

**HISTORIA CRÍTICA
DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL**

TOMO II



1(46)

JOSÉ LUIS ABELLÁN



HISTORIA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

TOMO II
LA EDAD DE ORO

UNIVERSIDAD DE MURCIA



1072824

UNIVERSIDAD DE MURCIA	
Facultad de Filosofía y Letras	
BIBLIOTECA	
Departamento	FILOSOFIA
Registro	1111 E389

ESPASA-CALPE, S. A.
MADRID

1979

ES PROPIEDAD

e José Luis Abellán-García. Madrid, 1979

Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1979

Impreso en España

Printed in Spain

—

Depósito legal: M. 13.429-1979

ISBN 84-239-6407-8 (Obra completa)

ISBN 84-239-6409-4 (Tomo 2)

**Talleres gráficos de la Editorial Espasa-Calpe, S. A.
Carretera de Irún, km. 12,200, Madrid-34**

ÍNDICE

TERCERA PARTE

EL SIGLO XVI

A) EL RENACIMIENTO

Páginas

I. *El Renacimiento filosófico español: problemas y caracteres* 15

1. El Renacimiento: sus características.—2. El Renacimiento filosófico.—3. El problema del Renacimiento español.—4. El Renacimiento filosófico en España.—5. Los caracteres sociales del Renacimiento español.—*Bibliografía.*

II. *El erasmismo español y su marco histórico* 35

1. Caracterización y cronología.—2. Antecedentes.—3. Límites del erasmismo: los alumbrados.—4. Erasmo y los focos erasmistas españoles.—*Bibliografía.*

III. *La significación del erasmismo español: los Valdés* 56

1. Los hermanos Valdés.—2. Los caracteres del erasmismo español.—3. La *Philosophia Christi* o idea del cuerpo místico.—4. La dimensión política del erasmismo.—5. La influencia filosófica del erasmismo.—*Bibliografía.*

IV. *El sentido europeo del erasmismo español. Andrés Laguna* 81

1. La atribución del *Viaje a Turquía*.—2. Vida de Andrés Laguna y su aportación médica.—3. El erasmismo de Laguna.—4. El *Discurso sobre Europa*.—5. Actualidad del europeísmo erasmiano.—*Bibliografía.*

V. *La herencia del erasmismo en la cultura española: el «Quijote»* .. 97.

1. Anticlericalismo: cristianismo vs. catolicismo.—2. El *Quijote* como obra erasmiana.—3. El *Monachatus non est pietas*.—4. La polémica sobre el Caballero del Verde

Gabán.—5. «Antijerarquismo», rebeldía y sentido renacentista.—*Bibliografía.*

- VI. *La gran figura del Renacimiento filosófico: Juan Luis Vives* 108
1. Vives como erasmista.—2. Vives como converso.—3. Vives como hombre de su tiempo.—4. La innovación filosófica.—5. *Tratado del alma*.—6. Vives como precursor filosófico.—*Bibliografía.*
- VII. *Las actitudes sociales* 121
1. Luis Vives.—2. Domingo de Soto.—3. Fray Juan de Robles.—4. Un precursor del socialismo: Alonso de Castriño.—*Bibliografía.*
- VIII. *El neoplatonismo* 133
1. Fernando de Córdoba.—2. León Hebreo.—3. Sebastián Fox Morcillo.—*Bibliografía.*
- IX. *La idea de la dignidad del hombre* 148
1. Luis Vives.—2. Fernán Pérez de Oliva.—3. Francisco Cervantes de Salazar.—4. Baltasar Pérez del Castillo.—*Bibliografía.*
- X. *La lengua filosófica: el latín y el castellano* 162
1. El entusiasmo por el latín al filo de los siglos XIV.XV y el impulso político del castellano.—2. El latín, lengua de la cultura.—3. La función de la literatura religiosa en la consolidación del romance.—4. La defensa del romance como lengua de cultura en fray Luis de León y en Pedro Simón Abril.—5. Consecuencias filosóficas.—*Bibliografía.*
- XI. *El aristotelismo* 173
1. Gaspar Cardillo de Villalpando.—2. Pedro Martínez de Brea.—3. Francisco Ruiz.—4. Juan Bautista Monllor.—5. Pedro Juan Núñez.—*Bibliografía.*
- XII. *Los precartesianos españoles* 187
1. Gómez Pereira.—2. Francisco Sánchez.—*Bibliografía.*
- XIII. *Los «médicos-filósofos»* 207
1. Juan Huarte de San Juan.—2. Miguel Sabuco.—3. Francisco Vallés.—*Bibliografía.*

XIV.	<i>La Filosofía crítica</i>	223
	1. Francisco Sánchez, el Brocense.—2. Pedro Simón Abril.—3. Benito Arias Montano.—4. Pedro de Valencia.— <i>Bibliografía.</i>	
XV.	<i>El mito de Cristo</i>	242
	A. <i>Los teólogos</i> : 1. Fray Luis de León: la personalidad y la obra.—El erasmismo: <i>Los nombres de Cristo</i> .—La «teoría de los nombres».—El «mito de Cristo».—El nombre de «Pastor».—Conclusión.—2. Miguel Servet.— <i>Bibliografía.</i>	
XVI.	<i>El mito de Cristo (continuación)</i>	271
	B. <i>Los ascéticos</i> : 1. Fray Luis de Granada.—2. Juan de Ávila.—3. Alejo de Venegas.— <i>Bibliografía.</i>	
XVII.	<i>El misticismo español</i>	292
	1. El problema filosófico.—2. La evolución cronológica del misticismo español.—3. El misticismo como fenómeno social.—4. La clasificación de los místicos.—5. Los caracteres de la Mística española.— <i>Bibliografía.</i>	
XVIII.	<i>La culminación de la Mística española</i>	312
	1. La vanguardia mística.—2. Santa Teresa de Jesús.—3. San Juan de la Cruz.—4. El simbolismo como forma de conocimiento.— <i>Bibliografía.</i>	
XIX.	<i>Los reformistas españoles</i>	328
	1. Los protehantes: Juan Pérez, Antonio del Corro y Pedro Núñez de Vela.—2. La Biblia: Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera.—3. Un protestante del XVII: Fernando de Tejada.— <i>Bibliografía.</i>	

B) EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

1.	<i>Sobre las condiciones sociales y técnicas del Descubrimiento y sus repercusiones en la concepción del Mundo</i>	349
	1. La ruptura con el mundo medieval.—2. Las condiciones sociales y técnicas del Descubrimiento.—3. La imagen del Mundo de Cristóbal Colón.—4. El cambio en la concepción de la Ecumene clásica.— <i>Bibliografía.</i>	

