hay nada de específicamente «salmantino» y distintivo en ellos. (Otra forma de enfocar esto sería decir que no hay todavía nada de específicamente *humanista* en su visión del mundo). Igualmente, se deja fuera del grupo a los profesores de Salamanca de los siglos XVIII y XIX, por suponerse que para entonces La Escuela de Salamanca ya había entrado en un período evidente de decadencia y ya no tenía nada más que ofrecer al mundo (y aquí, de nuevo, se podría decir igualmente que el impulso humanista ya se había perdido por completo en estos años, e incluso desde bastante antes). Así pues, tenemos entonces que la idea de «Escuela de Salamanca» hace referencia, por lo pronto, a la ciudad de Salamanca, y en ella, a los sabios vinculados con su universidad entre el siglo XV y el siglo XVII.

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

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

Entre los historiadores que estudiaron a los pensadores hispanos que hoy relacionamos con la Escuela de Salamanca, pero sin hablar todavía de una escuela propiamente, destaca en el siglo XIX el alemán Wilhelm Endemann, quien en 1874 publicó un estudio bastante completo sobre las aportaciones de varios teólogos escolásticos españoles en el terreno de la filosofía, el derecho, la economía, la política y, desde luego, la teología². La primera ocasión en que

² *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts und Rechtslehre bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts*, de Wilhelm Endemann, Berlin, 1874.

alguien usó el término «Escuela de Salamanca», hasta donde yo sé, llegó en 1917 con otro erudito alemán, Martin Grabmann, quien hizo notar ya, en forma específica, que el pensamiento desarrollado en Salamanca por los discípulos de Francisco de Vitoria había constituido una verdadera escuela, de la que habían aprendido teólogos de diferentes órdenes religiosas, y no solamente los dominicos, y que sus ideas e indagaciones filosóficas llegaban, dentro de una unidad coherente de pensamiento, hasta Francisco Suárez. En ese año de 1917, en un ensayo dedicado precisamente a Suárez en ocasión de su tricentenario luctuoso, el profesor Grabmann explicó lo siguiente: «*No únicamente a los teólogos dominicos se extendió esta regeneración de la Escolástica que emanó de Vitoria, sino que también miembros de otras órdenes aprendieron en esta Escuela. El agustino Luis de León es un alumno de Melchor Cano. También los teólogos de la Compañía de Jesús, la cual intervino poderosamente en los movimientos científicos, absorbieron estas inspiraciones e influencias de la Escuela de Salamanca, y las aprovecharon en sus recién fundados centros de estudios, particularmente en Coímbra, y las perfeccionaron*».³ En 1927, el francés André Sayous analizó por primera vez la relación de los pensadores salmantinos con los reinos españoles ultramarinos, y al estudiar sus teorías económicas, consideró que los hispanos habían hecho aportaciones particularmente valiosas precisamente porque esta relación transatlántica les había permitido observar de cerca fenómenos comerciales que sólo se pueden dar en un comercio a escala global, aventajando en esto a otros europeos. Aquí, sin usar la terminología de la «Escuela de Salamanca» ni hablar de los escolásticos españoles en términos particularmente salmantinos, Sayous de cualquier modo considera sin ninguna duda que en España había existido una escuela de pensamiento claramente distinguible⁴.

En general se puede decir que la Escuela de Salamanca, como un concepto verdaderamente historiográfico, nació realmente bastante tiempo después de que varios de sus integrantes más celebrados —notablemente, Francisco de

³ «*Nicht bloß auf Dominikanertheologen hat sich diese von Vitoria ausgehende Regeneration der Scholastik erstreckt, auch Angehörige anderer Orden haben in dieser Schule gelernt. Der Augustiner, Luis von Leon, ist ein Schüler von Melchor Cano. Auch Theologen der in die wissenschaftlichen Bewegungen mächtig eingreifenden Gesellschaft Jesu haben in Spanien teils unmittelbar, teils mittelbar diese Anregungen und Einwirkungen der Schule von Salamanca in sich aufgenommen und in ihren neugegründeten Studienzentren, besonders zu Coimbra, verwertet und weitergebildet*». Este texto se encuentra en «*Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung*», en P. Franz Suarez, S.J., *Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25 Sept. 1917)*, de Martin Grabmann, Innsbruck, 1917, p. 29. (*Las Disputationes Metaphysicae de Francisco Suárez, S.J., Hojas conmemorativas en ocasión de su tricentésimo aniversario luctuoso (25 Sept. 1917)*, de Martin Grabmann, Innsbruck, 1917, p. 29). Este texto ha sido citado tanto por Wilhelm Weber como por Marjorie Grice-Hutchinson para documentar los orígenes del concepto de «Escuela de Salamanca».

⁴ *Les changes de l'Espagne sur l'Amerique au XVIème siècle*, en *Revue d'Economie Politique*, André Sayous, 1927.

Vitoria— hubiesen alcanzado ya un gran reconocimiento individual; al menos desde el tipo de reconocimiento académico que viene con los estudios de los eruditos, como es el caso del rescate de pensadores españoles de épocas pasadas emprendido a fines del siglo XIX por Marcelino Menéndez Pelayo. Por su parte, la Escuela, como tal, no se consolidó con ese nombre sino hasta el año 1930, cuando fueron publicados los trabajos de algunos historiadores de la teología que, llevando a su conclusión lógica las relaciones académicas que existían entre los teólogos salmantinos, la universidad y una línea clara de pensamiento, comenzaron ya a hablar de la «Escuela de Salamanca» como una institución intelectual con carácter propio, siguiendo en esto al precursor Grabmann. Así, en ese año de 1930 aparecieron sucesivamente, en España, el ensayo de Vicente Beltrán de Heredia *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*⁵, y en Alemania, los de Friedrich Stegmüller, *Sobre la historia de los escritos de la Escuela Salmanticense*⁶, y de Franz Pelster, *Sobre la historia de la Escuela de Salamanca*⁷, todos ellos estableciendo conceptualmente la idea de una Escuela. A partir de entonces, a lo largo de los años 30, y sobre todo, a partir del fin de la Guerra Civil, la noción de una Escuela de Salamanca, como una agrupación teológica-humanista activa y presente históricamente a lo largo del Renacimiento y el Barroco en España, quedó firmemente establecida internacionalmente. Sin embargo, no se le vio en la misma manera en todas partes: en general, los alemanes siempre vieron en ella fundamentalmente a una escuela teológica, dedicada a hacer teología y filosofía escolástica, y en los años de Suárez, metafísica; para los historiadores estadounidenses y británicos, lo más notable de los salmantinos era su contribución al pensamiento económico; y en España, en cambio, lo que se resaltaba era el aspecto jurídico de las doctrinas salmantinas, llegando incluso a presentar a Francisco de Vitoria y a sus discípulos más como expertos juristas poniendo las bases para el Derecho moderno, que como teólogos ocupados en cuestiones teológicas y filosóficas. Estas diferencias en la interpretación histórica de la Escuela han llevado, recientemente, a empezar incluso a hacer uso del plural, para hablar no ya de *una* Escuela, sino de las Escuelas de Salamanca.

Aquí cabe una mención aparte del camino que han tomado los estudios historiográficos de los historiadores de la Economía, sobre todo a partir de los años cincuenta, al desarrollar en forma paralela la noción de una Escuela de Salamanca dedicada a la teoría y la reflexión económicas. Aunque varios de los

⁵ *Los manuscritos de la Escuela Salmantina*, de Vicente Beltrán de Heredia, en «Ciencia Tomista», 42, 1930.

⁶ *Zur Literaturgeschichte der Salmantizenser Schule*, de Friedrich Stegmüller, en «Theologische Revue», 29, 1930.

⁷ *Zur Geschichte der Schule von Salamanca*, de Franz Pelster, en «Gregorianum», 12, 1931.

grandes nombres son los mismos, como sucede con Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Martín de Azpilcueta, todos ellos grandes teólogos salmantinos que se ocuparon también de asuntos económicos, de la misma forma en que se habían ocupado igualmente de temas morales, jurídicos o filosóficos, además de los puramente teológicos, otros doctores, verdaderamente fundamentales en los estudios económicos, como Melchor de Soria o Juan de Mariana, tienen una relación prácticamente nula con la Escuela de Salamanca, aparte del hecho de haber tenido algunos maestros salmantinos. Pero, sin haber ellos mismos estudiado en la Universidad de Salamanca o haber dado clases en ella, resulta muy difícil incluirlos como miembros de la Escuela, aparte de sus indudables méritos como pensadores. Alguno más, como Luis de Molina, aunque estudió efectivamente en Salamanca, también lo hizo en Alcalá y en Coímbra, por lo que resulta un tanto arbitrario incluirlo específicamente dentro de la Escuela de Salamanca. Esto, sin embargo, no representa ningún problema para los historiadores económicos, que pueden hablar perfectamente de una Escuela Económica de los doctores escolásticos españoles, a partir de la coincidencia de época, lugares e intereses comunes entre todos ellos, sin preocuparse por la falta de filiación salmantina de algunos de sus representantes más conspicuos. Aquí, claramente hay una falta de coincidencia entre los intereses de los historiadores de una disciplina particular, como es el pensamiento económico, a quienes no importa si los pensadores que estudian eran salmantinos o no, y los intereses de los historiadores de una escuela de pensamiento filosófico o teológico, como es la Escuela de Salamanca, a quienes no importa si los teólogos salmantinos que estudian eran además economistas, y mucho menos les importa si además había otros economistas que no fueran salmantinos. Una gran excepción a esta regla, sin embargo, la estableció Marjorie Grice-Hutchinson, historiadora británica de la economía, especialista en el pensamiento económico de los doctores de la Escolástica española, y al mismo tiempo, una de las personas que mayor empeño tuvo en defender el concepto de «Escuela de Salamanca» como el nombre más apropiado para designar historiográficamente al conjunto de pensadores que en los siglos XVI y XVII siguieron las enseñanzas de Francisco de Vitoria, sin importar su procedencia ni su relación con una orden religiosa particular o con una cátedra concreta en la universidad. Su obra clásica, *La Escuela de Salamanca*⁸, publicada en 1952, hizo mucho por fortalecer historiográficamente el concepto de una Escuela de Salamanca en términos más amplios y flexibles.

⁸ *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, de Marjorie Grice-Hutchinson, Oxford, 1952.

Por otra parte, la especialización y mayor rigor en los estudios historiográficos, la revisión minuciosa de la evidencia documental, y las mismas exigencias de la metodología que han caracterizado las investigaciones de los últimos cincuenta años, han llevado a algunos especialistas en la Escuela de Salamanca precisamente en la dirección opuesta, a ser cada vez más exigentes y restrictivos al momento de ofrecer una definición de lo que fue, realmente, la Escuela, y del criterio para determinar quién perteneció a ella y quién no. Esto es particularmente cierto por parte de los historiadores teológicos, preocupados por mantener un criterio específicamente centrado en el estudio de la teología, y no, en cambio, de las cuestiones filosóficas y humanistas por las que también se distinguió históricamente la Escuela de Salamanca. Así, partiendo del hecho indiscutible de que es posible advertir un cambio evidente en la forma de enseñar la teología en la Universidad de Salamanca a partir del momento en que Francisco de Vitoria llegó a Salamanca para ocupar la Cátedra de Prima de Teología, en 1526, y decidió substituir el que hasta ese entonces había sido el libro que fundamentaba la enseñanza teológica en Salamanca en forma obligatoria, el *Libro de Sentencias* de Pedro Lombardo⁹, por la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (lo cual implicaba un cambio de primer orden también en la doctrina, pues eso significaba aceptar la división tomista de la teología), algunos historiadores teológicos particularmente preocupados por este cambio doctrinal, han insistido en fechar a partir de este hecho el inicio oficial de la Escuela de Salamanca como una realidad histórica, con lo cual, tendríamos entonces que no había una Escuela de Salamanca, conceptualmente hablando, en el siglo XV, y ni siquiera en las primeras décadas del XVI, sino hasta el momento en que Francisco de Vitoria se hizo cargo en la universidad de las clases de teología. Con todo lo importante que este hecho particular pueda resultar para el criterio de la historiografía teológica que siguen varios importantes historiadores contemporáneos especializados en la teología de la Escuela de Salamanca (José Barrientos o Juan Belda Plans, por ejemplo), es indudable que también hay otros hechos históricos de importancia fundamental anteriores a éste que son lo suficientemente significativos como para marcar un criterio cronológico que sirva de base para entender a la Escuela, en otros planos aparte del teológico. Por ejemplo, desde una perspectiva *humanista*, que es la que me interesa a mí, resulta injustificable ignorar la aportación de los humanistas del siglo XV, vinculados a la Universidad de Salamanca, como Alonso de Cartagena, Antonio de Nebrija o

⁹ El *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo figuraba como texto obligatorio de teología en Salamanca desde las Constituciones otorgadas a la universidad por el Papa Martín V en 1422.

Hernán Núñez de Toledo, simplemente porque no pertenecieron al grupo de los teólogos o porque fueron anteriores a la llegada de Francisco de Vitoria a la universidad. De la misma manera, tampoco es posible dejar de lado el papel que jugaron salmantinos ilustres en acontecimientos del siglo XV tan significativos como el descubrimiento de América, o la unificación de España, o el surgimiento del Humanismo, con su conciencia de ruptura frente a las limitaciones conceptuales medievales y su recuperación de la sensibilidad ante los clásicos greco-romanos. A este período y a este grupo de pensadores salmantinos se le ha llamado, en años recientes, la *primera* Escuela de Salamanca, para asegurar tanto sus características propias en un sentido historiográfico, como su relación con el conjunto del pensamiento salmantino renacentista.

Por otra parte, tampoco hay un consenso uniforme sobre el punto final para la escuela de Salamanca, y por consiguiente, hasta qué fecha se puede seguir hablando de la existencia de un pensamiento propio salmantino. Todos los historiadores están de acuerdo, de entrada, en que la Escuela ya había entrado en decadencia mucho tiempo antes de desaparecer efectivamente, pero mientras que algunos consideran que esa desaparición final llegó a mediados del siglo XIX con el Real Decreto que impuso en 1852 la total separación entre Iglesia y Estado, ordenando así la desaparición de las cátedras de Teología y Derecho Canónico de todas las universidades de España (medida que se cumplió efectivamente en Salamanca en 1858), otros piensan que ya había desaparecido desde un siglo y medio antes, y que el capítulo final de la Escuela de Salamanca fue la publicación de los *Salmanticenses*, la última gran obra española de teología tomista, escrita entre los últimos años del siglo XVII y los primeros del XVIII, y el último intento también por mantener la ortodoxia del tomismo libre de la influencia metafísica de Suárez y otros jesuitas salmantinos posteriores, y que después de esta obra, ya no se puede considerar la vigencia real de una Escuela salmantina. Y hay quien piensa, incluso, que el verdadero fin de la Escuela de Salamanca llegó todavía antes, con los cambios que impuso la intolerante política contra-reformista del Concilio de Trento y el regreso de su enseñanza teológica a la ortodoxia tomista y al estilo escolástico tradicional, que tuvieron como resultado un endurecimiento general de la visión de los doctores salmantinos ante el mundo, e inevitablemente, la pérdida de la imaginación creativa y el impulso vital que habían caracterizado al discurso intelectual salmantino durante la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI. Sobre esto, aunque aquí también es correcta la interpretación de los hechos históricos fundamentales, de nuevo surge el problema de que esta

perspectiva reduce a la Escuela de Salamanca sólo a su Facultad de Teología y a las enseñanzas tomistas de los dominicos, dejando pasar de largo el hecho de que el pensamiento filosófico de los jesuitas salmantinos floreció, con la metafísica de Francisco Suárez, durante muchos años después de que los dominicos y el tomismo hubieron perdido su protagonismo y la capacidad innovadora que les había caracterizado en los tiempos de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano. Y, por supuesto, esta interpretación también ignora las aportaciones que otros pensadores salmantinos hicieron en el campo de la economía en forma consistente durante todo el siglo XVII, cuando la teología ya había dejado atrás sus mejores épocas en Salamanca. Así, de los tres siglos que habíamos definido antes como propios del marco histórico en que se desarrolló el pensamiento de la Escuela de Salamanca, los siglos XV, XVI y XVII, tenemos ahora que hay interpretaciones recientes tan rigurosamente centradas en la continuidad de la enseñanza académica en su Facultad de Teología, que pretenden reducir este marco de referencia a solamente el siglo XVI, y de éste, sólo al periodo de treinta y cuatro años que van de la llegada a Salamanca de Francisco de Vitoria en 1526 hasta la muerte de sus discípulos más famosos, Soto y Cano, en 1560.

De hecho, pensando en la evolución que ha tenido en las últimas décadas el discurso historiográfico sobre la Escuela de Salamanca, se puede advertir fácilmente una tendencia reduccionista del concepto que define el campo de estudio en la medida en que la metodología se vuelve más rigurosa: mientras más archivos y documentos se revisan y más claras parecen las relaciones que confirman las fuertes relaciones entre profesores, alumnos y colegas dentro de la Facultad de Teología de Salamanca y las influencias de unos sobre otros, más se quiere reducir el concepto de «Escuela de Salamanca» para limitarlo sólo a este grupo y a esta Facultad; mientras más se hace evidente, desde los propios archivos y documentos estudiados, el control que tuvo la Orden de Predicadores sobre la Facultad de Teología, más se impone historiográficamente la noción de que el concepto de «Escuela de Salamanca» sólo debe incluir a los profesores dominicos; y mientras más evidente es que los dominicos impusieron el canon tomista en la Facultad y exigieron una «pureza» académica limitando la enseñanza teológica a la visión de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, excluyendo a todas las otras escuelas teológicas y filosóficas, más se insiste en que «Escuela de Salamanca» y tomismo deben ser vistos casi como sinónimos, dejando fuera deliberadamente al nominalismo, al escotismo y la metafísica suareciana, escuelas todas que también florecieron en Salamanca. Así, tenemos la situación, más bien paradójica, de que en la medida en que el

método y la investigación se vuelven más rigurosos y serios, nuestro concepto de la Escuela de Salamanca se vuelve más estrecho, rígido y excluyente, dejando fuera verdaderos tesoros simplemente por no poder ajustarlos a unas reglas historiográficas cada vez más limitantes. O, al menos, esto sucede en la medida en que se acepta seguir las reglas que quieren imponer los historiadores más interesados en orientar las investigaciones sobre la Escuela de Salamanca dentro de su propio ámbito de intereses, como suele suceder en especial con los historiadores teológicos vinculados con una orden religiosa o con un grupo de estudios teológicos en una universidad católica. (Aquí, resulta muy razonable suponer, por ejemplo, que el enorme protagonismo que tienen dominicos y jesuitas en los estudios salmantinos se debe, en parte, a que éstas fueron realmente las órdenes religiosas más importantes y con mayor presencia en la Universidad de Salamanca, pero también, al menos en parte, a que la mayor parte de los historiadores teológicos que han estudiado este tema provienen de las escuelas y colegios de estas dos órdenes, y que si hubiese habido un mayor número de historiadores teológicos agustinos o benedictinos, también tendríamos un mayor y mejor conocimiento de las aportaciones históricas de los pensadores agustinos y benedictinos, y éstos formarían una parte más visible de nuestro entendimiento histórico sobre la Escuela de Salamanca).

Así, en años recientes se ha llegado al extremo de que algunos de los historiadores teológicos más influyentes en la actualidad (Barrientos, Belda Plans) hayan fijado como una obligatoria condición historiográfica para aceptar que un pensador salmantino renacentista pertenece realmente a la Escuela de Salamanca el que éste haya sido un tomista dominico que dictaba cátedra sobre la *Suma Teológica* en la Cátedra de Prima o en la Cátedra de Vísperas de la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca en los años siguientes a la llegada a la universidad de Francisco de Vitoria. ¡Más preciso, y más radical que esto, es ya imposible para ningún criterio de definición sobre la Escuela! De acuerdo al criterio más riguroso para definir quién pertenece y quién no a la Escuela de Salamanca tenemos ahora, entonces, la exigencia de que se cumplan las siguientes cuatro condiciones básicas: a) haber estado directamente integrado como profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca; b) haber sido discípulo de Francisco de Vitoria en forma directa, si se habla de la generación de teólogos que va de 1526 a 1560, o en forma indirecta, al haber estudiado con los anteriores, si se habla de la generación posterior a 1560; c) haber sido aristotélico-tomista, y haber trabajado teológicamente sobre la *Suma Teológica* de Santo Tomás; y d) haber seguido el método dialéctico propio de la Escolástica. Sobre estos criterios rígidos, algunos

historiadores, como Juan Belda Plans, incluso han elaborado listas cerradas, que pretenden ser *definitivas*, nombrando a cada uno de los veinticinco o veintiséis teólogos que, según él, formaron la Escuela de Salamanca. No deja de resultar sorprendente que un concepto historiográfico que fue inventado tan recientemente, en unas pocas décadas haya pasado de ser apenas la afirmación de que existió realmente una suficiente cohesión entre los sabios salmantinos del Renacimiento como para poder considerarlos en su conjunto como una «Escuela», a la plena constitución de un club académico tan exclusivo como el que ahora se nos presenta.

Por supuesto, el uso de estos criterios rígidos y cerrados facilita bastante la labor de los historiadores centrados en el estudio teológico de la Escuela de Salamanca, pero al mismo tiempo obstaculiza innecesariamente el trabajo de los historiadores interesados en otros aspectos del pensamiento salmantino, aparte de lo esencialmente teológico, que surgieron en este periodo. Además, crea algunas situaciones que bien podríamos calificar, al menos, de paradójicas; por ejemplo, uno de los humanistas salmantinos más célebres y reconocidos de esta época es sin duda el filólogo, teólogo y poeta agustino Fray Luis de León, quien en la Facultad de Teología fue directamente alumno de Francisco de Vitoria, pero quien también fue, como es muy sabido, procesado por la Inquisición por sus traducciones y exégesis bíblicas, como resultado de la presión ejercida por los dominicos dentro del marco general de las luchas internas por el poder en Salamanca, con lo cual tendríamos, de acuerdo a los criterios mencionados antes, las mismas posibilidades de incluir o de dejar fuera de la lista a Fray Luis, quien puede ser presentado con la misma facilidad como un miembro destacado de la Escuela de Salamanca, o como su víctima más famosa. Otro tanto sucede con Juan Ginés de Sepúlveda, sin duda uno de los mayores humanistas seculares en la España del Renacimiento, y quien si bien nunca tuvo una relación cordial con los salmantinos, sí tuvo en cambio aprecio por algunas de sus enseñanzas (particularmente los postulados de Francisco de Vitoria sobre la cuestión americana) en materia de los derechos entre pueblos y las condiciones para establecer un trato justo y una educación moral para los indios americanos recién descubiertos, pero que, al insistir Sepúlveda también en justificar las acciones militares como un legítimo recurso de fuerza contra los indios hostiles que no aceptaran la tutela española pacíficamente, se ganó el odio feroz del dominico y protector de indios Fray Bartolomé de las Casas, y con ello, la censura implacable que contra él ejercieron los dominicos de Salamanca y Alcalá, dando como un paradójico resultado de esta confrontación con Las Casas y los teólogos salmantinos el que un libro que es en muchos

sentidos un genuino heredero de algunas de las preocupaciones y planteamientos religiosos y filosóficos, y sobre todo, humanistas, de Francisco de Vitoria, como es el *Democrates Alter* de Sepúlveda, terminara siendo censurado y perseguido (de hecho, prohibido en España por los siguientes tres siglos y medio) por los mismos herederos de Vitoria, como Melchor Cano. O, en el ejemplo más paradójico de todos, tendríamos que cuestionarnos sobre la naturaleza fundamental de la Escuela de Salamanca, que, después de todo, representó una de las cumbres de la filosofía escolástica y del pensamiento humanista, si consideramos por un momento que el Humanismo nació con toda claridad como una reacción decidida en contra de la Escolástica. Aquí, como se verá más adelante, es en donde caen por su propio peso las definiciones más reduccionistas sobre la Escuela de Salamanca, cuando pretenden reducir y estrechar el concepto detrás de la realidad histórica de su pensamiento, hasta un punto en el que ya no pueden sostenerse las contradicciones que surgen inevitablemente dentro de los límites de la definición.

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

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

En realidad, el reduccionismo que ha surgido en años recientes en algunas interpretaciones demasiado rígidas que buscan limitar el concepto de «Escuela de Salamanca» tan sólo a su aspecto teológico-académico, tiene una razón clara detrás de su objetivo, que no es otra que la de evitar la dispersión temática en los estudios salmantinos, o, incluso, la inapropiada utilización de este término en relación con autores, obras o temas que en realidad quedan muy lejos de la realidad histórica de aquello que legítimamente podemos relacionar con la Escuela de Salamanca. Sin embargo, como acabo de hacer notar unas líneas atrás, esa realidad histórica en la cual surgió el pensamiento salmantino fue siempre muy compleja y diversa, y mientras más estrecho o limitado sea el criterio técnico que usemos para intentar definir las características con las que queremos representar esa realidad, más difícil será que lo logremos en forma adecuada y fidedigna a sus propias y verdaderas características. En todo caso, me parece a mí que resulta mucho más improbable suponer que se pueda abaratar el concepto de «Escuela de Salamanca» por el hecho de que en algunos escritos se le utilice con demasiada laxitud, para hacer referencia de manera superficial a conceptos sólo vagamente relacionados con la Escuela, a suponer que si la idea detrás del concepto es demasiado cerrada o limitada, necesariamente se dejará fuera a todo tipo de interesantes relaciones y perspectivas que unen al pensamiento salmantino con otras cuestiones que

nosotros consideramos importantes, ya sea en su dimensión histórica, o ya sea en su relación con los problemas e intereses de nuestra propia época.

Algunos historiadores ya han hecho notar en otras ocasiones lo impropio de querer reducir la idea que sustenta al concepto de «Escuela de Salamanca» a meramente la pertenencia a la Facultad de Teología, a la orden de los dominicos y a la línea tomista de la Escolástica. El historiador teológico Miguel Anxo Pena González, por ejemplo, criticando la interpretación reduccionista de Belda Plans, prefiere hablar de «pensamiento católico hispánico» antes que de «Escuela de Salamanca»¹⁰, subordinando el legado concreto de la Escuela al ámbito general del catolicismo, para no limitar la extensión de dicho pensamiento a los confines geográficos de la ciudad de Salamanca, aún reconociendo su origen en la universidad salmantina, y así no ignorar terminológicamente ni la extensión que tuvo la influencia de este pensamiento, que llegó a todos los rincones del orbe católico a ambas orillas del Atlántico, ni el hecho fundamental de que la misma razón de ser de este discurso intelectual fue el sustento y apoyo que tuvo en innumerables instituciones (la universidad misma, la corona, el papado, las órdenes religiosas, etc.) invariablemente católicas. Desde luego, Pena González tiene razón en la observación que quiere resaltar con su planteamiento, pero también genera un punto débil en nuestro entendimiento histórico del pensamiento filosófico concreto desarrollado por los sabios salmantinos, y que sería, justamente, el perder de vista cualquier particularidad atribuible a las características propias de los hombres y de sus circunstancias concretas, en el marco de su estudio y su vida en la universidad, con todo lo que de particular podamos encontrar en ello.

Es decir, si resulta evidente que limitar excesivamente el concepto de «Escuela de Salamanca» a solamente el espacio académico de su universidad, o específicamente de su Facultad de Teología, lleva a perder la visión general de la influencia, la importancia y las ramificaciones que alcanzaron internacionalmente sus creaciones intelectuales, o de la complejidad de la red de relaciones institucionales de las que Salamanca era el eje principal, no resulta menos cierto que el desvincular terminológicamente a los pensadores salmantinos de su universidad y su ciudad para simplemente asimilarlos dentro de la gran corriente general del «pensamiento católico hispánico» lleva necesariamente a perder, o al menos a minimizar, la relación contextual con las

¹⁰ En *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Miguel Anxo Pena González, BAC, Madrid, 2009, p.496, y también en *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Miguel Anxo Pena González, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008, p.65.

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

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

Así pues, es necesario definir ahora en qué consisten exactamente esos

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

III

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

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

En cambio, el tener *humanitas* es algo mucho más restringido, reservado tan sólo a quienes se han esforzado por alcanzarla. La *humanitas* es aquello que

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

Estas ideas, y los términos que las expresaban, fueron fundamentales en el pensamiento filosófico y moral de la Antigüedad, pero como tantas otras ideas y conocimientos clásicos, se perdieron por completo después de la caída de Roma, y no quedó ningún rastro de ellas durante la mayor parte de la Edad Media. El Renacimiento se inició, precisamente, con la recuperación de estos conceptos y de los valores detrás de ellos. Los primeros renacentistas que retomaron la antigua idea de la *humanitas* eran muy conscientes de su carácter clásico y de su gran ausencia en los siglos que les habían precedido a ellos, por lo que modelaron su propia idea de los valores expresados en el concepto de *humanitas* a partir de los textos de los filósofos y pensadores morales clásicos, como Cicerón y Séneca, pero además agregándole el propio gusto e inclinación por valorar estos escritos antiguos, por lo que el concepto renacentista de la *humanitas* dio lugar, a principios del siglo XV, al empleo de la expresión *studia humanitatis* para designar al estudio de estos valores clásicos en los textos de los antiguos, así como a la designación *humanistae* como un nombre que empezaron a usar, al referirse a sí mismos, los sabios interesados en estudiar y

promover la *humanitas*; así, los primeros *humanistas* modernos no sólo entendían con este concepto su amor por los valores de la Antigüedad clásica relacionados con la capacidad de enseñar, desarrollar y aprender la *humanitas* por medio de la educación cultural y espiritual, sino también el amor por la Antigüedad en sí misma, y por su estudio a través de sus autores más representativos. Además, el Renacimiento también creó otro concepto inspirado en estos antiguos valores morales, el de *Humanidad*, como una abstracción que representa, más que el conjunto universal de todos los seres humanos, la universalidad de su igualdad esencial bajo una misma naturaleza humana, y la idea de la *equidad* de sus derechos, bajo la convicción de que todo ser humano tiene una dignidad natural. Sobre esta última noción, ya se verá más adelante el papel central que jugó la Escuela de Salamanca en desarrollar estas ideas, y en qué punto se apoyan, y en cual son contrarias, a la noción fundamental de la *humanitas*.