	Página
II. <i>La vuelta a la Naturaleza: La Arcadía</i>	360
1. Fray Antonio de Guevara.—2. Antonio de Torquemada.—3. Fray Luis de León.—4. Miguel de Cervantes.— <i>Bibliografía.</i>	
III. <i>El sentido utópico del Descubrimiento de América</i>	373
1. La utopía renacentista.—2. La conciencia místico-misional de Cristóbal Colón.—3. El Paraíso Perdido de A. León Pinelo.—4. Cristóbal Colón y la «inversión americana».—5. El mito de la Edad de Oro.— <i>Bibliografía.</i>	
IV. <i>Las utopías americanas</i>	390
1. Utopismo americano y erasmismo.—2. Los «hospitales-pueblos» de Vasco de Quiroga.—3. Los franciscanos y el savonarolismo.—4. La experiencia de Vera Paz del padre Las Casas.—5. Las «misiones» guaraníes de los jesuitas.— <i>Bibliografía.</i>	
V. <i>Los orígenes españoles del mito del «buen Salvaje». Fray Bartolomé de Las Casas y su Antropología utópica</i>	407
1. El mito del «buen Salvaje» en el pensamiento francés.—2. Los orígenes españoles del mito: Angleria, Vives, Guevara, Las Casas.—3. Fray Bartolomé de Las Casas: vida y personalidad.—4. La Antropología lascasiana: el «buen Salvaje».— <i>Bibliografía.</i>	
VI. <i>El derecho al dominio indiano o de la soberanía española en América</i>	429
1. Los problemas morales del Descubrimiento americano: el derecho al dominio.—2. La llegada de los dominicos.—3. La legitimidad moral de la soberanía española: Juan de Palacios Rubios y fray Matías de Paz.—4. El «Requerimiento».—5. Francisco de Vitoria: vida, obra y pensamiento.—6. Los títulos ilegítimos y legítimos.—7. La timidez intelectual de Vitoria y la actitud radical del padre Las Casas.— <i>Bibliografía.</i>	
VII. <i>La legitimidad de la guerra</i>	439
1. Juan Ginés de Sepúlveda: vida, obra y pensamiento.—2. Francisco de Vitoria y la doctrina de la guerra justa.—3. La actitud de Las Casas ante la guerra indiana.— <i>Bibliografía.</i>	

- VIII. *Sobre la naturaleza del indio* 460
1. La racionalidad o animalidad de los indios.—2. El problema de su naturaleza: ¿eran los indios esclavos por naturaleza? Tesis de Sepúlveda y de Las Casas.—3. La evolución del problema y de las actitudes ante el mismo.—4. El fallo del papa Paulo III en 1537.—5. Sobre la tutela de los indios: las actitudes de Vitoria, Sepúlveda y Las Casas.—*Bibliografía*.
- IX. *La controversia Sepúlveda-Las Casas: Junta de Valladolid* 475
1. Los antecedentes de la polémica.—2. Los documentos de la polémica.—3. Los cuatro argumentos básicos.—4. Las implicaciones de la polémica: el imperialismo nacionalista de Sepúlveda y el universalismo cristiano de Las Casas.—*Bibliografía*.
- X. *La «leyenda negra»: imagen histórica de Las Casas* 491
1. La doble modernidad de Las Casas: precursor del racionalismo ilustrado y del anticolonialismo actual.—2. La imagen antiespañola de Las Casas como creador de la «leyenda negra».—3. La actitud de Menéndez Pidal y explicación de la misma.—4. Un acercamiento actual al «caso Las Casas».—*Bibliografía*.
- XI. *Los orígenes de la Antropología cultural* 503
1. Gramáticas y vocabularios.—2. El nacimiento de la Antropología cultural.—3. El primer antropólogo: fray Bernardino de Sahagún.—4. La unidad del género humano: José de Acosta.—5. Importancia de la Antropología española.—*Bibliografía*.

C) LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA

- I. *La Escolástica española* 527
1. La Escolástica «decadente» a principios de siglo.—2. La renovación de la Escolástica: la escuela dominicana.—3. Melchor Cano.—4. Domingo de Soto.—5. Bartolomé de Medina.—6. Diego de Zúñiga.—7. Alfonso de Castro.—8. Cursos filosóficos: los *Complutenses* y las *Salmanuticenses*.—*Bibliografía*.

INDICE

	Página
I. <i>La Lógica española del Quinientos</i>	545
A. Lógica prerrenacentista: 1. La obra de los lógicos españoles en París (1490-1525).—2. La lógica en Alcalá hasta 1550.—3. La lógica en Salamanca (1509-1550).—4. Otras lógicas de la misma tendencia en la Península Ibérica.—5. Un grupo de españoles en Italia.—B. Lógica renacentista (1550-1600).— <i>Bibliografía</i> .	
II. <i>La Escuela de Salamanca y los orígenes del pensamiento económico</i>	554
1. El impacto del descubrimiento americano.—2. Martín de Azpilcueta.—3. Tomás de Mercado.—4. El Memorial de Luis Ortiz.— <i>Bibliografía</i> .	
III. <i>El sentido de la Contrarreforma: la Compañía de Jesús</i>	567
1. El Concilio de Trento (1545-1563).—2. Las aportaciones dogmáticas.—3. San Ignacio de Loyola: los <i>Ejercicios espirituales</i> .—4. La Escuela jesuita: Benito Pererio.—5. Gregorio de Valencia.—6. Gabriel Vázquez.—7. Juan de Mariana.—8. Francisco Toledo, Pedro de Fonseca y los <i>Conimbricenses</i> .— <i>Bibliografía</i> .	
IV. <i>La polémica «de auxiliis»: Domingo Báñez y Luis de Molina</i> ...	591
1. Breve historia de la polémica.—2. Domingo Báñez: vida, obra y doctrina.—3. Luis de Molina: vida, pensamiento y actitud ante la cuestión.—4. La polémica en el orden sobrenatural: Gracia y libertad.— <i>Bibliografía</i> .	
V. <i>La cumbre de la Contrarreforma: Francisco Suárez</i>	606
1. Vida y obra.—2. Las <i>Disputaciones metafísicas</i> .—3. Teoría del conocimiento.—4. Metafísica.—5. Teología.—6. Analogía del ente.—7. Acto y potencia, esencia y existencia.—8. La materia y el principio de individuación.—9. Los accidentes.—10. Suárez como pensador de la Contrarreforma.—11. La Filosofía teológica-política.—12. La importancia de Suárez.—13. La «modernidad» de Suárez.— <i>Bibliografía</i> .— <i>Apéndice</i> : Índice de las <i>Disputaciones metafísicas</i> .	
VI. <i>Índice</i>	635
VII. <i>Índice alfabético</i>	657
VIII. <i>Índice de láminas</i>	697

TERCERA PARTE

EL SIGLO XVI

A) EL RENACIMIENTO

I

EL RENACIMIENTO FILOSÓFICO ESPAÑOL: PROBLEMAS Y CARACTERES

I. EL RENACIMIENTO: SUS CARACTERÍSTICAS

El Renacimiento supone un cambio en las condiciones de vida, cambio iniciado en la baja Edad Media, que va a provocar una transformación radical en las estructuras materiales y espirituales de la sociedad y del comportamiento humano con respecto al mundo que le rodea: cambios económicos, sociales, mentales y culturales. Cronológicamente, se da como fecha de referencia la caída del Imperio bizantino y la toma de Constantinopla por los turcos en 1453, durante el reinado de Mohamed II. Desde entonces el poderío turco va a ser una amenaza que se cernirá sobre la Cristiandad europea, durante todo el período renacentista, hasta su derrota definitiva en Lepanto el 1571 a manos de la escuadra española, dirigida por el duque de Austria, en quien Felipe II había depositado toda su confianza para luchar contra aquel Solimán el Magnífico que entonces amenazaba con convertirse en dueño de Europa.