El término *Humanismo*, por otro lado, es mucho más reciente, y como tal, no fue usado jamás en la Antigüedad o siquiera en el Renacimiento. Apareció hasta principios del siglo XIX en Alemania, acuñado en 1808 por el filósofo y pedagogo Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), en el contexto de la discusión que se vivía en ese tiempo en el medio académico alemán sobre la importancia que se le debería dar al estudio de los clásicos desde la adolescencia¹¹; Niethammer usó el término para referirse al movimiento pedagógico y cultural que buscaba, mediante la enseñanza de las humanidades (y aquí se puede entender «humanidades» en una forma prácticamente equivalente a los *studia humanitatis* del Renacimiento, pues estas humanidades abarcaban la filosofía, la historia, la filología, la gramática, la retórica y la poesía), el cultivo de las mejores facultades del espíritu humano. Medio siglo después de que Niethammer acuñara este término, otros dos escritores germánicos, el alemán Georg Voigt, con *El Resurgimiento de la Antigüedad Clásica en el primer siglo del Humanismo* (1859), y sobre todo, el suizo Jacob Burckhardt con *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), relacionaron definitivamente el término «Humanismo» con otro término afín, el de «Renacimiento», y a ambos con la cultura italiana de los siglos XV y XVI. A partir de este momento, el Renacimiento quedó establecido firmemente como una categoría, o período, de los estudios historiográficos, y también como una época particular de la historia fácilmente reconocible para la imaginación popular, y a su vez, el

¹¹ *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, de Friedrich Immanuel Niethammer, 1808.

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

Podríamos comenzar un análisis de la interpretación histórica del Humanismo español separando tres cuestiones básicas para revisar el papel que cada una de ellas ha jugado en nuestra propia versión hispánica de un pensamiento renacentista y humanista. Así, primero habrá que ver las características específicas que el espíritu humanista tomó en España, especialmente en relación con su convivencia con la Escolástica, que era la forma fundamental que la filosofía había adoptado en esa época, y contra la cual se opuso, en buena medida, el Humanismo; en segundo lugar, habrá que tenerse en cuenta que el mismo Humanismo no fue siempre igual, ni siquiera en Italia, y que generó al menos dos corrientes claramente diferenciadas, una primera línea ética-retórica de tendencias muy pragmáticas, centrada en el lenguaje, y otra posterior, mística-esencialista, de corte platónico y centrada en la mistificación de la naturaleza humana, y la relación de cada una de ellas con el caso español; y en tercer lugar, habrá que explicar el nacimiento del concepto mismo de «Renacimiento» como una oposición radical entre la Edad Media y la Modernidad, y el papel que cada una de estas etiquetas juega en nuestra interpretación del pasado al pensar en un país como España. Comencemos, pues, por observar detalladamente al espíritu humanista del siglo XV, y su juicio sobre el método escolástico.

El Humanismo, como ha quedado entendido desde la propia tradición humanista, es entonces un modelo cultural, filosófico y artístico que hizo suya la antigua idea clásica de la *humanitas*, como una meta de educación cultural y moral a la que debería aspirar toda persona preocupada por su propio perfeccionamiento individual, así como por la relación con su sociedad y con el bien común de sus ciudadanos; además, estos valores educativos y morales se

identificaron desde el primer momento con el modelo greco-latino de los sabios, filósofos y pensadores morales de la Antigüedad clásica, con lo que el estudio de los textos clásicos, y en general, la admiración por la civilización greco-romana y sus valores, quedaron incorporados desde el primer momento a la idea general de un pensamiento *humanista* (en las universidades italianas de mediados del siglo XV, cuando comenzó a usarse por primera vez el término *umanista* —muy anterior, como puede verse, al término «Humanismo»—, esta palabra hacía referencia a los profesores que enseñaban las *Humanae litterae*, es decir, los textos de la Antigüedad clásica, o en general, a cualquiera, dentro de la universidad o fuera de ella, que se dedicara a los *studia humanitatis*). Así, los humanistas del siglo XV recuperaron la expresión original de Cicerón sobre los *studia humanitatis* para referirse a la educación que mejora moralmente al hombre, pero dirigiendo esta educación moral precisamente a través del estudio de los antiguos textos de Cicerón, Séneca, Virgilio, Quintiliano, Aristóteles, y otros filósofos y pensadores, a quienes se les atribuía la capacidad de elevar el espíritu y el intelecto de sus lectores a través de sus ideas filosóficas y enseñanzas morales. El Humanismo, por su parte, terminó por constituirse en un movimiento cultural en una época muy posterior, y nunca bajo las mismas premisas ni siguiendo al pie de la letra las mismas ideas, pero manteniendo, eso sí, la idea general de tener como guía al pensamiento clásico (la *paideia*, la *humanitas*), con un fin tanto espiritual como pragmático que buscaba poner al hombre en el centro mismo de toda reflexión moral, con el objetivo de *conocer* realmente el mundo humano, en sus propios términos y valores (y no meramente como una criatura de Dios obligada a cumplir ciegamente con los mandatos divinos, derivando todo su posible valor de alcanzar ese cumplimiento), para hacer de cada hombre individual una mejor persona, y en su relación con sus semejantes, un mejor ciudadano.

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

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

¿Cómo era la Escolástica a mediados del siglo XV, cuando surgió el primer Humanismo renacentista? Pues, era un pensamiento formal, sistemático, abstracto, que sin duda podemos considerar como la cumbre del racionalismo medieval, y que desde sus inicios, en los siglos XII y XIII, los siglos asociados por excelencia a las grandes Escuelas, se había propuesto como meta alcanzar un conocimiento universal, definitivo, racional, dirigido teológicamente, para comprender la verdad divina, en términos absolutos, del orden natural del mundo; por consiguiente, era un sistema apriorístico, ahistórico, y completamente desvinculado de la experiencia humana de lo concreto. Su adquisición de conocimientos se basaba en la corrección lógica de sus proposiciones argumentales, en el estudio sistemático de los textos antiguos *en forma acrítica*, y en el recurso constante de apelación a las figuras de autoridad, produciendo así una acumulación de datos con carácter cuantitativo, en donde la innovación intelectual y la adecuación a las circunstancias reales de su época resultaban poco menos que imposibles. Ya desde aquí, desde luego, se puede ver con toda claridad la diferencia, y de hecho, la confrontación, con las ideas y valores de los humanistas, que juzgaban todo conocimiento bajo un criterio cualitativo, y cuyo método estaba basado en el discurso retórico, es decir, en el convencimiento emocional, con intenciones morales, sobre circunstancias concretas, centrado en la experiencia real del hombre en el mundo, con la meta evidente de *formar* mejores personas. La diferencia entre estas dos visiones, hasta este punto, es muy clara al comparar la forma y las metas del sistema escolástico con los nuevos valores humanistas que estaban apareciendo en el siglo XV, pero todavía hay más.

Para los humanistas, el método escolástico había producido un discurso insoportable en su aridez, en su pesadez general, y en su estilo abstruso,

impersonal y artificial, lleno de tecnicismos muy difíciles de comprender, de repeticiones innecesarias e interminables, y de una acumulación de datos que realmente no significaban nada. Desde luego, los escolásticos estaban convencidos del gran valor de sus conocimientos, de sus métodos y de la forma de presentar argumentalmente sus ideas; pero no es ninguna de estas cosas lo que fue cuestionado por los primeros humanistas (al menos, no en un primer momento), sino el *estilo* propio del discurso escolástico. La Escolástica, después de todo, fue un movimiento teológico y filosófico intensamente racionalista, y como ha ocurrido siempre con todos los racionalismos de la historia, sus practicantes no estaban interesados en absoluto en las cuestiones de estilo, ni en la belleza o elegancia del discurso, ni en ninguna consideración de tipo estético como posible criterio de valoración de sus escritos; de hecho, los escolásticos, fieles a su espíritu racionalista, despreciaban por completo todas estas consideraciones, a las que tomaban por vanas, superficiales, y definitivamente prescindibles. El resultado fue, previsiblemente, el mismo que suelen obtener todos los discursos del intelectualismo racionalista extremo cuando se desentienden de todo criterio estético: un lenguaje atroz, ilegible, confuso, que no sólo no logra convencer al lector de la validez de sus ideas, sino que ni siquiera logra comunicar éstas de forma coherente o entendible para nadie que no sea un verdadero iniciado en esta jerga (y a veces, ni siquiera los mismos iniciados podían estar realmente seguros de lo que pretendía explicar el autor de cada escrito).

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

las que se abstuvo Porfirio, por citar a un discípulo de Platón y Aristóteles. Éstos no trataron nada fuera del lugar y el tiempo oportunos, ni explicaron afanosamente ninguna cuestión que abrumase la inteligencia de los jóvenes y no les fuese útil. En cambio, nuestros teólogos discutieron con larguísimos discursos en lugares inoportunos de esas materias, que ni los jóvenes pueden asimilar, ni los mayores pueden soportar. ¿Quién puede soportar aquellas disputas sobre los universales, sobre la analogía de los nombres, del «primo cognito», del principio de individuación —así lo llaman—, sobre todo la distinción entre la cantidad y la «res quanta», de lo máximo y lo mínimo, de lo infinito, de «intensione et remissione», de «proportionibus et gradibus», y de otras mil cosas por el estilo?, las cuales incluso yo mismo, que no tengo un ingenio demasiado torpe, y a pesar de que he dedicado no poco tiempo y esfuerzo en entenderlas, no era capaz de representarlas en mi mente. Me avergonzaría decir que no las entiendo si los mismos que trataron estas cuestiones las comprendiesen»¹². Esta elocuente descripción de Melchor Cano (él mismo un escolástico, pero con un claro y moderno espíritu humanista) hace notar, además del obvio problema del lenguaje árido y confuso, con todos los descabros pedagógicos que ello conllevaba, otro problema fundamental de la Escolástica, que los humanistas denunciaron una y otra vez: su completa separación de los problemas reales de la gente, en un sentido pragmático y humano, para centrarse en cambio en la discusión de falsos problemas, de cuestiones abstractas completamente artificiales e inútiles, que no podían ofrecer ningún interés a los estudiantes ni a los maestros, sencillamente porque no se conectaban con nada que tuviera que ver con la vida concreta de los hombres y sus circunstancias.

Esta enorme separación en la perspectiva con la que el Humanismo vio al pensamiento y lenguaje de los escolásticos (que es lo mismo que decir, a la erudición medieval) no sólo cuenta como una confrontación de estilos discursivos o de actitudes concretas hacia la enseñanza y la pedagogía, sino que es algo todavía mucho más grande y decisivo: es, finalmente, el paso inicial que llevó a la ruptura renacentista con la época inmediatamente anterior a la propia, es decir, aquella que comenzó a llamar «Edad Media», y por lo tanto, es también el primer paso hacia la Modernidad. El rechazo que los primeros humanistas comenzaron a sentir y proclamar contra el pensamiento y el discurso de su propia época corrió al parejo del interés, y en muy poco tiempo, la franca admiración, que comenzaron a sentir por las *humanae litterae*, es decir, por los textos de los antiguos pensadores paganos. Por supuesto, los filósofos

¹² *De locis theologicis*, IX, 7, Melchor Cano, Salamanca, 1563. Edición de Juan Belda Plans, Madrid, BAC, 2006, pp. 510-511.

griegos y romanos ya eran conocidos para el cristianismo desde muchos siglos atrás, y los escolásticos, en particular, habían dedicado una considerable cantidad de tiempo, recursos y esfuerzo a la tarea de traducirlos, ya fuera desde el estudio de las viejas traducciones latinas de los pensadores griegos contemporáneos o anteriores a los mismos romanos, o desde el estudio y traducción de la interpretación árabe de los pensadores griegos (y aquí, desde luego, es donde aparece la gran importancia que tuvo la Escuela de Traductores de Toledo para la formación del pensamiento medieval desde su asimilación de los clásicos). Sin embargo, los humanistas trajeron una perspectiva y un método en su aproximación a las fuentes antiguas que eran completamente nuevos, y diferentes, a los de los medievales. Este cambio no fue otra cosa que el nacimiento de la nueva ciencia de la filología.

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

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

Dante Alighieri (1265-1321) fue el primer humanista, sin duda, en sentir que había un enorme vacío humano en el divorcio entre forma y contenido que el racionalismo escolástico de su época había impuesto en el lenguaje intelectual para expresar conceptos abstractos sin ninguna traza de sentimiento ni ninguna preocupación estética por el resultado final de la escritura, y en consecuencia con esto, el primero también en hacer una reflexión profunda sobre las cualidades estéticas del lenguaje, valorando la elegancia y la belleza, algo que se había perdido por completo desde los días de la Antigüedad clásica. Pocos años después, Francesco Petrarca (1304-1374) no solamente hizo lo propio, resaltando la elegancia del estilo literario de los antiguos (y elogiando a Dante por haber rescatado esa elegancia y esa belleza en su propia época), sino también fue un acérrimo crítico de «la ignorancia y la ceguera» de sus propios contemporáneos. A Petrarca le siguió Coluccio Salutati (1331- 1406), quien continuó sus críticas contra la Escolástica de su época, a la que consideraba artificial y completamente alejada de los problemas reales de la sociedad, los cuales eran una de las preocupaciones constantes de los humanistas, como filósofos pragmáticos que eran. Unas décadas más tarde, Leonardo Bruni (1370-1444), a su vez, declaró que Petrarca había sido «el primero en reconocer y traer a la luz la antigua elegancia y el estilo perdido y apagado de los antiguos». Para ese entonces, empero, Bruni ya no estaba solo, como en su propio tiempo lo estuvieron Dante y Petrarca, y lejos de ser una voz solitaria clamando en el desierto, tenía un número robusto de verdaderos interlocutores, humanistas como él, con quienes podía discutir, polemizar, reflexionar sobre las cuestiones lingüísticas que eran del común interés de todos ellos, y cuestionar abiertamente los presupuestos teóricos sobre los que descansaba la enseñanza escolástica o se fundamentaban las prácticas contemporáneas de la traducción de textos, tales como Poggio Bracciolini (1380-1459), Alonso de Cartagena

(1384-1456), Pier Candido Decembrio (1392-1477), Giannozzo Manetti (1396-1459), Leon Battista Alberti (1404-1472), y Lorenzo Valla (1407-1457). De todos estos célebres humanistas, fue precisamente con Alonso de Cartagena con quien Bruni más polemizó y discutió los fundamentos de la nueva ciencia filológica y, particularmente, las cuestiones de la traducción de los textos antiguos, como muestra la correspondencia entre ambos que se conserva hoy en día. Y esto, claro está, nos muestra de inmediato lo temprana que resultó la entrada de España, y particularmente de Salamanca, al debate de las nuevas ideas que comenzaban a agitar la conciencia de Europa en aquél final de la Edad Media y principio de los tiempos renacentistas, pues el sabio salmantino (nacido en Burgos, y educado en Salamanca) Alonso de Cartagena perteneció a la primera generación de humanistas del Renacimiento, inmediatamente después de las individualidades tardo-medievales de Dante y Petrarca.

Alonso de Cartagena fue, sin duda, el primer gran humanista hispano en dejar una huella profunda en la cultura de su época, más allá de las fronteras y confines de su propia ciudad, su universidad o su parroquia, o incluso, su patria, labrándose un buen nombre y una fama que resonaron en toda Europa. Aunque no fue en sentido estricto el iniciador de la Escuela de Salamanca, en consideración a los problemas anteriormente expuestos en torno a la definición del término «Escuela», sí fue indudablemente el primero de los grandes humanistas españoles del Renacimiento, tanto cronológicamente como cualitativamente, en relación a sus contemporáneos en el siglo XV, entre los que se puede contar a Fernán Pérez de Guzmán (1378-1460), el Marqués de Santillana, Íñigo López de Mendoza (1398-1458), Juan de Mena (1411-1456), Alfonso de Palencia (1423-1492), Pedro Díaz de Toledo (ca. 1425-1499), y Juan de Lucena (1431-1506 o 1507), todos ellos amigos, y en diversos grados y sentidos, discípulos de Alonso de Cartagena. Fue un humanista muy versátil y de amplios intereses, muy a la manera de Bruni o de Alberti, y completamente en línea con la idea general que tenemos hoy en día del «Hombre del Renacimiento».

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

Séneca, a Cicerón, y a otros filósofos latinos al español, y mantuvo correspondencia y debates filosóficos con otros humanistas toda su vida); a la filología (reflexionó sobre los problemas semánticos inherentes a la traducción entre diferentes lenguas, y desarrolló una teoría general de la traducción sorprendentemente moderna); a la teología (estudió Teología y Cánones en la Universidad de Salamanca, y participó activamente en el Concilio de Basilea, en calidad de teólogo real, donde su habilidad retórica le valió un claro triunfo a la corona de Castilla, cuando los derechos del Rey Juan fueron considerados preferentes sobre los del Rey de Inglaterra, por razones tanto teológicas como de derecho canónico); al derecho (también estudió Derecho Civil en Salamanca, y fue un hábil jurista y asesor de la corona); a la religión (fue Obispo de Cartagena, donde tomó el nombre de Alonso de Cartagena, y Obispo de Burgos, su ciudad natal, además de haber sido antes, en otros tiempos, Deán de Santiago y de Segovia, y nuncio apostólico; también edificó el Monasterio de San Pablo de Burgos, y puso los fondos necesarios para terminar la Catedral y varias otras iglesias de su obispado); a la pedagogía (escribió varios tratados sobre el tema, y diseñó un programa de lecturas para educar a la nobleza en los valores morales y culturales, a partir del estudio de los clásicos; además, fundó en Burgos una escuela pública de tendencia humanista, en la que luego se educaron en latín algunos de los más destacados humanistas de la segunda mitad del siglo XV); y hasta a la poesía (compuso versos latinos; odas, canciones, y poemas amorosos en castellano, e hizo estudios sobre poética y retórica). A lo largo de toda su vida mostró una invariable preocupación por la educación moral y la elevación espiritual del hombre, que iba mucho más allá de las creencias religiosas comunes en su época. Fue, sobre todo, un humanista clásico en el más puro sentido de esta palabra, y uno de los sabios más respetados en su tiempo, tanto en España como en otras naciones, que mantuvo siempre un contacto, principalmente epistolar, con los grandes intelectuales de entonces en toda Europa, y sobre todo en Italia (Enea Silvio Piccolomini, el humanista que llegó a ser Papa con el nombre de Pío II, le dedicó un *Elogio*, y es muy famosa su polémica filológica con Bruni y Decembrio sobre el arte de la traducción de los textos antiguos). Fue un decidido creyente en la compatibilidad armónica entre el cristianismo y los valores morales del clasicismo greco-romano. También defendió con pasión el valor tanto de la vida reflexiva como de la vida activa, y la necesidad de combinar ambas, incluso conjuntando las aptitudes físicas con las intelectuales en un nuevo tipo de hombre activo, diferente al medieval, y dedicado con igual entrega al estudio de la religión y de los clásicos, como a la vida política de su propia sociedad. Todo

esto resulta de gran interés no sólo para perfilar la trayectoria personal de nuestro primer gran humanista, sino también, y sobre todo, para observar el tipo de cultura que estaba surgiendo en España en el siglo XV, ya con varios rasgos inconfundiblemente renacentistas que le asemejaban a la Italia de esos años, pero que al mismo tiempo empezaban a acusar también un carácter propio y peculiar, que con el tiempo se convertiría en un Renacimiento español claramente distinguible del italiano.

Para mostrar este punto con mayor claridad, quiero ahora hacer una breve comparación entre este humanista hispano y un humanista emblemático del Renacimiento italiano, como Leonardo Bruni, semejante en su versatilidad y amplitud de intereses a Alonso de Cartagena, pero con algunas diferencias importantes en la dirección de sus inclinaciones. Leonardo Bruni (también conocido como Leonardo Aretino) fue también, como Alonso de Cartagena, un escritor humanista, filólogo, traductor, historiador, pedagogo y político, interesado en la educación moral de la sociedad, y completamente seguro de la necesidad de alcanzar ésta por medio del ejemplo de la Antigüedad clásica. Nació en Arezzo, en la Toscana, en 1370, pero se nacionalizó florentino en 1416. Fue alumno y pupilo del humanista, político y líder cultural Coluccio Salutati, a quien sucedió en el cargo de Canciller de Florencia. Fue Canciller en dos períodos diferentes, de 1410 a 1411, y de nuevo de 1427 hasta su muerte en 1444. También fue secretario apostólico para cuatro papas, entre 1405 y 1414. Como filólogo y escritor filosófico, tradujo principalmente las obras políticas y éticas de Aristóteles, a Procopio, y a Aelio Arístides, con su *Panathenicus*, o *Panegírico a Atenas*, en la que se basó para escribir su propio *Panegírico a la ciudad de Florencia*, en donde expuso sus apasionadas tesis republicanas. Su obra más famosa es *Historia del pueblo florentino*, en donde usó por primera vez la separación tripartita de la historia, entre una Antigüedad, una Edad Media y una Modernidad (aunque, cabría aclarar aquí que para Bruni, al igual que para todos los humanistas italianos del Renacimiento, sólo existían dos períodos históricos, no tres: la Antigüedad, y el suyo propio, es decir, el tiempo moderno, y entre ambos, un período muerto, sin historia, que eran «los tiempos medios» entre las dos épocas verdaderamente históricas. Más adelante volveré sobre este punto). Esta idea, tan renacentista, de comparar el tiempo propio con la Antigüedad clásica, a la vez que se rechazaba por completo toda la relación y herencia de la época anterior, la medieval, es sin duda algo muy italiano, y en este caso, Bruni contaba ya con el ejemplo del propio Petrarca, quien ya había hablado del período de decadencia que siguió a la Antigüedad, al cual llamaba «tenebrae». Para Bruni, Italia estaba en medio de un despertar, de un

verdadero «renacimiento», y por lo tanto era una nueva era histórica. Esta idea del despertar, y la nueva conciencia histórica que hacía posible el sostener esa idea, tienen un fundamento, obviamente, de fuerte rechazo al pasado inmediato.

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

Leonardo Brunni, en varias ocasiones, llamó «bárbaros» a los teólogos y filósofos que enseñaban la Escolástica en las grandes universidades europeas, siguiendo en esto el ejemplo de Petrarca, que no usó ese término, pero sí otros no demasiado amables al referirse al saber escolástico. También el maestro de Brunni, Coluccio Salutati, se había expresado en términos despectivos de los escolásticos, al igual que lo harían también varios de los seguidores del Aretino,

como Pier Candido Decembrio, o Alberti, o Giorgio Vasari, o sobre todo, Lorenzo Valla. Todos ellos usaron recurrentemente el término «bárbaros» al referirse a los escolásticos, en un sentido muy clásico, al indicar que los teólogos escolásticos no entendían el griego y manejaban un latín bastante deformado, completamente ajeno a la pureza y elegancia de la lengua de Virgilio y Cicerón (recordemos que para los antiguos griegos, un *bárbaro* era un extranjero que no hablaba la lengua de los griegos, y por lo tanto, desconocía los verdaderos valores de la civilización helénica y de su pensamiento; los romanos, por su parte, mantuvieron la misma posición respecto a los pueblos que no hablaban el latín, aunque en su propio uso del término «bárbaro», éste fue quedando con el tiempo cada vez más como un sinónimo de alguien no civilizado, y no simplemente alguien ajeno a la civilización romana). El último heredero directo de esta tradición humanista, Vico, en el siglo XVIII, volvió a acusar a los escolásticos de barbarie, y entre él y Leonardo Bruni hay una línea humanista italiana que corre a lo largo de trescientos años, desde el siglo XV hasta el Siglo de las Luces, acusando a los pensadores escolásticos de ser unos bárbaros. La acusación, además, no se limitaba tan sólo a señalar la falta de dominio de las lenguas clásicas que los humanistas renacentistas, expertos filólogos, asociaban con la Escolástica, sino que desemboca en una visión más radical todavía del problema fundamental con el pensamiento escolástico, de acuerdo a la visión de los humanistas: el usar un lenguaje retorcido, complicado en exceso, estéticamente desagradable, pero sobre todo, de efectos deshumanizantes, para ocultar la realidad de la experiencia humana bajo una cortina de tecnicismos y fórmulas racionalistas completamente artificiales. Esta noción humanista de defender la belleza, elegancia y exactitud de la lengua como un modo de proteger la cultura de los abusos corruptores de los lenguajes artificiales y deshumanizantes del racionalismo extremo, con su ocultamiento de los problemas evidentes en la vida real de los hombres, se encuentra expresada en su forma más acabada en la obra de Lorenzo Valla, *Elegantiae Linguae Latinae*, de 1471, que para muchos estudiosos del Humanismo renacentista, sería el Manifiesto fundamental del pensamiento humanista.

Esta posición humanista se encuentra bastante generalizada en todos los humanistas de la época, italianos o no, pero el grado de representación de los escolásticos como un ejemplo de «barbarie» o «corrupción de la lengua» es bastante variable, dependiendo de la fuerza que la tradición escolástica tuviera en cada lugar, y del grado de acercamiento que los humanistas individuales tuviesen con las Escuelas o con sus representantes académicos. En Italia, y particularmente en Florencia, los humanistas estaban mucho más ligados a los

mecenas republicanos en el gobierno de la ciudad, a las instituciones civiles, o a los nobles y aristócratas influyentes, que a las universidades y a las órdenes religiosas, por lo que su distancia frente a la Escolástica era mucho mayor que en otros lugares, y por ello, también lo era la estridencia de los términos con los que se referían a ella. Esta actitud también fue compartida por los humanistas de otras naciones cuando se encontraban en la misma posición de desvinculación con el sistema universitario escolástico, como es fácil de ver al leer a Erasmo de Rotterdam, a Montaigne o a Rabelais, pero en general, se trata de una postura muy florentina, emanada de sus propias circunstancias particulares, como su carácter pragmático y su republicanismo.

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

Por ahora, y antes de regresar a la comparación entre el espíritu humanista florentino y el hispánico, me gustaría agregar un último comentario sobre Vives, quien también llamó «bárbaros» e «ignorantes» a los filósofos medievales

arábigo-andaluces, *exactamente por los mismos motivos* por los que mantenía tal opinión de la filosofía escolástica cristiana, y no, como algunos parecen creer en ocasiones, por meros prejuicios racistas o culturales contra árabes y judíos. Ha habido algunas ocasiones en que he escuchado opiniones bastante negativas en España contra los comentarios de Vives, quien llegó a afirmar que «Si Aristóteles resucitara hoy, jamás se reconocería en Averroes», y también contra algunos otros humanistas españoles cuando se refiere, completamente descontextualizada, su despectiva opinión sobre los filósofos árabes de Córdoba, con su obsesión por adaptar a Aristóteles al pensamiento islámico, sin considerar en absoluto el fondo de la cuestión desde la que habla Vives, que no es otro que el de las críticas humanistas en contra del racionalismo absurdo y deshumanizante de la filosofía escolástica medieval, y por lo tanto, sin caer en la cuenta en ningún momento de que Vives dice las cosas que dice en contra de los filósofos árabes, no por ser árabes, sino por ser escolásticos, y que aquí no importa nada si se trata de cristianos o de judíos o de islámicos, ni de árabes o europeos, sino simplemente si usan un lenguaje natural, claro y entendible, o un lenguaje confuso, ininteligible, y encaminado a la discusión de temas inútiles. Es esto lo que se debe juzgar y tomar en cuenta antes de condenar a Vives y a otros humanistas por atreverse a llamar «bárbaros» a los filósofos árabes medievales, incluyendo a Avicena y Averroes. La lucha de los humanistas contra los «bárbaros», aunque radical y poco mesurada, no tiene nada de la prejuiciosa irresponsabilidad que a veces pretenden atribuirle sus críticos más superficiales hoy en día. Además, es parte de una tradición humanista que genuinamente representa lo mejor del espíritu crítico español, y aunque claramente minoritaria en el contexto general del Humanismo hispánico por las razones que he estado mencionando, de todos modos abarca un largo camino, que se extiende desde Vives y Gracián hasta Unamuno, quien ya en pleno siglo XX, se seguía quejando en algunos de sus ensayos de *«la barbarie de la escolástica a la española»*, para referirse en general a la actividad filosófica hecha en la academia.