En realidad, la fecha de 1453 no es exacta, como no lo puede ser esa vasta transformación económica y espiritual que supone el Renacimiento; en Italia los antecedentes renacentistas pueden remontarse hasta 1300; en España, hasta el reinado de los Reyes Católicos no presenta indicios de consolidarse. Por lo demás, tampoco ese año es arbitrario —ni mucho menos—; precisamente en 1454 se sitúa el primer impreso (una indulgencia) que salió en tipos móviles de las prensas de Johann Gutenberg en Maguncia. Y la imprenta es, junto con la brújula y la pólvora, uno de los tres inventos básicos que marcan el comienzo

de la nueva época. La brújula va a revolucionar el conocimiento geográfico de la Tierra; la pólvora hará posible la consolidación militar de los nuevos estados nacionales; y, por último, la imprenta originará la difusión casi masiva del pensamiento escrito, con todo lo que implica en la transformación de las estructuras mentales del nuevo hombre.

La apertura del horizonte humano es, lógicamente, una de las manifestaciones de esa transformación. Apertura en muy distintas direcciones y en planos muy diversos: apertura de los límites geográficos hacia América y hacia Asia; apertura cultural hacia el pasado, estudiando y restaurando la tradición grecolatina; apertura cultural de los humanistas hacia nuevos ámbitos de la población, mediante la difusión impresa; apertura aeroespacial, por los nuevos descubrimientos astronómicos. Quizá el descubrimiento de América y la sustitución de la teoría ptolemaica por la heliocéntrica, según las investigaciones de Copérnico y Galileo, sean, desde este punto de vista, los hechos básicos del Renacimiento.

Además, al admitirse que es el Sol, y no la Tierra, el centro del sistema planetario, Dios quedará más alejado de la atención humana, mientras que el hombre y la Naturaleza adquirirán una renovada importancia. Así se produce el típico acercamiento renacentista a la Naturaleza, con la consiguiente valoración de lo natural y lo espontáneo, como también el descubrimiento de nuevas técnicas de observación y de medición física. En el caso del hombre ocurre lo mismo; la transposición de éste a un segundo plano por el nuevo orden astronómico dará lugar —como compensación— a una nueva importancia concedida al individuo, así como a una mayor autonomía humana frente a la esfera divina. El resultado, en conjunto, es una primacía de la *inmanencia* frente a la *trascendencia*, lo que lleva a un *individualismo* extremo, característica quizá la más importante, desde entonces, de la cultura occidental. En cualquier caso, es evidente que esta cultura sólo puede entenderse cabalmente desde el Renacimiento, y quizá su crisis actual no sea, en gran parte, más que la crisis de algunos valores que desde el Renacimiento venían imperando.

El movimiento renacentista no se puede entender sin dos de sus tendencias básicas: el Humanismo y la Reforma. Por el primero se produce un intento de recuperar los valores inmanentistas del mundo pagano, mediante una vuelta a los estudios clásicos y una imitación de la cultura antigua. Así se produce el enfrentamiento entre escolásticos y escrituristas: los primeros quieren atenerse todavía al saber teológico medieval; los segundos buscan la renovación en las fuentes clásicas, de donde surgen casi todos los movimientos renacentistas: neoplatonismo, aristotelismo, escepticismo, escriturismo, biblismo, erasmismo, etcétera. Naturalmente, este enfoque supone una nueva atención a las lenguas clásicas: griego, latín, hebreo, fundamentalmente. Ahora bien, esta vuelta a los estudios clásicos no representa un mero afán erudito,

pues su fin es, sobre todo, comprender al hombre e interpretarlo a una nueva luz; de aquí que, al mismo tiempo que se estudian las lenguas clásicas, se cultiven las lenguas romances (Lutero realiza la traducción de la Biblia al alemán; Dante escribe la *Divina Comedia* en toscano; los erasmistas españoles escriben en lengua vulgar, etc.). Es sintomático que esta exaltación y cultivo del vernáculo se produzca al mismo tiempo que se acentúan las diferencias nacionales; es sintomático también que, a partir del Concilio de Trento, se vuelva otra vez a hacer más uso del latín.

En estrecha conexión con el immanentismo humanista se halla también la secularización de las costumbres y de las conductas, cada vez más alejadas del teocratismo medieval; aquí tendría su origen el amor cortés del caballero a su dama y toda la literatura trovadoresca a que dio lugar. El prototipo de la época empezó a ser el *cortesano*, ducho en el arte de la espada, del verso, de la elocuencia y del galanteo.

El humanismo renacentista busca la comprensión del hombre, y cree que éste se realiza mejor integrándose en una comunidad nacional, que pretende concretarse en la fundación de Estados modernos, sobre la base de la maquiavélica «razón de Estado»; la invención de la pólvora, como antes decíamos, hurta posible esos nuevos organismos políticos, cuya complejidad y extensión exigían nuevas formas de guerrear y nuevos métodos de defensa, ante las asechanzas de los también cada vez más poderosos enemigos.

En cuanto a la Reforma, viene a incidir en este aspecto del surgimiento de las nuevas nacionalidades, si bien su origen hay que situarlo en una general reacción contra la situación de abuso y de corrupción que se había producido en la Iglesia católica durante los últimos años de la Edad Media. La ruptura de la unidad cristiana está, pues, dentro de esa honda preocupación religiosa que va a recorrer todo el siglo XVI, y que se manifiesta en multitud de movimientos espirituales; aunque la mayoría tengan su origen en la rebelión de Lutero, no en todos es necesariamente así. Entre estos movimientos, citemos unos cuantos: erasmismo, «alumbrados», anabaptistas, calvinismo, anglicanismo, mística española y alemana, etc. Aunque esta enorme eclosión acabaría polarizándose en los dos grandes bloques protestante y católico, la verdad es que eran producto de una enorme riqueza espiritual, donde resultaba difícil establecer los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia; sólo con el Concilio de Trento se llegaría a una delimitación precisa y alejada de toda confusión.

Hemos dejado para el final de esta breve caracterización del Renacimiento el aspecto que aquí más nos interesa, es decir, los caracteres socioeconómicos. Desde este punto de vista, el Renacimiento se nos presenta como el producto de un cambio en las relaciones económicas de ciertos sectores sociales: el tráfico marítimo, el comercio a gran escala de los granos, la fabricación y venta de los paños, el trabajo en

las minas. Mientras la mayor parte de las actividades económicas continuaba aún bajo el control de los gremios, estas citadas escapaban al mismo, con lo que el sistema de fijación de precios se alteraba radicalmente. Si los gremios establecían un *iustum pretium*, de acuerdo con la mentalidad estática medieval según la cual el valor de cada cosa es inherente a la misma, lo cual se refleja necesariamente en el precio fijo de cada mercancía, con estas nuevas actividades mercantiles era imposible mantener el mismo sistema; dichas actividades, al quedar al margen de los gremios, se empezaron a regir por el libre juego de la oferta y la demanda. Es lógico que así fuera, pues los gremios podían imponer su ley del *iustum pretium*, porque vendían sus productos en el mercado local, pero las actividades mercantiles a que nos referimos se cotizaban en un mercado internacional que los gremios no podían controlar. Así va surgiendo una nueva moral de los negocios, unida a la aparición de las letras de cambio, las ferias internacionales de comercio, las Bolsas, la contabilidad por partida doble, etc. Es el comienzo de un capitalismo, todavía tímido y embrionario, basado en el control racionalizado de la práctica comercial, que encarna en un nuevo tipo humano —el hombre de empresa—, origen a su vez de una nueva clase social: la burguesía. Ahora bien, esta nueva capa social constituirá una aristocracia del dinero y del talento, que sustituirá a la anterior de la sangre y el rango. Los nuevos intelectuales —los humanistas— se vincularon a esta clase social, con todas las implicaciones sociales y culturales correspondientes. En Italia, por ejemplo, hay familias que se hacen famosas por su protección a las artes y a las letras: los Visconti, de Milán; los Este, de Ferrara; los Gonzaga, de Mantua; los Médicis, de Florencia... El monje medieval, el compilador, el teólogo vinculado a una orden religiosa, el amanuense, van dejando paso al humanista ilustrado, que vive ligado a la corte, a un mecenas, a una familia adinerada; se produce así una nueva clase de intelectuales muy ligada al dinero y a la aristocracia mercantil, pero precisamente por eso más libre e independiente. Mientras que el nuevo empresario se crea una fuerte base material mediante la acumulación de dinero, al humanista le falta ésta, lo que le da ya el carácter «flotante», típico del intelectual en nuestra sociedad occidental; naturalmente, el humanista tenderá a acercarse a las clases acomodadas, pero no está necesariamente ligado a una en particular, y ahí radican su fuerza y su debilidad. En cualquier caso, lo evidente es que, tanto en el nuevo burgués como en el humanista, su versión intelectual, el concepto que predomine, será el de *virtù* frente al de la *virtus* medieval; es decir, la habilidad y la capacidad para el desarrollo de unas aptitudes individuales, ya sea en el campo de la inteligencia, del comercio, de la vida política, etc., que se aceptan y se cotizan en la nueva sociedad. Naturalmente, esta nueva moral ha de reflejarse en la esfera filosófica, como vamos a examinar.

2. EL RENACIMIENTO FILOSÓFICO

La descripción que acabamos de hacer de los rasgos sobresalientes del Renacimiento se concreta en una serie de caracteres distintivos de la filosofía renaciente, de los cuales hay tres que siempre se destacan; son los siguientes:

1) Una crítica a fondo de las doctrinas filosóficas medievales, en especial del escolasticismo y del aristotelismo, lo que llevará indefectiblemente a una renovada influencia de Platón, del neoplatonismo e incluso del agustinismo.

2) Una vuelta a la filosofía greco-latina en sus fuentes originales, lo que llevará con frecuencia a sustituir las doctrinas medievales por otras que se consideran más acordes con su interpretación original.

3) Un rechazo del criterio de autoridad —*magister dixit*—, del que tanto se había abusado durante la Edad Media. Por supuesto, esto llevará a una actitud de libertad intelectual desconocida durante todo el período medieval, si bien nunca se rechazará totalmente dicho criterio; en gran parte, lo que ocurre no es que se rechacen las autoridades, sino que se niegan las autoridades medievales para apoyarse en la de los filósofos clásicos. En cualquier caso, el aumento de libertad crítica es considerable con respecto a la etapa histórica anterior.

Menéndez Pelayo, que tanta atención ha dedicado al Renacimiento filosófico, señala como caracteres los siguientes: reacción contra el escolasticismo; estudio y difusión de las lenguas antiguas (lo cual es más cierto desde el punto de vista filosófico que desde el literario, pues en lo que toca a este último se potencian mucho las lenguas vulgares); búsqueda de la inspiración filosófica en fuentes originales, procurando alejarse de las interpretaciones tradicionales; florecimiento de trabajos de investigación filosófica, que buscan apoyo y esclarecimiento en la hermenéutica filológica; dejamiento de las sutilezas y sofisterías de la última escolástica medieval; importancia de los métodos de observación, procurando que la razón no se disocie nunca de la experiencia natural. De acuerdo con estas características, el éxito de la filosofía renaciente vendría más bien dado por su aspecto negativo —crítica de las consecuencias extremas de la filosofía medieval— que por su aportación positiva; en este sentido, se ha considerado el Renacimiento filosófico como una etapa de transición entre la Edad Media y la Edad Moderna, que prepara el terreno para el gran desarrollo filosófico del siglo XVII: empirismo británico y racionalismo continental.

Sin embargo, si examinamos más de cerca la cuestión, observaremos que hay toda una actitud filosófica coherente que caracteriza el Renacimiento y en la que figuran unos cuantos pensadores eminentes. Esta actitud viene dada por el profundo origen religioso de la actitud renacentista, hoy parece que totalmente confirmado por los estudios

de Hildebrand; según éste, la palabra «renacimiento» alude al segundo nacimiento del hombre: el del hombre nuevo o espiritual, al que aluden San Juan y San Pablo. En este sentido, el Renacimiento se interpreta como el nacimiento del hombre a una vida verdaderamente humana, que se busca mediante un *regreso* del hombre a sí mismo: regreso a los orígenes, a lo natural, donde el hombre toma pie para desarrollar sus potencialidades. Así se produce el retorno a la Naturaleza en el arte, la consideración directa y empírica del mundo en la ciencia y la vuelta a la Antigüedad clásica como inspiración. Desde este punto de vista, no hay en el Renacimiento una imitación de los antiguos, sino un tomar pie en ellos para continuar la marcha histórica en un encuentro del hombre consigo mismo y un desarrollo indefinido de sus posibilidades. En definitiva, se trata de lograr en esta actitud una potenciación de la personalidad y de la individualidad humana, lo que sólo puede hacerse mediante un acrecentamiento de la libertad crítica y creadora, que caracteriza radicalmente al Renacimiento. El hombre libre, y el Humanismo que centra en él su atención, son el eje de la filosofía renacentista que hace del hombre un microcosmos, con una función mediadora y central en la economía del Universo, convirtiéndolo en «cúpula del mundo» (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Pedro Pomponazzi).

Ahora bien, esta libertad crítica no podía mantenerse dentro del carácter gremial que tenía la reflexión filosófica en la Edad Media, encauzada a través de las distintas Órdenes religiosas: dominicos, franciscanos, agustinos; la actividad filosófica se convierte ahora en patrimonio de la libertad creadora de los individuos, que han de acogerse a la protección de los grandes de la época: Corte, mecenas, burgueses, etcétera. Así, vemos en el orden concreto de la filosofía cómo se afirma el carácter «flotante» de la inteligencia en la nueva sociedad y cómo el pensador humanista se halla necesariamente vinculado al nacimiento del capitalismo, según vemos al hablar del Renacimiento en general.

3. EL PROBLEMA DEL RENACIMIENTO ESPAÑOL

Si se habla de un problema del Renacimiento en España es porque existe toda una corriente de pensamiento que niega sistemáticamente su existencia. Sin llegar al libro de Wantoch, cuyo título es suficientemente expresivo: *Spanien, das Land ohne Renaissance* (Munich, 1927), hay toda una línea de pensadores alemanes que reiteran el mismo pensamiento. Morf, por ejemplo, dice: «La Península Ibérica no tuvo un verdadero Renacimiento. Tomó de Italia muchos elementos renacentistas, sin consumir un rompimiento con la Edad Media»¹. V. Klem-

¹ Hennk Morf, *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1909, pág. 220.

perer lo niega porque no ve en el Renacimiento español «un liberarse el hombre terreno de las cadenas dogmáticas»¹. En la famosa *Historia de la Filosofía*, de Überweg, se sigue repitiendo la misma idea, cuando afirma que «Spanien hat keine eingetliche Renaissance erlebt»². Hasta un hombre como Ortega y Gasset se ve contagiado de la misma idea cuando escribe que «en España no ha habido de verdad Renacimiento ni, por tanto, subversión»³. Es evidente que Ortega, pensador germanizado hasta los tuétanos, no hacía aquí sino seguir una tradición de origen alemán.