Empero, y a pesar de los ejemplos que acabo de discutir, es necesario tener en cuenta que en España, en general, el Humanismo renacentista no tuvo nunca el carácter abiertamente anti-escolástico que tuvo en Florencia. Se podría decir que, en términos generales, el Humanismo en el mundo hispánico nació *dentro* de la Escolástica, y no *contra* ella, y que sólo con el pasar de los siglos terminó diversificándose en numerosas variantes seculares que florecieron literariamente entre los poetas y dramaturgos del Barroco, y poco después, en otra forma, entre los científicos y pensadores ilustrados de la época de las

reformas borbónicas. En el Renacimiento, en cambio, y a pesar de los casos notables de Vives y Gracián, el Humanismo hispano fue notablemente tolerante con las estructuras académicas de la Escolástica, así como con la herencia medieval y las tradiciones del pasado inmediato. Esto no quiere decir, sin embargo, que los humanistas españoles hayan sido dóciles ante las imposiciones del lenguaje árido y monótono de la Escolástica, o que no hayan visto los problemas pedagógicos inherentes a su estructura, o mucho menos, que no hayan tenido una clara voluntad de cambio e innovación de las formas y las ideas del discurso. Lo que esto significa, sencillamente, es que el impulso humanista en España, a diferencia de la tendencia florentina o de la erasmista, no pretendió nunca desconocer a la Escolástica, sino renovarla desde dentro, cambiando las cosas en una forma muy clara, pero poco estridente, y sin hacer de este cambio un ataque abierto contra la estructura escolástica en la enseñanza universitaria, como corresponde naturalmente a un humanismo nacido principalmente, en los siglos XV y XVI, en el seno de las universidades. Esto, además, es particularmente cierto del Humanismo salmantino, que siempre mantuvo su base sólidamente arraigada en las aulas de la Universidad de Salamanca, y a partir del siglo XVI, también en las de sus hijas americanas, es decir, en las universidades fundadas en el Nuevo Mundo bajo el modelo y guía de Salamanca. Evidentemente, un cambio paulatino en la mentalidad de sus profesores, cada vez más encaminados por una senda humanista, va a producir un fuerte deseo de cambio en la dirección general de la estructura escolástica de las universidades, pero difícilmente el deseo de atacar a la propia Escolástica o de denunciar «la barbarie» de sus practicantes, o sea, los propios doctores de la universidad.

Todo lo anterior se puede apreciar también en el caso concreto de Alonso de Cartagena y de Leonardo Bruni. El primer contacto que surgió entre ellos se dio cuando, en algún momento entre 1428 y 1430, llegó a Salamanca un manuscrito con la traducción al latín que Bruni había hecho diez años atrás (en 1418) de la aristotélica *Ética Nicomáquea*, con un *Prólogo* en el que el Aretino discutía y explicaba sus teorías sobre la traducción de los textos antiguos, y entre otras cosas, afirmaba que su versión de la *Ética* era muy superior a la versión anterior disponible en Europa, obra del dominico Guillermo de Moerbeke (Willem van Moerbeke, 1215-1286), quien había sido el principal traductor de textos griegos para Tomás de Aquino, y por lo tanto, fundamental para el desarrollo del sistema tomista. (De hecho, la traducción de Guillermo de Moerbeke era considerada todavía en el siglo XV como la versión definitiva de cualquiera de las obras aristotélicas que hubiera traducido, por lo que la

afirmación de Brunni resultaba todavía más insolente, especialmente para los hermanos de Guillermo en la Orden de Predicadores. Por otro lado, apenas cien años atrás, en el siglo XIV, Henricus Hervodius había alabado la traducción de Moerbeke «por su fidelidad al espíritu de Aristóteles», así como su *literalidad*, y su «falta de elegancia», queriendo decir con esto que carecía de ornamentos inútiles; sin embargo, es fácil suponer lo que Brunni podría haber pensado de estos elogios que hacían los escolásticos a la deliberada «falta de elegancia»). Cuando Alonso de Cartagena, atento por igual a los asuntos de la corte y a las discusiones filosóficas entre los doctores salmantinos, leyó el manuscrito de Brunni en una de sus estancias en Salamanca, tuvo una reacción con sentimientos contradictorios: por una parte sintió una clara admiración por la pericia técnica y el esfuerzo de Brunni al realizar una nueva traducción aristotélica con evidente competencia filológica; por otra parte, se sintió muy molesto con las críticas y comentarios despectivos de Brunni hacia la traducción previa de Guillermo de Moerbeke, dominico ilustre y traductor competente y honesto, pero a quien Brunni calificaba, con bastante ligereza, de «bárbaro», «ignorante» e «inservible». Alonso de Cartagena decidió escribir un breve tratado sobre la traducción para resumir su propio punto de vista y refutar a Brunni en sus críticas contra los traductores del pasado, como Guillermo de Moerbeke o Roberto Grosseteste, que compuso en Salamanca en 1430, originalmente con el título, bastante explícito, de *Liber contra Leonardum invehentem contra libros Ethicorum Aristotelis*, y que al año siguiente apareció compilado con el título de *Declamationes*. Este escrito, que consta de un prólogo y diez capítulos, fue llevado por Alonso de Cartagena junto con algunas otras piezas suyas en su viaje al Concilio de Basilea en 1434, y ahí lo dio a conocer a algunos humanistas italianos, entre ellos el Obispo de Milán, quien a su vez lo hizo llegar a Brunni a su regreso a Italia al finalizar el Concilio en 1437. A partir de ese año, comenzó una larga serie epistolar de ideas, propuestas y réplicas entre ambos humanistas, en la que también intervinieron Pier Candido Decembrio, quien estaba completamente a favor de Brunni, y el cardenal Pizolpasso, quien trataba de conciliar ambas posturas. Esta polémica generó al menos seis tratados escritos por sus protagonistas para defender sus respectivas ideas, y un considerable número de cartas cruzadas entre ellos, de las que todavía se conservan diecinueve. Es, por lo tanto, una de las discusiones humanistas mejor documentadas de esa época, y una fuente excelente para estudiar y poder apreciar las características diferentes que estaban naciendo en ese momento entre los humanistas en Florencia y algunas otras ciudades del norte de Italia, y los de España, sobre todo en relación a la posición que unos y

otros adoptaban frente a la Antigüedad clásica y la guía que ésta podía ofrecer en los nuevos tiempos que corrían.

En términos generales, se puede decir que la primera característica que salta a la vista al leer los textos y críticas al «obscurantismo» del pasado inmediato en humanistas como Bruni, Decembrio o Lorenzo Valla, es el republicanismo extremo de todos ellos, que les lleva siempre a considerar la necesidad de romper con los esquemas del pasado en términos altamente idealizados, que representan invariablemente esta ruptura como una lucha libertaria contra «la tiranía» y «la opresión», actitud que se vuelve todavía más exacerbada en Maquiavelo. La actitud de los florentinos (es decir, los *ciudadanos* de la República Florentina) ante el pasado de la Antigüedad clásica y ante el pasado medieval estaba en ambos casos mediada por sus propias convicciones políticas republicanas, que les hacía sentirse herederos directos de la antigua República Romana, y como tales, les obligaba, desde su perspectiva política, a una cierta intolerancia *a priori* contra cualquier cosa que no fuera una forma pura y perfecta de esos valores republicanos; por ello mismo, sentían también una aversión natural contra todas las «impurezas y deformidades» que la vida cotidiana misma, cuando ésta no se manejaba con una verdadera disciplina republicana, había ido introduciendo poco a poco en la sociedad civil, en la forma de supersticiones, tradiciones dañinas, corruptelas o torpezas idiomáticas, y que se traducían también en una aversión purista contra el habla popular, que para los humanistas florentinos, «corrompía» el discurso de los buenos ciudadanos. En cambio, no hay nada de esto en el Humanismo español, que existía en un ámbito tradicional donde el carácter de la innovación, aunque auténtica y muy real, no tenía ese ánimo rupturista radical que movía al discurso humanista florentino, y en donde todo discurso intelectual se movía desde el principio en un ambiente que asumía plenamente a la monarquía como la forma natural de gobierno, y que además demostraba en todo una gran lealtad a la corona española. Así, el Humanismo español tuvo siempre una base contextual que aceptaba la legitimidad de la monarquía como fundamento de la coherencia y convivencia social, y no adoptó nunca las ideas republicanas de los humanistas florentinos. Esto tampoco quiere decir, por otro lado, que los humanistas hispanos mantuvieran una actitud servil ante los intereses de la corona, o que no se atrevieran a desafiar su autoridad ni a cuestionar sus decisiones cuando éstas parecían ir contra los principios defendidos por el propio espíritu moral del Humanismo, como bien ilustra el célebre caso del cuestionamiento que hicieron Francisco de Vitoria y algunos otros sabios salmantinos de la autoridad imperial y pontificia sobre los recién descubiertos

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

Una segunda diferencia, derivada de la anterior, es el sentido de apropiación de un pasado concreto que tenían en general los italianos, y sobre todo los florentinos y romanos, con relación a una mítica y gloriosa Antigüedad clásica que ellos sentían que les pertenecía casi en forma exclusiva, en una manera muy diferente a como se podría sentir esa relación con el pasado en España o en cualquier otro lugar de Europa. Las ciudades italianas, después de todo, estaban repletas de monumentos y esculturas antiguas, de ruinas de grandes edificaciones imperiales, y de vestigios materiales de un poder pasado que todavía eran visibles en buena parte de la Italia del siglo XV, capturando la imaginación de la gente en una forma impensable en Alemania o en las islas británicas. España, desde luego, tenía su porción considerable de ruinas clásicas y de memorias de vieja gloria mediterránea, pero en realidad, no podía tener los mismos sentimientos de pertenencia a este pasado particular que tenían los italianos. Por otra parte, en España se sentía una mayor afinidad por el mundo medieval que se había forjado en la península en circunstancias muy particulares para el caso hispano, como el poderío de los viejos reinos visigodos, la convivencia cercana con judíos y musulmanes, o la interminable confrontación con los moros. Esto significó, en la práctica, que los castellanos, aragoneses, leoneses y demás pueblos ibéricos no se reconociesen a sí mismos en el proyecto de los humanistas florentinos y romanos para resucitar las antiguas glorias de la República de Roma, que, desde la perspectiva hispánica, quedaban mucho más lejanas que la realidad concreta del pasado visigodo. Además, si en la visión humanista italiana, el fin de la antigua Roma clásica estaba inextricablemente ligado a la caída del Imperio Romano ante el trágico avance de los bárbaros (de nuevo, el tema de la amenaza de la *barbarie* sobre la auténtica civilización), en los españoles, en cambio, había una mayor sensación de identificación con los bárbaros (es decir, los antepasados visigodos) que con la misma Roma. Esto resulta bastante claro desde el momento en que comenzó a elaborarse una auténtica visión histórica nacional en la Castilla de Juan II, con un apoyo decidido de la corte a fortalecer un sentido de identidad propio, que pasaba por el orgullo del reconocimiento de la herencia goda, y sobre todo, por la relación que se hacía entre esta herencia y los valores de nobleza, caballería e

hidalguía que se exaltaban en la España del siglo XV, mucho más concretos y reconocibles para cualquier letrado español de entonces, que los valores republicanos que defendía el Humanismo florentino. Esta tendencia de revaloración del pasado godo medieval en España no sólo no disminuyó con la entrada paulatina en los tiempos modernos, sino que se acrecentó todavía más en el reinado de los Reyes Católicos, y se convirtió en una doctrina imperial en la era de Carlos V.

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

Es importante señalar todo esto de cara a la frecuente simplificación distorsionadora en la que han caído muchos comentaristas e historiadores del Humanismo al hablar sobre la polémica entre Alonso de Cartagena y Leonardo Bruni, al querer representar a los dos polemistas como polos opuestos y mutuamente excluyentes dentro de la imagen popular de la confrontación entre el Humanismo (italiano) y la Escolástica medieval (usualmente asociada con España y su supuesto «retraso cultural»); así, puesto que no hay duda alguna sobre el carácter humanista y moderno de las ideas de Bruni, frecuentemente se ha asumido con excesiva ligereza que las ideas de su rival, por lo contrario, necesariamente deben ser «escolásticas, tradicionalistas y atrasadas», y así se ha caracterizado a Alonso de Cartagena (sobre todo, en el género histórico-narrativo de las apologías italianistas del Renacimiento) como todo un campeón en la defensa de la ortodoxia y la tradición escolástica medieval, incapaz de entender las ventajas que ofrecían la nueva ciencia filológica y la modernidad conceptual de Bruni. En realidad, la situación histórica y la personalidad de los contendientes eran algo muy diferente a esa caracterización simplista: si Bruni era un humanista anti-escolástico, Alonso de Cartagena era un escolástico humanista; pero, al final, eran tan humanistas tanto el uno como el otro (este sentimiento humanista compartido por ambos fue la base, de hecho, de la relación epistolar entre estos dos hombres, que podían ser rivales en sus puntos de vista concretos, pero que a la vez compartían un amor por la cultura y la civilización que los acercaba en una forma más profunda, que se fue acentuando conforme avanzó la discusión de sus respectivas ideas, a pesar del condescendiente rechazo inicial de Bruni a discutir con su interlocutor hispano, al no ser éste un helenista grecoparlante, sino un conocedor de los griegos desde sus versiones latinas); además, si en algunos puntos resultaba más moderna la visión sobre el papel de la imaginación y la fantasía que ofrecía la interpretación de Bruni, en otros aspectos era el Obispo de Burgos el que resultaba un defensor de las nuevas tendencias culturales en oposición a la mirada puesta en el pasado del Aretino, como en el caso de la defensa que hacía Alonso de Cartagena del papel que tendrían en el futuro las lenguas modernas y vernáculas, como el castellano, en contra de la obsesión de Bruni por resucitar el uso del latín ciceroniano en un vano intento por recuperar la realidad social de la antigua República Romana. Esta confrontación de ideas, con sus diferencias particulares sobre una misma dirección humanista, puede ser legítimamente extrapolada al caso mucho más amplio de las formas culturales renacentistas que en ese entonces aparecían tanto en Italia como en España, para mostrar más claramente las diferencias,

pero también las similitudes, entre dos formas emparentadas del Renacimiento europeo.