La negación en bloque del Renacimiento español parece exagerada. Nadie puede negar la existencia en nuestro país de un Renacimiento literario. Ahí está la obra de Boscán, de Garcilaso, de Quevedo, y aun del mismo Cervantes, los cuales no sólo visitaron y vivieron en Italia, sino que se hicieron eco ampliamente de la influencia italiana renacentista. Y no sólo en el ámbito literario; lo mismo puede comprobarse en los campos del arte y de la sociedad. El estilo plateresco en arquitectura o la pintura española del siglo XVI y el XVII constituyen amplia muestra de lo que ha sido el Renacimiento en nuestro país.

En algunos aspectos España ofrece incluso aportaciones propias y originales de su genio al espíritu renacentista. La novela picaresca es, sin duda, una de esas aportaciones características. Pero quizá la más importante y decisiva no sea ninguna de las manifestaciones citadas hasta ahora, sino el descubrimiento de América. Con éste España contribuye no sólo a la ampliación del horizonte geográfico del Globo, tan característica del Renacimiento, sino a algo aún más importante: la ampliación de los horizontes literarios y culturales. Ahí están los cronistas e historiadores de Indias, planteamiento de nuevos problemas físicos, naturales y antropológicos, vuelta a la Mitología clásica por la evidente conexión de su hazaña con el mito de la Atlántida, de la Edad de Oro, del Paraíso Perdido, etc. Sobre todo esto trataremos en un apartado especial del libro, dedicado al descubrimiento de América, y a él remitimos al lector.

Sin duda, en la negación del Renacimiento español ha influido mucho la obra de Burckhardt⁴. A partir de su fecha de publicación en 1860, se consideró como modelo renacentista típico el italiano, quedando automáticamente desechado todo el que no se ajustase al mismo. Pero es evidente que se entraba así en contradicción con uno de los rasgos típicos del Renacimiento, como es el desarrollo de las

¹ V. Klemperer, «Gibt es eine spanische Renaissance», en *Logos*, 16 (1927), páginas 129-161.

² F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III, 1933, pág. 206.

³ J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, 1958, pág. 437.

⁴ J. Burckhardt, *La Cultura del Renacimiento en Italia*, 1860.

nacionalidades. Naturalmente que el desarrollo del espíritu nacional implica la existencia de una personalidad diferencial en cada país, quedando así destruida la idea de un modelo único y fijo de Renacimiento para todos los países. Hoy se admite por toda la crítica que esto supondría una contradicción con el concepto mismo del Renacimiento que hoy se tiene. Se niega así la existencia de un modelo ejemplar de Renacimiento, considerándose, por el contrario, que lo característico de éste sería la manifestación nacional de una serie de tendencias que adquieren peculiaridades propias en cada país. El desarrollo de las distintas literaturas europeas en lengua romance no representaría más que una manifestación entre otras —si bien muy sintomática— de esas peculiaridades nacionales. La conclusión que a nosotros nos interesa extraer de todo esto es la siguiente: el que nuestro país no se ajuste a un modelo de Renacimiento, previamente establecido sobre el ejemplo de uno o varios países, nada indica en contra de su existencia. Es un problema que hay que estudiar en cada caso y decidir sobre los resultados que cada caso arroja en particular.

El análisis que acabamos de hacer y las conclusiones que hemos extralado son similares a las que Federico de Onís obtuvo al tratar del concepto de Renacimiento aplicado a la literatura española. «Se han traído a la literatura española —dice Onís— los conceptos de épocas de la historia literaria de otros países en forma estereotipada y rígida, y se ha tratado de encajar lo español en un marco que a veces no corresponde a sus peculiaridades» *. Y este juicio, válido para toda la literatura española, lo considera especialmente pertinente aplicado al Renacimiento, sobre todo entre fines del siglo XV y principios del XVI, época en que «España crea y desarrolla su propia cultura, de la que proceden muchos elementos esenciales de la cultura europea, sin contar con los cuales ésta no puede explicarse». De modo que la falta de un estudio del Renacimiento español es no sólo una laguna en la historia española, sino en la misma historia universal, pues a Onís no le cabe la menor duda sobre la originalidad de España en ese periodo, en que ésta se separa de Europa, en lucha moral y espiritual con ella. Ahora bien, si es cierto que esa lucha —de ejércitos y de principios— está escrita en la historia universal, lo está sólo «en los países que representan el triunfo de la actitud más opuesta a la de España», por lo que «no se puede esperar de ella una inteligencia y comprensión de los valores afirmativos y positivos que España creó y representó. La valoración de todo lo español que no es coincidente con lo europeo tiene que ser, naturalmente, negativa, y de ahí que se mire a España como una fuerza reaccionaria». La conclusión que se impone es que, a fin de valorar las manifestaciones positivas, es necesario llenar esa

* F. de Onís, «El concepto de Renacimiento aplicado a la literatura española», en *El sentido de la cultura española*, Madrid, 1932, pág. 230.

alguna y escribir la historia del Renacimiento español desde el lado español. Por eso dice Onís: «lo mismo que se iluminó y se aclaró la historia de la Europa moderna desde el momento en que se descubrió a Italia y se partió de su Renacimiento como una base originaria de la comunidad del espíritu moderno, sería necesario descubrir a España y partir de su Renacimiento para explicar y entender otros desarrollos modernos que en España tienen su origen. Si no se ha hecho esto todavía sino muy insuficientemente, ha sido porque la historia de España de este período ofrece un problema más difícil que ningún otro por su misma originalidad»¹.

Aunque Onís reconoce que nuestra idea del Renacimiento español es contradictoria y confusa, hasta el punto, dice, de que «podremos saltar de un autor que nos habla como cosa natural y corriente de las grandezas del Renacimiento en España a otro que niegue que en España haya habido Renacimiento»², su conclusión es que la alternativa negadora es absurda. «Esta solución tan simplista —dice— está en contradicción con el hecho de que no hay en toda la historia un pueblo que haya sufrido en tan poco tiempo una transformación tan honda, general y duradera como la que España sufrió desde 1492 a 1536»³. Y no sólo esto, sino que «España, por virtud de su historia peculiar (su medievalismo más débil e imperfecto) y por las condiciones de su carácter, se adelantó entonces a todos los países». En concreto, señala Onís que «la monarquía hispánica y la conquista y colonización de América son los fenómenos políticos más capitales del Renacimiento, donde se vio realizado perfectamente lo que antes parcialmente habían intentado algunos países y lo que después ha seguido siendo la aspiración de todos los demás, mejor o peor lograda en los siglos sucesivos»⁴. Incluso el fenómeno religioso, que se ha considerado como exclusivo de España, hace ver Onís que es un aspecto en el que también se adelantó nuestro país a otros: «la religión como función del Estado —dice— ha sido la fuerza más característica de la historia moderna, más aún en los países protestantes que en los católicos»⁵.

En definitiva, Onís coincide con el análisis que antes habíamos hecho nosotros. Hoy no se puede negar la existencia de un Renacimiento español en el campo de la literatura, del arte, e incluso de la historia. Pero se ha negado y se sigue negando, a pesar de todo, el Renacimiento filosófico en nuestro país, lo que exige un tratamiento independiente.

¹ *Ibid.*, págs. 202-203.

² *Ibid.*, pág. 6.

³ *Ibid.*, pág. 208.

⁴ *Ibid.*, págs. 209-210.

⁵ *Ibid.*, pág. 211.