Para el Humanismo florentino, desde su primera época, fue muy clara la necesidad de restaurar el pleno sentido de la *humanitas* de los tiempos clásicos, por medio del fomento de la cultura humanista y la educación moral centrada en la enseñanza de los valores espirituales a través del arte, la literatura y la poesía de la Antigüedad clásica. Pero, para lograr lo anterior, los humanistas florentinos, o en general, italianos, pensaban que era igualmente indispensable restaurar la antigua «lengua de Roma», es decir, el latín clásico del tiempo de Cicerón, y conseguir que el pueblo realmente volviera a hablarla. Su idea era que sin una formación adecuada ni el conocimiento directo de la lengua latina, sería imposible esperar el florecimiento de la literatura, las artes y las ciencias, pues en la visión de estos humanistas, el latín era —junto con el griego— la *única lengua civilizada* que el hombre había conocido, y por lo tanto, era el único vehículo posible para transmitir el espíritu clásico. Así pues, para los humanistas italianos como Brunni, Decembrio, Alberti o Valla, una de las características más deplorables y terribles de los últimos siglos había sido la pérdida del latín como lengua única de Europa, y su paulatina sustitución por las lenguas romances (lenguas «híbridas» y «bárbaras», decía con angustia Lorenzo Valla, quien afirmaba que «sólo la lengua latina había educado siempre a los hombres libres, alejándoles de la barbarie»). La gran tragedia de la Edad Media, de acuerdo a esta visión de los humanistas italianos del siglo XV, había sido el surgimiento de dialectos «barbáricos» —es decir, el castellano, el toscano, el portugués, y cualquier otra lengua vernácula, o romance— en sustitución del latín, que a su vez, ya había sufrido con el paso de los siglos medievales toda una espectacular degeneración desde su forma pura y perfecta en el siglo primero de nuestra era. Estas nuevas lenguas «bárbaras» no podían ser ellas mismas un vehículo adecuado para transmitir el conocimiento de las ciencias ni la belleza de las artes, de acuerdo a Brunni y Valla, pues el único medio realmente superior de entender el verdadero espíritu de la ciencia, el arte y la literatura, era a través del ejemplo de los clásicos, que, desde luego, sólo podían ser leídos y entendidos en latín (nadie había traducido a los clásicos a las lenguas romance, lo cual sería, en todo caso, una pérdida de tiempo, de acuerdo a los humanistas florentinos, dadas sus «formas primitivas e imperfectas»); por lo tanto, el proyecto político-cultural de los filólogos humanistas italianos (Brunni, desde luego, Decembrio, Alberti, Bracciolini, y sobre todo, Lorenzo Valla) era restaurar el uso del latín, y sobre todo, del latín literario y elegante, de acuerdo al canon ciceroniano y haciendo énfasis en la

capacidad intelectual y estética de *saber escribir bien*, como el medio natural para hacer posible la restauración de todas las demás disciplinas humanistas en el arte y la ciencia, que volverían a levantar cabeza una vez que la lengua latina hubiese regresado al uso común de los ciudadanos. Aquí cabe citar de nuevo el prólogo de Lorenzo Valla en su *Elegantiae Linguae Latinae*, cuando afirma lo siguiente: «...cuánto fueron tristes los tiempos pasados, en los que no se encontró ni siquiera un sabio, tanto más debemos complacernos con nuestra época, en la cual, si nos esforzásemos un poco más, yo confío que pronto restauraremos, más aún que la ciudad, la lengua de Roma, y con ella, todas las disciplinas»

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

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

Otro tanto sucede con la conciencia histórica que caracterizó a los humanistas frente a los medievales. El Renacimiento, como tal, comenzó con el surgimiento entre los humanistas de una nueva conciencia histórica hacia la Antigüedad, que recuperaba el pasado, pero no por el pasado mismo, sino como un modelo para crear un mejor presente. Los humanistas del Renacimiento fueron hombres pragmáticos excepcionalmente comprometidos con su propio presente, y creían, en general, en la superioridad de la vida activa sobre la vida contemplativa. Lo que buscaban en el pasado era su vigor, su fuerza, su carácter, que juzgaban muy superiores a aquél que les era contemporáneo. El retorno al pasado, o mejor dicho, al espíritu del pasado por medio de la recuperación de sus palabras, suponía de entrada que era posible adueñarse de ese espíritu sin dejar de ser uno mismo, sin confundir la palabra del *otro* antiguo con la palabra propia. Así, esta búsqueda del pasado significaba también la construcción de un carácter propio, que hoy en día llamaríamos la *personalidad* individual. Así, el descubrimiento del pasado clásico y el descubrimiento del hombre individual fueron prácticamente un mismo fenómeno humanista.

Esta obsesión por el pasado llevó a los humanistas directamente también a una obsesión filológica por conocer el «significado exacto» de cada palabra antigua, a través del contexto y las circunstancias en que fueron dichas,

interesándose por cada aspecto del mundo antiguo que pudiese ayudar a comprender mejor el espíritu del pasado. Por ello, la relación que tuvieron los humanistas renacentistas con el pasado clásico fue muy diferente a la que tuvieron los escolásticos medievales. Mientras que estos últimos en realidad carecían de toda curiosidad por el mundo antiguo, y sólo se interesaban por las ideas de sus pensadores, y entre estas ideas, sólo prestaban atención a aquellas que pudieran servir a sus intereses doctrinarios, los humanistas en cambio buscaban conocer a los clásicos en una experiencia completa y abarcadora de cada aspecto social y cultural de su mundo, queriendo entender no solamente la lengua clásica, sino las circunstancias en que esa lengua definía su propio mundo. Por ello, los humanistas (o al menos, los florentinos, y algunos otros italianos en general) veían con enorme desprecio y condescendencia el entendimiento de la Antigüedad clásica que poseían los escolásticos medievales, que sin duda era un entendimiento muy deficiente, anacrónico, fragmentario, descontextualizado, y definitivamente indirecto, al no pasar por el dominio de la lengua griega, que poquísimas personas habían conocido en Europa occidental antes del siglo XV. Puesto que los escolásticos no habían aprendido el griego, con apenas unas cuantas excepciones, como Guillermo de Moerbeke, en general no leyeron nunca los originales griegos, y sólo trabajaban con traducciones árabes. Además, los escolásticos no mostraron ningún interés por la literatura, la poesía, el teatro, o los relatos mitológicos de los griegos, a pesar de leer tantos elogios y comentarios de admiración sobre las artes de la antigua Hélade en los autores latinos que comentaban el mundo griego; tampoco mostraron mayor interés por el aspecto personal, biográfico, o contextual en el que vivieron los filósofos de la Antigüedad clásica, y por ello, nunca entendieron la enorme distancia histórica que les separaba del mundo antiguo (los humanistas no dejaban de sorprenderse de hasta qué punto los monjes copistas medievales o los clérigos en las escuelas habían hablado de Platón y de Aristóteles casi como si hubiesen sido sus contemporáneos, separados de ellos por apenas algunos años). Con todo esto, no resulta sorprendente la actitud despectiva de los humanistas hacia la falta de conciencia histórica que mostraban los escolásticos al hablar de los filósofos clásicos, ni la desconfianza que les inspiraban las traducciones de las obras clásicas hechas por los sabios escolásticos en la Edad Media.

Sin embargo, esta actitud de condescendencia hacia la sabiduría escolástica que mostraban con tanta arrogancia los filólogos humanistas en Italia no dejó de producir sus propios, y muy pesados, prejuicios y generalizaciones simplistas, que no dejaron de advertir algunos de los principales humanistas españoles,

como Alonso de Cartagena. Así, en el debate con Bruni y Decembrio, el humanista hispano defendía no solamente la legitimidad de la traducción de la *Ética* aristotélica que había hecho Guillermo de Moerbeke, sino también el uso de los términos del latín moderno (es decir, el latín medieval de los escolásticos) que había usado el dominico flamenco en su interpretación del texto griego. En oposición a esto, Bruni no aceptaba ningún término que no fuera estrictamente clásico, de resonancias ciceronianas, y de ninguna manera estaba dispuesto a «contaminar» el texto con expresiones o términos anacrónicos, originados en las deformaciones medievales del latín vulgar del pueblo, ni tampoco con los tecnicismos escolásticos que adaptaban la lengua de los antiguos a las necesidades dogmáticas del cristianismo. A primera vista, parece que el purismo de Bruni tenía mayor rigor metodológico, y una mucha mayor conciencia de la necesidad de entender a los antiguos en sus propios términos, sin deformaciones impuestas por nuestros usos modernos del lenguaje, de la que podía tener la posición del Obispo de Burgos; y, por supuesto, es así como se ha considerado esta cuestión en la mayor parte de los recuentos de esta polémica. Sin embargo, una lectura menos prejuiciosa o menos automática de los argumentos de Alonso de Cartagena muestra que en realidad, lo que éste critica en Bruni es justamente la inexactitud semántica que surge en la traducción del griego al latín cuando se pretende imponer un criterio artificial y arbitrario al seleccionar el vocabulario y la terminología a la que se ha de verter el griego antiguo, como podría ser, justamente, el dejar fuera de esta terminología a cualquier vocablo que hubiese surgido en los últimos quince siglos. Es decir, mientras que el purismo y el afán de exactitud histórica que persigue el Aretino le hacen poner toda su atención en el intento por capturar en un lenguaje elegante y antiguo las ideas de la Antigüedad clásica, sin importarle mayormente si ese lenguaje es entendible para el lector contemporáneo, para Alonso de Cartagena, en cambio, la traducción debe partir del principio de que ésta tiene que ser entendida por los lectores de hoy en día, no por los de hace quince siglos. Además, para el español, resultaba totalmente absurdo pretender congelar el lenguaje en el tiempo, y simplemente negar la evolución que la lengua latina había experimentado en todos los siglos anteriores, como si todos los términos que se habían ido acumulando con el paso del tiempo, dejando cada uno de ellos su huella en el lenguaje, pudieran ser de pronto borrados de la mente del lector moderno, al ponerle enfrente un texto escrito en la lengua de quince siglos atrás, y simplemente exigirle que entendiera, por pura acción de su voluntad, lo escrito de acuerdo a las convenciones de otra época que no era la suya. Además, Alonso de Cartagena

condenaba la desaparición de todos los términos con que la sabiduría cristiana de muchos siglos había ido haciendo suyo el lenguaje del filósofo griego, por considerar que este gesto tenía precisamente un carácter ahistórico, una negación de la historia que pretendía inútilmente dar marcha atrás al tiempo.

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

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

movimientos culturales en la Europa renacentista, el Humanismo hispánico fue tan legítimo como el de otras naciones que han sabido sacar mayor provecho de su propio legado histórico.

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

IV

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

Quizá el mejor y más conocido testimonio del espíritu humanista que animaba en Salamanca la práctica de los saberes científicos, sea el célebre fresco conocido como *El Cielo de Salamanca*, que decoraba la bóveda de la antigua biblioteca de la universidad, y del que hoy sólo conservamos una parte que logró sobrevivir a la destrucción de la biblioteca original. La parte sobreviviente es suficiente para darnos una idea muy clara del enorme valor artístico y

científico que alcanzó esta obra, y por lo tanto, que alcanzó también la Universidad de Salamanca en esa época. El fresco fue pintado entre 1483 y 1486, y su autor fue Fernando Gallego. Este fresco es una magnífica muestra de arte renacentista, muy diferente conceptualmente del anterior arte tardío medieval, y retrata con gran realismo y belleza las figuras alegóricas de las constelaciones, introduciendo además una serie de referencias iconográficas con un carácter decididamente humanista, que hacen alusión, sobre todo, a Petrarca y a la poesía latina clásica. Esto por sí solo bastaría para ganarle a la obra de Fernando Gallego su merecido lugar entre las grandes muestras del arte español de todas las épocas; pero, hay algo más: este fresco es también una obra de divulgación científica, pues sobre cada figura alegórica, y a lo largo de todo el cielo de la bóveda, se representaron las estrellas con su correspondiente magnitud, al igual que los planetas, como un enorme libro de enseñanza astronómica para los alumnos de la Cátedra de Astrología. Si se compara *El Cielo de Salamanca* con las tablas astronómicas de Zacut, incluidas en su texto de 1478 *La Gran Composición*, uno de los textos fundamentales sobre el saber astronómico renacentista, se puede ver fácilmente que las estrellas y planetas que aparecen en la pintura de Gallego no tienen una disposición caprichosa o arbitraria, sino que son un verdadero mapa astronómico, que muestra correctamente la posición de todas las estrellas fijas conocidas en su tiempo, así como las variables de magnitud entre unas y otras, en concordancia con las listas de las tablas astronómicas de Zacut¹³. Así, se puede entender de inmediato la relación entre el conocimiento científico y la ilustración artística de ese conocimiento, con una clara intención didáctica, en la mejor tradición de enseñanza que siempre ha caracterizado al verdadero Humanismo.

Los sabios salmantinos, además de facilitar los datos astronómicos que hicieron posible la navegación transatlántica, también contribuyeron enormemente a la elaboración de planos y cartas de navegación, así como al pleno desarrollo de la cartografía americana, que muy pocos años después de Colón ya estaba trazando con precisión los contornos de las islas, penínsulas y costas continentales del Nuevo Mundo, trazándolos, además, en planos

¹³ Esta comparación la ha realizado efectivamente Cirilo Flórez Miguel, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Se puede consultar al respecto los libros *El humanismo científico*, de 1988, y *La Ciencia del Cielo*, de 1989, ambos de Cirilo Flórez Miguel, Pablo García Castillo y Roberto Albares, editados por la Universidad de Salamanca, en Salamanca, así como el ensayo *Las ciencias y la Universidad de Salamanca en el siglo XV*, de Cirilo Flórez Miguel, en *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: Siglo XV. Miscelánea Alfonso IX*, 2010, Luis Rodríguez San Pedro y Juan Luis Polo Rodríguez (Eds.), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2011.

modernos, que asimilaban sus datos en cantidades numéricas, donde las posiciones geográficas quedaban relacionadas entre sí en los planisferios y cartas de navegación por medio de coordenadas, grados y números, ofreciendo una exactitud en sus descripciones que hubiese sido impensable en el pasado inmediato de la Edad Media, con su mentalidad inclinada todavía a la simbología mágica o mitológica. Así, por ejemplo, ya en 1498, apenas seis años después del descubrimiento, y cuando sólo habían realizado el viaje a «Las Indias Occidentales» las sucesivas flotas al mando de Colón, los astrónomos salmantinos, como Núñez de la Yerba o el mismo Antonio de Nebrija, ya sabían por sus cálculos y sus tablas, que Colón se equivocaba, y que era matemáticamente imposible que hubiese llegado realmente a la India, cosa que el mismo Colón, en cambio, era incapaz de ver. Esto es importante de señalar, sobre todo en relación a la absurda leyenda decimonónica, inventada por escritores estadounidenses interesados románticamente en España, como Washington Irving, o por hispanistas republicanos como William H. Prescott, que escribieron obras para ensalzar el viaje y el descubrimiento colombino, resaltando el carácter noble y valeroso del Almirante, pero que, al hacer esto, con frecuencia distorsionaron o exageraron los hechos en contra de aquellos que, por una razón o por otra, se enfrentaron a Colón, como es el supuesto caso de los sabios salmantinos que rechazaron su proyecto en 1486. Además de confundir a la Universidad de Salamanca, que no tuvo nada que ver en este asunto, con la Junta de Salamanca, que es la que realmente examinó el proyecto de Colón, y a esta última con la Junta de teólogos de Valladolid, los escritores estadounidenses y franceses que propiciaron esta leyenda, simplemente afirmaron que en Salamanca no había personas lo suficientemente preparadas científicamente para entender la propuesta de Colón, pues en vez de buscar la verdad en los números, la querían encontrar «tan sólo leyendo las Sagradas Escrituras». Este disparate pasa por alto que, si en algún lugar de España había personas verdaderamente conocedoras de la ciencia astronómica, ese lugar era precisamente Salamanca. Y, sobre todo, pasa por alto el hecho obvio de que Colón no demostró nunca tener razón en sus argumentos, pues lo que él argumentaba, aunque en el fondo era correcto –es decir, que era posible llegar hasta Asia navegando hacia el Occidente–, en realidad estaba basado en cálculos insostenibles, que se quedaban muy cortos al estimar la extensión del Océano Atlántico; los sabios salmantinos, por su parte, nunca negaron que fuera posible una ruta occidental hacia China y la India, sino, simplemente, no aceptaron los cálculos de Colón, que estimaban la distancia hacía China en menos de la mitad de la que calculaban,

correctamente, los salmantinos, tomando en cuenta su idea, más o menos precisa, de la verdadera circunferencia de la Tierra, de acuerdo a los antiguos cálculos de Eratóstenes. Puesto que ni Colón ni los sabios que discutieron con él podían saber que existía América, como un continente intermedio entre la vasta separación occidental de Asia y Europa, el hecho inconmensurable de que Colón se haya encontrado a la mitad del viaje con las costas del Nuevo Mundo no representa una reivindicación de los argumentos empleados por Colón en su discusión con Salamanca; sin embargo, así fue precisamente como lo vieron estos escritores románticos en el Siglo XIX, que pretendieron levantar a Colón rebajando a Salamanca y sus sabios, representados en esta literatura popular decimonónica como un montón de teólogos obscurantistas, desbordantes de «misticismo» e «ignorancia» medievales. Así pues, es necesario resaltar de nuevo el verdadero papel que jugó Salamanca en el progreso de las ciencias modernas –la astronomía, la cartografía y la geografía– que posibilitaron el conocimiento y la exploración hacia el Nuevo Mundo.