4. EL RENACIMIENTO FILOSÓFICO EN ESPAÑA

En realidad, el problema del Renacimiento filosófico es más complejo de lo que a primera vista pudiera parecer, pues ha sido generalmente sobre la base de éste sobre lo que se ha negado la existencia del Renacimiento español. Ya Klemperer decía que éste no tuvo lugar por que el español no se habla liberado de las cadenas dogmáticas. La conclusión parece lógica: si no existe Renacimiento en el terreno de la ideología, mal podría haberlo en otras manifestaciones culturales subsidiarias. El análisis de la realidad había mostrado que ese Renacimiento existía, pese a todo, y eso plantea con renovado vigor el problema.

Quizá nadie ha planteado la cuestión de forma tan breve y rotunda como José Ingenieros en un párrafo donde dice: «El Renacimiento literario en España fue magnífico. No hubo, empero, Renacimiento científico y filosófico: la dinastía teocrática confió a la Inquisición el mandato de obstarlo. Es notoria la eficacia con que ella cumplió su tarea»¹¹. Al mencionar la Inquisición el pensador argentino pone el dedo en la llaga: recordemos que era ése precisamente el caballo de batalla en «la polémica de la ciencia española» entre los krausistas y Menéndez Pelayo. Es éste, junto con su discípulo Bonilla, al estudiar la floración filosófica surgida en la primera mitad del siglo XVI bajo la sabia erasmista, quien establece definitivamente la existencia de un Renacimiento filosófico español. Podría quizá discutirse si ese Renacimiento se prolongó en la segunda mitad del siglo XVI, pero no admite duda de ninguna clase en la primera mitad. Los nombres de Luis Vives, Fernán Pérez de Oliva, León Hebreo, Miguel Servet, Juan Huarte de San Juan, fray Luis de León, etc., son lo suficientemente significativos para que no se pueda establecer la menor duda. No deja de ser cierto que la mayoría de dichos autores vivieron en perpetua controversia con la Inquisición, pero no deja de ser menos cierto que al fin realizaron su obra, la cual ahí está como prueba de nuestro Renacimiento filosófico.

Ahora bien, si esto es así, ¿por qué se ha negado reiteradamente la existencia de un Renacimiento español? Sencillamente, porque en la crítica y en la investigación alemana, de cariz fundamentalmente protestante y agnóstico, Renacimiento y Reforma se han tomado como términos equivalentes. Es evidente que el Renacimiento español no se ajusta a los módulos alemanes e italianos impuestos por la crítica, y se niega consiguientemente, su existencia. No ha habido Reforma —se dice—; luego no ha habido Renacimiento. Es más, se suele considerar que la Contrarreforma española representó una reacción contra el

¹¹ José Ingenieros. *La cultura filosófica en España*. Madrid, 1916, pág. 99.

Renacimiento y la Reforma, sin caer en la cuenta de que no es así. Por el contrario, la Contrarreforma es una forma peculiar —«nacional», de acuerdo con el más puro espíritu renacentista— de entender el Renacimiento, y no está en principio reñida con la Reforma. Esto plantea el problema de lo acertado o desacertado del término de Contrarreforma. Marcel Bataillon lo rechaza definitivamente: «El crasmismo —dice—, tratado por Menéndez Pelayo y otros como una corriente aberrante, heterodoxa, está en estrecho contacto con lo más granado de la Reforma católica, tan engañosamente llamada Contrarreforma»¹². Y en otro lugar afirma tajantemente: «Reforma y Contrarreforma, son dos movimientos solidarios, a menudo difíciles de discernir»¹³.

El mismo Onís, a quien hemos seguido anteriormente, parece coincidir con estas afirmaciones, cuando caracteriza el Renacimiento español como un intento —que «España logró en un grado superior a ningún otro pueblo»— de integrar la cultura antigua —clásica, hebrea y primitiva cristiana— en una síntesis superior. Y en este sentido reafirma que «el catolicismo no fue tampoco en la España del Renacimiento un peso muerto del pasado, un poder negativo y reaccionario; fue, por el contrario, un poder activo y fecundo que no negó nada, y menos que nada, la necesidad de su reforma»¹⁴.

La conclusión final es que no hay Contrarreforma, tal y como se ha entendido este término tradicionalmente, y ello porque dicho movimiento no está inspirado exclusiva ni principalmente en una reacción contra la Reforma protestante. Se trata de una auténtica Reforma, que tiene el objetivo de remozar el espíritu dormido del catolicismo en los últimos años de la Edad Media, incorporando valores nuevos y renovando actitudes secundas, que en muchos casos tienen carácter revolucionario. Aun así, tampoco nos place completamente el nombre de Reforma católica, aun cuando resulte más propio. Y esto porque el pensamiento español de nuestro primer Siglo de Oro incorpora gran parte de ideas y elementos renacentistas, que dan a la cultura española de esta época el aspecto de una síntesis superior entre el Renacimiento y el Medievo.

Ahora bien, y puesto que aquí nos interesa sobre todo el elemento ideológico, ¿por qué se caracteriza esa síntesis superior desde el punto de vista filosófico? En esta perspectiva, volvemos la mirada a las conclusiones de nuestra introducción¹⁵ y observamos que hay dos rasgos fundamentales de caracterización de dicha síntesis: la afirmación de valores ajenos a lo que entonces llamábamos «la negación de la reli-

¹² M. Bataillon, *Erasmo y España*, F. C. E., México 19, pág. 795, nota 90.

¹³ M. Bataillon, prólogo al *Enquadrión*, edición de Dámaso Alonso, C. S. I. C., Madrid, 1971, pág. 65.

¹⁴ F. de Onís, *op. cit.*, págs. 220-222.

¹⁵ Cf. vol. I, págs. 143-148.

gión del éxito» y la formación de una «conciencia disidente» —base del futuro pensamiento español—, que ya se expresa con claridad en el Renacimiento y que seguirá después dando el tono a nuestro desarrollo filosófico. Naturalmente, la confirmación de estos supuestos en la obra escrita de nuestros filósofos será el objeto de los capítulos que siguen al presente.

5. LOS CARACTERES SOCIALES DEL RENACIMIENTO ESPAÑOL

Admitido que existe un Renacimiento en España, y cuál es el significado de éste, se nos plantea la cuestión de sus peculiares características: duración más corta de lo normal (si lo normal es que el Renacimiento se prolongue de 1400 a 1600 según Ferguson, el Renacimiento español apenas dura una centuria: la del Quinientos); su debilidad y la limitada difusión del mismo, puesto que sólo se extendió a capas muy limitadas de la población, y aún con la enemiga de grandes sectores sociales. Naturalmente, una explicación de estas peculiaridades sólo puede hallarse en un previo análisis de la situación de la sociedad española durante el Quinientos.

El Renacimiento en España no empieza realmente hasta los Reyes Católicos; antes de 1474 no puede hablarse más que de algunos antecedentes —importantes, sí—, pero que todavía no dan espíritu a una época. El siglo XV es la época de la creación de bibliotecas en casa de los nobles y de las dos grandes cortes humanistas: la de Juan II de Castilla y la de Alfonso V en Nápoles, que darán la pauta de lo que después va a ser la corte de los Reyes Católicos.

Las bases del nuevo Estado creado por éstos cubrieron frentes muy dispersos: la unidad geográfica, conseguida por la conquista de Granada (1492), la anexión de Navarra (1512), la unión de Castilla y Aragón; la ampliación del horizonte político y comercial por el descubrimiento de América y las incursiones africanas; la forja de una unidad religiosa, basada en la Inquisición (1478), la expulsión de los judíos (1492) y la huida de moriscos (1502); la búsqueda de la unidad política, mediante un Estado que procuraba asentarse sobre el autoritarismo de la Realeza. Todo ello, creado con medios más o menos criticables —algunos de ellos mucho, como la Inquisición y las coacciones contra moriscos y judíos—, revelaba un alto sentido del destino nacional, que a raíz del descubrimiento de América adquirió un fuerte carácter misional.

Las líneas de la nueva organización política no se consolidaron todas con la misma fuerza. En lo que respecta al poder de la aristocracia terrateniente, los ataques contra la misma de los Reyes Católicos van más contra su influencia política que contra su predominio social y su fuerza económica. Es cierto que el Acta de Reasunción de

1480 fue una acometida contra los ingresos de la nobleza, pero afectó sólo a los bienes usurpados después de 1464, dejando intactas las apropiaciones anteriores a esa fecha, que fueron la mayoría. En este sentido, la aristocracia castellana consolidó sus posiciones durante el reinado de Fernando e Isabel, situación que vino a prolongarse con Carlos V y Felipe II. Marineo Sículo, autor contemporáneo, da para aquellos años una lista de 13 duques, con una renta anual de 365.000 ducados, 13 marqueses con 330.000 ducados, 34 condes y dos vizcondes con ingresos por valor de 41.400 ducados, lo que hace un total de 1.309.000 ducados en las rentas de la nobleza castellana. En realidad, los nobles no sólo consolidaron su posición, sino que incrementaron su poder social y económico. Algunos de ellos se aprovecharon del reparto de tierras del reconquistado reino de Granada, y prácticamente todos se beneficiaron de las leyes de Toro de 1505, mediante las cuales se confirmó y extendió el derecho a establecer mayorazgos, sistema por el cual el hijo mayor heredaba todas las propiedades de la familia, sin que pudiesen venderse, enajenarse o dividirse de ninguna forma, aunque sí aumentarse o ampliarse; propiedades que pasaban globalmente de nuevo a su heredero, y así sucesivamente. Si a esto unimos las frecuentes alianzas matrimoniales entre las grandes familias, tenemos ahí todo un sistema de concentración de la propiedad agraria —entonces fundamental fuente de riqueza— en pocas manos. En la práctica, se pusieron así las bases de la infraestructura socioeconómica del Antiguo Régimen, que provocará el inmovilismo secular de la sociedad española. Así nos encontramos con que el 2 por 100 de la población poseía el 97 por 100 del suelo y que más de la mitad de ese 97 por 100 pertenecía a unas cuantas grandes familias. Esta situación quedó totalmente consolidada en 1520 por la decisión de Carlos V de jerarquizar de modo fijo a la aristocracia española.

En lo que respecta a la organización económica, los Reyes Católicos se vieron en la necesidad de allegar recursos para hacer frente a los cuantiosos gastos del nuevo y complejo Estado. A este fin se promulgaron numerosas leyes que afectaban a toda la vida económica de Castilla; también se prohibió la exportación de oro y plata; se protegió la industria naval; se reorganizó el sistema gremial y se ofrecieron alicientes a artesanos flamencos e italianos para su establecimiento en España. Naturalmente, esto dio origen a un acrecentamiento de la riqueza del Estado y a un incremento extraordinario del poder de los reyes frente a la nobleza. A pesar de esto, se tomaron también numerosas medidas que afectaron muy negativamente el desarrollo económico de la sociedad española: se consolidó, como vimos, por el sistema de mayorazgos, un latifundismo que había reafirmado el poder económico y social de la aristocracia, aun después de haber destruido su influencia política; se protegió la ganadería, a través de la Mesta, con privilegios desusados que irían en grave detrimento de la agricul-

Jura; los gremios castellanos se reorganizaron con arreglo a la rígida estructura corporativista de los gremios catalano-aragoneses, lo que en una época de expansión económica, no produjo sino obstáculos y dificultades incalculables; la expulsión de los judíos, que eran en su mayor parte hábiles artesanos o competentes financieros, había provocado una situación de desvitalización industrial y económica; la unión de Castilla y Aragón había sido una unión personal de las coronas de los soberanos, pero nunca una integración de instituciones y organismos, hasta el punto de que, en la práctica, funcionaban como dos estados independientes.

En general, todo este tipo de medidas políticas y económicas va a repercutir negativamente sobre la organización social, pues no estimulan en ningún caso la formación de esa nueva clase social burguesa que va a ser impulsora en otros países europeos de un capitalismo inicial y de un renacimiento cultural. La población española en los primeros años del reinado de Fernando e Isabel se calcula aproximadamente en 8.000.000 de habitantes, de los cuales 7.000.000 pertenecían al campesinado, es decir, el 83 por 100 de la población; pues bien, el fracaso del desarrollo capitalista en España agravó la situación de este campesinado, que hubiera podido encontrar una salida en actividades artesanales o semiartesanales.

La estructura de población de España en aquella época ofrecía una semejanza extraordinaria con la sociedad medieval, como se puede apreciar en las siguientes cifras válidas hacia 1500:

a) Campesinos	7.000.000	83,0 %
b) Menestrales	1.000.000	12,0 %
c) Clases medias	250.000	3,5 %
d) Patriciado urbano	60.000	0,7 %
Caballeros e hidalgos ...	60.000	0,7 %
Magnates y grandes eclesiásticos	5.000	0,062 %

El desarrollo capitalista podía haber encontrado un estímulo en el descubrimiento de América, mediante el tráfico comercial con el Nuevo Continente y la importación de riquezas que podían haber puesto en marcha una industria floreciente; no fue, sin embargo, así, y las causas aquí, según creo hay que ir a buscarlas en las directrices religiosas implantadas por los Reyes Católicos. Si las medidas tomadas por éstos durante su reinado podían tener una justificación en la necesidad de implantar una unidad nacional que en la época sólo podía buscarse por el camino religioso, semejantes razones dejan de tener razón en el futuro inmediato. Pero —como dice Pierre Vilar, con quien coincidimos aquí plenamente— «el mecanismo psicológico puesto en marcha por la pasión de unidad produce también otros resultados. El

mundo cambia alrededor de España, y ésta no se adapta. El unitarismo religioso es responsable de ello, en parte. Afecta, por arriba, a la actividad financiera judía, y por abajo, a la actividad agrícola de los moriscos de Levante y Andalucía. El triunfo del "cristiano viejo" significa cierto desprecio del espíritu de lucro, del propio espíritu de producción, y una tendencia al espíritu de casta. A mediados del siglo XVI, los gremios empiezan a exigir que sus miembros prueben la *limpieza de sangre*: mala preparación para una entrada en la era capitalista. Por otra parte, el puesto que ocupa la Iglesia en la sociedad no favorece la producción y circulación de riquezas: la multiplicación del número de clérigos y de las instituciones de beneficencia obstruyen la economía con clases improductivas; las confiscaciones de la Inquisición, las donaciones a las comunidades crean sin cesar "bienes de manos muertas". Por último, la Hacienda pública va a arruinarse por el vano empeño de proseguir la hegemonía en el orden espiritual¹¹. En este sentido, la prolongación durante todo el siglo XVI de la política religiosa iniciada por los Reyes Católicos fue nefasta para todo el futuro español hasta nuestros días; lo peor es que esa política no sólo se prosiguió, sino que durante el reinado de Felipe II aún se hizo más dura e intolerante, debido a la reacción creada contra el luteranismo, por un lado, y contra el erasmismo, por otro, lo que llevó a una falsa interpretación contrarreformista de las directrices del Concilio de Trento.