Salamanca estuvo directamente relacionada con prácticamente cada paso que dio España en su expansión al Nuevo Mundo. Además de la labor de sus cosmógrafos en la generación de los conocimientos astronómicos y cartográficos necesarios para la empresa americana, éstos también cumplieron un papel tan importante como el de los mismos juristas al posibilitar los acuerdos internacionales que le daban una forma legal a la exploración y colonización de las nuevas tierras. Así, por ejemplo, el principal cosmógrafo salmantino en los años del descubrimiento, Diego de Torres, quien fue el titular de la Cátedra de Astrología entre 1481 y 1496, fue llevado en 1494, en calidad de asesor real, a Tordesillas, para asesorar científicamente a los Reyes Católicos en el histórico tratado que preparaban las coronas de Castilla y Portugal para delimitar los dominios marítimos y territoriales de uno y otro reino en las tierras recién descubiertas, y sobre todo, en las tierras aún por descubrir. Con el Tratado de Tordesillas, verdaderamente, se estaba planificando el mundo futuro.

Por supuesto, el aspecto más conocido de la intervención salmantina en la expansión española hacia el Nuevo Mundo es el de la discusión abierta sobre los derechos naturales de los indios americanos, que enfrentó a varias de las mentes más brillantes de España en una serie de debates, polémicas públicas, reflexiones filosóficas, teológicas, morales, jurídicas y políticas, y publicaciones de innumerables tratados, relecciones, cartas y escritos varios sobre todos los aspectos posibles de esta cuestión. El tema es ciertamente muy amplio, y como

lo he estado desarrollando en otros lugares, ya no lo trataré de nuevo aquí.

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

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

España, en el extremo opuesto a esta forma de entender la expansión a otras tierras fuera de Europa, nunca fundó meras «colonias» en las tierras americanas que había descubierto y colonizado, sino nuevas *provincias*, que se sumaban a las ya existentes en la península, y que bajo la forma jurídica y administrativa de los virreinos, simplemente extendían las fronteras del Reino de Castilla hacia las tierras americanas, incorporando todas sus riquezas como propias y asimilando a sus habitantes nativos como nuevos súbditos de la corona, bajo el gobierno de un Virrey —que desde luego, gobernaba y administraba la provincia en representación del Rey— en cada uno de los virreinos, comprometido a garantizar el buen gobierno y la prosperidad general del reino: esto, desde luego, significaba comprometerse a educar a sus habitantes (en el caso concreto de los indios, educación y evangelización iban de la mano), a proporcionar todos los medios necesarios para el cumplimiento de los rituales del culto y para el completo seguimiento de los preceptos religiosos que ordenaban la vida de una sociedad católica, a impartir justicia de acuerdo al derecho y las leyes, y a fomentar el comercio y el surgimiento de actividades industriales que permitieran administrar las tierras y los recursos de la mejor manera posible. Esto, en la praxis, básicamente significaba el tener que construir una gran cantidad de templos e iglesias, de universidades, colegios, escuelas y seminarios, de palacios y edificios públicos, y de indispensables anexos culturales, como imprentas, bibliotecas, talleres de arte y colecciones culturales y artísticas, además de todos los otros requerimientos urbanos de naturaleza estrictamente pragmática comunes a toda sociedad en desarrollo, como aquellos llevados a cabo por otras naciones europeas en sus asentamientos en otras apartadas regiones del mundo. El esfuerzo material, intelectual y espiritual que esta empresa requirió no tiene realmente ningún equivalente en la historia moderna, y es solamente en la Antigüedad clásica donde podríamos encontrar un ejemplo con una dirección y alcances paralelos, y con el mismo sentido vital de querer expandir la civilización propia hasta los confines mismos del mundo conocido, con la expansión de Roma hacia todo el mundo antiguo, romanizando a su paso todos los rincones de Europa, y vastas zonas de África y Asia. En todo caso, es necesario insistir en el carácter peculiar de la expansión española hacia el Nuevo Mundo, como un ejemplo de desarrollo histórico que marca su propia ruta, y que por lo tanto requiere una interpretación histórica propia, que no pretenda meramente asimilarla en las categorías más convencionales de «medieval» o «moderno», siguiendo las pautas generalistas pensadas para otras situaciones históricas: ni se trató de una nueva cruzada medieval, ni fue tampoco el inicio del imperialismo moderno. Sencillamente, el

impulso evangelizador y colonizador hispano en el Nuevo Mundo tiene una esencia espiritual y civilizatoria que responde claramente a los ideales del pensamiento humanista, y que no puede ser reducido ni explicado por meras comparaciones con la histeria y el fanatismo de las cruzadas religiosas ni con el oportunismo cínico del imperialismo moderno y su afán de lucro. Lo que aquí tenemos, en cambio, es el deseo de imponer la civilización propia en otras tierras y a otros pueblos, a los que se pretende reconstruir a imagen y semejanza de uno mismo.

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

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

Y, si además se considera el hecho de que, en contraste con estos números, los otros países europeos que extendieron sus dominios al Nuevo Mundo o a otras posesiones coloniales en otras partes del orbe, apenas y mostraron interés en construir colegios o universidades para los habitantes de sus colonias (Portugal, por ejemplo, no construyó una sola universidad en el Brasil colonial, ni en ninguna otra parte de sus dominios ultramarinos; Holanda no solamente no construyó universidades, sino incluso no sintió siquiera la necesidad de construir escuelas de educación secundaria en las Indias Holandesas hasta ya bien entrado el siglo XX; y en cuanto a Francia, a Inglaterra, a Alemania, a Bélgica o a Italia, todas estas naciones, combinadas, y sumando todas las escuelas e institutos de educación superior en sus posesiones en todos los continentes, se quedan en una cifra muy inferior al número de universidades que España fundó en sus virreinos americanos), se verá entonces con mayor transparencia el enorme mérito del esfuerzo hispánico en esta expansión cultural y humanista sin precedentes en la historia. Desde la fundación de la primera universidad en el Nuevo Mundo, la Universidad de Santo Domingo, en la isla Española (hoy en día, la República Dominicana), en 1538, a tan sólo cuatro décadas del descubrimiento de América, hasta la edificación de la última de ellas en el período español, la Universidad de León, en Nicaragua, en 1812, ya en plena turbulencia independentista americana, España no dejó de construir en ningún momento universidades y centros de enseñanza en sus provincias americanas, con un encomiable afán de hacer prosperar a las poblaciones hispanas del otro lado del Atlántico.

En esta enorme empresa educativa y civilizatoria, Salamanca jugó desde el primer momento un papel fundamental, pues al ser la universidad más antigua e importante en España, fue naturalmente tomada como el modelo sobre el cual se guiaron la organización académica, la administración, las cátedras y la

dirección de la enseñanza en prácticamente todas las universidades hispanoamericanas: de hecho, sólo dos de estas universidades, la de Santo Domingo y la de La Habana, que tomaron sus normativas primeras y sus privilegios de Salamanca, tuvieron también privilegios e influencia directa de la Universidad de Alcalá, aunque la relación con la Complutense era mucho menos directa que aquella que se mantenía con Salamanca como *Alma Mater*, pues los vínculos con Alcalá, desde América, fueron siempre una cuestión más de índole jurídica y formal que verdaderamente formativa. Así, se puede realmente afirmar que todas las universidades hispanoamericanas, en mayor o menor grado, y en una forma directa o por mediación de las otras, recibieron una fuerte influencia de Salamanca, con lo que, naturalmente, la influencia de la Escuela de Salamanca también llegó con mucha fuerza a todos los centros del saber en el Nuevo Mundo.

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

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

De hecho, los estatutos y constituciones de estas dos universidades, así como de varias otras, fueron escritos directamente por legisladores salmantinos, con lo que se aseguró una semejanza muy real con el modelo de Salamanca, que se hizo notar desde el principio en la organización de la vida en los colegios americanos, fiel reflejo de la vida en los salmantinos, así como en las normas académicas y la estructuración de las cátedras. Además, conforme fueron creciendo las universidades, su acervo bibliográfico, científico y artístico, y el número de sus docentes y personal general, más se asemejaron a Salamanca en su época de esplendor (si en Salamanca, la mayor gloria de la universidad corresponde precisamente con el mejor momento de la Escuela de Salamanca, a lo largo de todo el siglo XVI, en cambio, hablando de las mayores y mejores universidades americanas, las de Méjico y Lima, su gran momento de esplendor es con seguridad el siglo XVIII, en parte por los efectos generalmente positivos de las reformas borbónicas ilustradas, pero, más que nada, por el simple hecho de que alcanzar la verdadera excelencia siempre se lleva tiempo, y hubiese resultado algo muy difícil lograr semejante desarrollo desde sus primeras décadas de existencia, con las carencias de los primeros tiempos, en naciones aún en plena construcción); así, de este paulatino crecimiento y perfeccionamiento académico, también resultó una ampliación de los privilegios que se les concedían, por medio de cédulas reales y bulas pontificias, como justa recompensa a su buen quehacer en la enseñanza; en el caso de las universidades mayores, las de Méjico y Lima, ambas consiguieron privilegios completos, a imagen de Salamanca, a unas pocas décadas de su fundación, y antes de que terminara el siglo XVI; en el caso de las menores, tuvieron en un principio privilegios limitados, que se fueron ampliando con el correr de los años. En todos los casos, sin embargo, resultaba bastante clara la voluntad de los reyes y los papas por fomentar, y recompensar, el seguimiento en Hispanoamérica del modelo de Salamanca.

A esto ayudó considerablemente, desde luego, el que tantos discípulos de

Salamanca se hubiesen trasladado al Nuevo Mundo desde las primeras décadas de la colonización española en América. Con ellos llegó también el Humanismo en su forma más clásica, y a su vez más hispánica, para echar raíces en forma definitiva al otro lado del mundo, en una civilización hispanoamericana que, pese a toda la larga historia de desencuentros y nuevos encuentros con sus orígenes hispánicos, sigue teniendo en común con España precisamente sus vínculos humanistas y culturales. Desde que nació en los primeros frailes dominicos la ilusión de ir a predicar y evangelizar a los habitantes de las islas descubiertas por Cristóbal Colón, justamente cuando le oyeron relatar lo que había visto y entendido sobre esta gente (que Colón describía como «pura e inocente, perfectamente dispuesta a recibir la palabra del Señor»), precisamente al regreso de Colón de su primer viaje, en 1493, al momento en que los dominicos realmente se organizaron para la cruzada y consiguieron el permiso del Rey para establecer la Orden de Predicadores en América, con la solicitud de Diego de Mendoza en 1508, desde el Convento de San Esteban en Salamanca, al Rey Fernando el Católico, pasaron tan sólo quince años. Los dominicos llegaron a La Española (hoy República Dominicana) en 1510, y diez años después ya estaban pensando en fundar ahí una universidad, a imagen de la de Salamanca, en donde todos ellos habían estudiado; esta universidad se convirtió en una realidad apenas dos décadas más tarde, en 1538, con la fundación de la Universidad de Santo Domingo, menos de medio siglo después del descubrimiento original. En 1521 Hernán Cortés venció a los aztecas y fundó la Ciudad de Méjico; en diez años, la ciudad ya tenía una imprenta, en 1531, y en treinta, una universidad, la Universidad Pontificia de Méjico, fundada en 1551 (además de que, antes de la universidad, se había fundado ya el Colegio de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, en 1536, que nunca llegó a ser una universidad, pero era de cualquier modo un centro de enseñanza superior, donde se enseñaban las siete artes liberales). Otro tanto sucedió en Perú, que Pizarro conquistó en 1533, con su capital, Lima, fundada en 1535, y ya con su propia universidad, la Universidad de San Marcos de Lima, en 1551. Estos brevísimos plazos de tiempo, con un crecimiento cultural a pasos enormes, muestran con todo realismo el grado de seriedad que impulsaba a los españoles en su decisión de expandirse por las nuevas tierras, llevando su cultura y su espíritu por todas partes. A los dominicos les siguieron muy pronto los franciscanos y los agustinos, y algunas décadas después los jesuitas, multiplicando en todas direcciones la transmisión de la cultura hispánica.

Pero no solamente se transmitió la educación y el conocimiento hispánicos en una forma lineal, sino que los evangelizadores y educadores españoles se

esforzaron mucho, a la vez que enseñaban a los indios los valores morales, religiosos, culturales y artísticos europeos, en aprender de los indios todo lo que pudieran, empezando por sus lenguajes, como única forma práctica de impulsar la evangelización. Sin duda, una de las mayores hazañas filológicas y lingüísticas de todos los tiempos fue el aprendizaje sistemático que hicieron los evangelizadores españoles de las lenguas indias, sobre todo los franciscanos y los dominicos, y su traducción a un conocimiento objetivo, ordenado y transmisible en forma eficiente, a través del estudio *in situ* de la forma en que funcionaban las lenguas indias, por medio de un uso masivo de traductores indios, en donde tanto los indios aprendían castellano, como los españoles aprendían las lenguas indias; luego, por el traslado de esas lenguas a un sistema de escritura, mediante su adaptación fonética al alfabeto latino, con el agregado de una estructura morfológica que respetaba la forma de la lengua india, pero a la vez la adaptaba gramaticalmente al modelo latino y al uso de la escritura alfabética; y finalmente, por la creación de una verdadera gramática, con un juego completo de reglas sintácticas y ortográficas, que permitían el posterior estudio y aprendizaje de las lenguas indias en una forma objetiva, sin quedar limitado ese aprendizaje a los ejemplos particulares que cada nuevo estudiante pudiera ir encontrando en el camino, sino contando con verdaderos diccionarios y gramáticas que pudieran funcionar como libros de texto eficientes. El *Arte de la Gramática*, o *Gramática Castellana*, de Antonio de Nebrija, fue la herramienta fundamental para la adaptación de las lenguas indígenas americanas a una estructura gramatical completa, que permitiera dotar a estos lenguajes de un verdadero sistema de escritura, de tal modo que no solamente fuera más fácil para los evangelizadores europeos aprender las lenguas de los indios y así evangelizarlos en una forma más eficiente, sino, sobre todo, para permitir que los mismos indios descubrieran el magnífico poder de la escritura, y que así aprendieran a leer y escribir por primera vez en sus propias lenguas, como un modo de facilitarles también el aprendizaje del castellano. Quizás, la forma más directa y rápida de entender el impacto y el extraordinario mérito intelectual que tuvieron los lingüistas hispanos que crearon las primeras gramáticas indias, es considerar por un momento el hecho de que gracias a ellos, algunas lenguas indígenas americanas, como el náhuatl y el quechua, tuvieron una gramática completa mucho antes que los alemanes o los ingleses tuvieran una para sus propios idiomas. La inmensa labor de los cronistas y lingüistas españoles para conservar la lengua y la cultura de los indios –que, sin su esfuerzo, sin ninguna duda se hubiese extinguido ante el embate de la nueva civilización hispanoamericana– es algo que no se ha reconocido

suficientemente, ni tampoco el hecho de que ese esfuerzo no solamente fue impulsado por la fe religiosa, sino, en una forma al menos tan notable como en aquella, por el espíritu del Humanismo.

Sin duda, uno de los humanistas más grandes que contribuyeron a ese estudio sistemático de las lenguas indias fue el franciscano Bernardino de Sahagún, responsable durante más de cincuenta años del Colegio de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, el mayor colegio en la Nueva España hasta la consolidación de la Universidad Pontificia, y el primer centro de estudios filológicos en el Nuevo Mundo, encargado de la traducción, del castellano y el latín al náhuatl, y viceversa, de los textos de enseñanza, así como de dotar de una gramática a la lengua de los indios, el náhuatl. Bernardino de Sahagún fue también un incansable cronista de las costumbres y tradiciones de los indios, y es gracias a él y a sus informantes indios que hoy en día conocemos mucho de la vida de los indios del centro de Méjico antes de la llegada de los europeos. Y, puesto que Fray Bernardino fue un destacado alumno de Salamanca, donde hizo sus estudios teológicos y filosóficos, su brillante obra en el Nuevo Mundo puede ser considerada también como un legado del humanismo salmantino renacentista. Lo mismo se puede decir de otros grandes sabios salmantinos que emigraron a la Nueva España para dedicarse ahí a la enseñanza y al estudio, como Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Ledesma, ambos discípulos directos de Francisco de Vitoria en Salamanca. Igualmente destacan otros alumnos de Salamanca, como Antonio Rodríguez de Quesada, que fue el primer Rector de la Universidad Pontificia de Méjico, y oidor de la Real Audiencia de Nueva España, o el Marqués de Villena y Duque de Escalona, Diego López Pacheco, que fue Rector de Salamanca y posteriormente Virrey de Nueva España, o el literato Francisco Cervantes de Salazar, catedrático en la universidad novohispana, o Juan de Palafox y Mendoza, Obispo, Virrey y Capitán General de la Nueva España, y creador de la mayor biblioteca del reino, o Pedro Farfán, decano del Derecho novohispano. Y, desde luego, no se puede olvidar que el mismo fundador del reino de Nueva España y de la Ciudad de Méjico, Hernán Cortés, el conquistador, era también un alumno de Salamanca. En el Perú, destacaron salmantinos como el Obispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, misionero y gran organizador de la Iglesia peruana, que terminó como Santo de la Iglesia Católica, o Fray Vicente Valverde, el primer Obispo de Cuzco, o Antonio Hervias, Obispo de Cartagena de Indias y Rector de la Universidad de San Marcos, en Lima, o Pedro Gutiérrez Flórez, comendador de la Orden de Alcántara, quien fue Rector de la Universidad de San Marcos y dirigió, además, la Casa de Contratación de Indias, en Cádiz. Sin embargo, aparte de todos estos

hombres destacados, el impacto más directo de Salamanca en América se mantuvo muy probablemente en la legión de servidores públicos, administrativos, legisladores, secretarios, sacerdotes, maestros y funcionarios, educados en Salamanca, que luego se encargaron de levantar el inmenso aparato que sostenía al mundo virreinal americano.

Pero es importante no olvidar, además, que esta enorme aportación cultural salmantina fue también un intercambio, es decir, que fue un camino abierto en ambas direcciones, y que también Salamanca recibió la aportación de los hispanos nacidos ya en el Nuevo Mundo. En una fecha tan temprana como 1571, ya fue Rector de la Universidad de Salamanca un novohispano, Diego de Castilla, natural de la Ciudad de Méjico. Precisamente durante el rectorado de Diego de Castilla se fundó, en 1572, el Colegio de San Andrés (más tarde rebautizado como Colegio de San Pedro y San Pablo), con un fondo especial de cinco mil pesos de oro enviado desde las Indias por un antiguo alumno¹⁴. En efecto, los alumnos de Salamanca que llegaron al Nuevo Mundo no solamente esparcieron las enseñanzas salmantinas en tierras americanas, sino que también ejercieron su influencia en la propia Salamanca, sobre todo, enviando ayudas económicas constantes desde las Indias, que en los tiempos difíciles ayudaron considerablemente a la universidad. Algunos de los más notables intelectuales de la Nueva España, que luego ejercerían una notable influencia de vuelta a las tierras ultramarinas, o en la misma España, estudiaron en Salamanca. Uno de los ejemplos más conocidos fue sin duda Juan Ruiz de Alarcón, nacido en Ciudad de Méjico y educado en su universidad, primero, y luego en Salamanca, donde completó sus estudios, para luego convertirse en uno de los grandes dramaturgos del Siglo de Oro. Pero quizá el más claramente vinculado a Salamanca fue Tomás de Mercado, sabio dominico integrante de la Escuela de Salamanca, conocido sobre todo por sus tratados sobre economía y moral. Este interesante miembro de la Escuela de los economistas salmantinos nació en Sevilla, pero emigró con su familia a la Nueva España siendo aún un niño, y así se educó en la Ciudad de Méjico, donde ingresó en la Orden de Predicadores y estudió en la Real y Pontificia Universidad de Méjico. Posteriormente volvió a España para estudiar en Salamanca, donde terminó convirtiéndose también en catedrático. Aunque escribió algunas obras en latín, prefería escribir en castellano, precisamente para poder ser entendido por aquellos que más se podían beneficiar de sus tratados, como los comerciantes y los negociantes. Su

¹⁴ Se puede consultar en *Un alumno mejicano, Rector de Salamanca en el Siglo de Oro*, de Daniel Sánchez y Sánchez, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995. Este estudio fue publicado por la Asociación de Antiguos Alumnos de la Universidad de Salamanca.

obra más conocida, el tratado *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes*, impreso en Salamanca en 1569, trata sobre la ley natural, con todas sus implicaciones morales y filosóficas generales, pero también sobre cuestiones muy prácticas, relacionadas con los problemas contemporáneos que surgían en la producción y venta de bienes, y en el comercio general entre diferentes regiones. Siempre se mantuvo en contacto estrecho con los comerciantes y su forma de hacer negocios, y fue un buen observador sobre todo del comercio ultramarino entre España y las Indias. Aquí es precisamente donde radica su importancia, pues como han señalado varios historiadores del pensamiento económico, Mercado, junto con otros doctores salmantinos que observaron de cerca el intercambio comercial transatlántico entre España y sus provincias ultramarinas, se beneficiaron grandemente de un conocimiento práctico que se daba en las circunstancias particulares de España y su Imperio, y que difícilmente podrían haber tenido los economistas y estudiosos de otras naciones, no familiarizadas con el enorme traslado de mercancías en una y otra dirección del Atlántico, y a través de Nueva España, del Pacífico. Así, esta enorme experiencia internacional e intercontinental, inspiró muchas de las ideas clave que luego desarrollaron los estudiosos salmantinos del pensamiento económico.

Esta característica se une, desde luego, a los otros intercambios, tan fructíferos, entre las dos Españas, a ambas orillas del Atlántico, como lo fueron los intercambios de ideas, saberes, y valores. Esto es particularmente cierto para la historia de la Escuela de Salamanca, que, como se ha visto, rebasó por mucho los límites de las aulas salmantinas, para extenderse por el mundo a todos los lugares donde llegó España y su civilización.

Bibliografía

1. ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La reforma de la Universidad de Salamanca a fines del siglo XVI: los estatutos de 1594*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990.
2. ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La Universidad de Salamanca bajo Felipe II. 1575-1598*, Valladolid, Ed. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998.
3. ALEJO MONTES, Francisco Javier, *La docencia en la Universidad de Salamanca en el Siglo de Oro*, vol. 81 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2007.
4. ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Evangelización en América: los Agustinos*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.
5. AULLÓN de HARO, Pedro (Ed.), *Teoría del Humanismo* (7 volúmenes), Madrid, Ed. Verbum, 2010.
6. BARRIENTOS GARCÍA, José, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1985.
7. BARRIENTOS GARCÍA, José, *Repertorio de moral económica (1536-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 2011.
8. BELDA PLANS, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
9. BOROBIO, Dionisio, *Evangelización en América*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.
10. CURTIUS, Ernst Robert, *Escritos de Humanismo e Hispanismo*, Antonio de Murcia Conesa (Ed.), Madrid, Ed. Verbum, 2011.
11. ESPINEL MARCOS, José Luis, *Colón en Salamanca: los Dominicos*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.
12. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel; ROBLES CARCEDO, Laureano; RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, (Eds.), *La Universidad de Salamanca* (2 vols.), Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1989-

- 1990.
13. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; HERNÁNDEZ MARCOS, Maximiliano; ALBARES ALBARES, Roberto, (Eds.), *La Primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, Col. Aquilafuente 183, 2012.
 14. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *El humanismo científico*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1988.
 15. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *La ciencia del cielo: astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1989.
 16. FLÓREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES Roberto, *La ciencia de la tierra: cosmografía y cosmógrafos salmantinos del Renacimiento*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1990.
 17. FUERTES HERREROS, José Luis, *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529*, vol. 37 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1984.
 18. FUERTES HERREROS, José Luis, *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y el Barroco*, vol. 102 de “Acta Salmanticensia: Biblioteca de pensamiento y sociedad”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2012.
 19. FUERTES HERREROS, José Luis; LÁZARO PULIDO, Manuel; PONCELA González, Ángel, (Eds.), *La filosofía de las pasiones y la Escuela de Salamanca, Edad Media y Moderna*, Cáceres, Ed. Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” (UPSA), 2013.
 20. GARCÍA GIBERT, Javier, *La Humanitas Hispana. Sobre el humanismo literario en los Siglos de Oro*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2010.
 21. GÓMEZ CAMACHO, Francisco, *Economía y Filosofía Moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid, Ed. Síntesis, 1998.
 22. GÓMEZ CAMACHO, Francisco; ROBLEDO HERNÁNDEZ, Ricardo, (Eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1998.

23. GRICE-HUTCHINSON, Marjorie, *El concepto de Escuela de Salamanca: sus orígenes y su desarrollo*, en *Revista de Historia Económica*, Año VII, n. 2, 1989.
24. GRICE-HUTCHINSON, Marjorie, *La Escuela de Salamanca: una interpretación de la teoría económica española, 1544-1605*, León, Ed. Caja España, Obra Social, 2005.
25. MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco; HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón; ORTEGA, Alfonso, *Humanismo cristiano*, Col. “Salamanca en el Descubrimiento de América”, Salamanca, Ed. Caja de Ahorros Duero y Monte de Piedad, 1989.
26. MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana, *Antología de Humanistas españoles*, Madrid, Ed. Editora Nacional, Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, 1980.
27. MÉNDEZ SANZ, Federico, *La universidad salmantina en la Ilustración*, vol. 50 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990.
28. PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *Aproximación bibliográfica a la(s) “Escuela(s) de Salamanca*, Salamanca, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 2008.
29. PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
30. PÉREZ, Joseph, *Humanismo en el Renacimiento español*, Madrid, Ed. Gadir, 2013.
31. PÉREZ VARAS, Feliciano, *Salamanca y su universidad en la cultura española*, vol. 40 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1985.
32. RIESCO TERRERO, Ángel, *Proyección histórico-social de la Universidad de Salamanca a través de sus Colegios. Siglos XV y XVI*, vol. 18 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1970.
33. RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *Salmantica docet: la proyección de la Universidad de Salamanca en Hispanoamérica, Vol. I*, vol. 29 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1977.
34. RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *La proyección de la Universidad de Salamanca en México*, en *Actas del Primer Congreso Internacional sobre Hernán Cortés*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1986.

35. RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ed. Fundación Ramón Areces, 1990.
36. RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda María, *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2005.
37. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, *La universidad salmantina del Barroco, Periodo 1598-1625, vol. II: Régimen docente y atmósfera intelectual*, vol. 2 de “Acta Salmanticensia: Historia de la Universidad de Salamanca”, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1986.
38. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, *Bosquejo histórico de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2001.
39. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique; POLO RODRÍGUEZ, Juan Luis, (Eds.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: Siglo XV*. Miscelánea Alfonso IX, 2010, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, Col. Aquilafuente 175, 2011.
40. SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Sevilla, Ed. Fénix, Colección Nueva Mínima del CIV, 2009.
41. SIERRA BRAVO, Restituto, *El pensamiento social y económico de la Escolástica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Sociología Balmes, 1975.
42. VALERO GARCÍA, María Pilar, *La Universidad de Salamanca en la época de Carlos V*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1988.

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS

Jorge Roaro es Investigador-FPI en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. Doctorando [PhD (c)] en Filosofía en la Universidad de Salamanca. Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca Edificio F.E.S., Campus Miguel de Unamuno 37007 Salamanca, España. Email: jorgeroaro@usal.es

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS

[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Roaro, Jorge. «La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo renacentista español». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 3, Número 4 [Diciembre de 2014], pp. 189—261. ISSN: 2254—0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca — Madrid.

E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (🌐) www.disputatio.eu