Las repercusiones para la cultura de esta situación histórica, que hemos descrito en los distintos niveles —político, social, económico y religioso—, fue importante y de una peculiar ambivalencia, que conviene ir analizando por partes, y que presenta peculiares caracteres en cada reinado. Quizá el hecho de más trascendencia de todos los señalados sea la ausencia en España de una aristocracia comercial e industrial que sería la base de esa burguesía impulsora de las actividades renacentistas en otros países. En nuestro país, la única aristocracia que tuvo poder económico y social fue la nobleza rural, que basaba su riqueza en la posesión de tierras. Es cierto que esta clase social no fue infiel a su destino histórico, pero no es menos cierto que era una clase de origen medieval, muy apegada a una estructura estamental e inmovilista que no estimulaba la creación de un espíritu renovador, como el de las familias florentinas y venecianas en Italia. En el Renacimiento español es algo que se nota palpablemente: aun así lo único y lo más importante que tenemos de cultura renacentista está siempre ligado a estas familias de grandes terratenientes. En este aspecto aceptamos plenamente la opinión de Joan Reglà, según el cual puede aceptarse como norma general que «no le faltó (a esta clase social) el sentido de responsabilidad para impulsar el desarrollo cultural del país e identificarse con las esencias que informaron el despliegue de la

¹¹ Pierre Vilar, *Historia de España*, Paris, 1963, págs. 38-39.

corriente humanista en España»¹⁸. Es un hecho que, de la nobleza salieron algunos de los más finos espíritus renacentistas en nuestro país: Juan Boscán, Garcilaso de la Vega, Hernando de Acuña, Gutierre de Cetina, Diego Hurtado de Mendoza, fray Antonio de Guevara, Juan Ginés de Sepúlveda, Juan de Tassis y Peralta, etc. Es también un hecho que la misma nobleza, si no distinguida en sus miembros, realizó en muchos casos una amplia labor de protección y mecenazgo de las letras y las artes, que permitió el surgimiento de numerosos ingenios. A título de ejemplo, recordemos que don Álvaro Colón y Portugal, segundo conde de Gelves, presidió una tertulia literaria en Sevilla, donde brillaron Mal-lara, Argote de Molina y Fernando de Herrera; el duque de Alcalá y marqués de Santa Cruz protegió a Baltasar del Alcázar, genio sevillano de la poesía festiva; el duque de Alba distinguió con su amistad a fray Luis de Granada, a quien nombró su confesor; el príncipe de Éboli tuvo por confesor a Diego de Estella; el conde Portocarrero protegió a fray Luis de León; el conde de Lemos fue mecenas de Cervantes; el duque de Osuna protegió a Quevedo, llevándole a Italia; los hermanos Argensola fueron protegidos por el duque de Villahermosa; y Lope de Vega, popularísimo en su época, se distinguió como secretario del duque de Alba, del marqués de Mulpica, del conde de Lemos y del duque de Sessa.

Ahora bien, con todo ello hay que reconocer que la nobleza española tuvo un papel secundario en lo que respecta a la protección de la cultura, quedando en cualquier caso su función siempre subordinada a las directrices de la Corona. Y, en este sentido, quienes sí tuvieron una importancia clave fueron los reyes, que con su actitud marcaron decisivamente el ambiente de los diferentes reinados, bien visible en las diferencias entre los tres que ahora nos ocupan: el de los Reyes Católicos, el de Carlos V y el de Felipe II.

En el caso de los Reyes Católicos es evidente que la Corte fue el centro natural de la vida cultural castellana. La reina Isabel alcanzó fama europea como protectora de la cultura y de la ciencia; hizo llamar a numerosos eruditos extranjeros, para constituir una escuela palatina, donde brillaron genios nacionales y foráneos en estrecha convivencia intelectual: Pedro Mártir de Angleria, Lucio Marineo Siculo, Beatriz Galindo y, entre todos ellos, ELIO ANTONIO DE NEBRIJA (1444-1522), que al regresar a España en 1473, tras haber estudiado en Italia en la escuela de Lorenzo Valla, se convirtió en el más importante gramático y lexicógrafo del momento. Su *Gramática de la lengua castellana* (1492) fue algo decisivo para la historia de la lengua y la literatura castellanas, pero también para la historia política, pues, como él

¹⁸ J. Vicens Vives, *Historia de España y América*, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1961, volumen III, pág. 76.

mismo escribió al frente de su libro en dedicatoria a la reina Isabel, «siempre la lengua fue compañera del Imperio». Quizá en esta simple y, en apariencia, intrascendente actitud esté una de las claves de la dominación castellana sobre las otras regiones de la Península y del Imperio, pues el triunfo de la lengua y de la cultura llevó a la dominación en otros sectores decisivos: la estructura administrativa, las actitudes ante la economía, la organización política, etc. Aquí indudablemente tiene su arranque un impulso humanista que llevará a obras como la publicación de la *Celestina*, la fundación de la Universidad de Alcalá y la impresionante elaboración de la *Biblia Poliglota*.

En cualquier caso —y sean los que fuesen los reparos que en otros aspectos tengamos que oponer a este reinado—, parece evidente que «el entusiasmo caracterizó la vida cultural durante el reinado de los Reyes Católicos», según dice J. H. Elliot. Y continúa este autor inglés, caracterizando el fenómeno con las siguientes palabras: «Existía en el país una inquietud intelectual y un afán por los contactos culturales con el extranjero. Esto es lo que distingue, por encima de todo, a la España de los Reyes Católicos de la de Felipe II. La España de Isabel y Fernando era una sociedad abierta, interesada por las ideas extranjeras y dispuesta a aceptarlas. La creación de la Inquisición y la expulsión de los judíos fueron sendos pasos hacia atrás, pero al mismo tiempo resultaron insuficientes para desviar a España de su viaje de exploración más allá de sus fronteras. Bajo el gobierno de Fernando e Isabel, Castilla —resueltos por el momento sus problemas más urgentes— estaba preparada para lanzarse a nuevas experiencias, culturales o políticas con toda la energía de una nación salida de un largo aislamiento. Para los castellanos, Castilla era ya España y se veía lanzada a un futuro aún más grande, pues las circunstancias, tanto internas como exteriores, la arrastraban inexorablemente a un papel imperial»¹⁶.

Esta impronta de la corte sobre la cultura del país que vemos en el caso de los Reyes Católicos va a repetirse en los otros dos reinados del siglo. La corte de Carlos V impulsó, en este aspecto, el humanismo español hacia una tendencia clara y netamente erasmista, como se aprecia en su actitud hacia los intelectuales del momento; recordemos que Carlos V pensionó a Erasmo y al Aretino, y que tuvo como secretario al erasmista Alfonso de Valdés, para no citar más que unos pocos hechos sobre algo en que tendremos ocasión de extendernos ampliamente en los próximos capítulos. La actitud de Felipe II había cambiado radicalmente en este punto, y ello se nota en el giro que el humanismo va a tomar en su reinado; aunque fue el artífice de El Escorial y a pesar de su afición a la pintura, Felipe II tuvo una actitud

¹⁶ J. H. Elliot, *España imperial, 1469-1716*, Ed. Vicens Vives, Barcelona, 1965, página 135.

claramente identificada con el antierasmismo de un Melchor Cano y el contrarreformismo de Trento, que si le llevaron a promover algunas obras de cultura —la *Biblia Poliglota* de Amberes o la fundación de la biblioteca de El Escorial—, no dejó de estar obsesionado un momento por su suspicacia hacia la heterodoxia y hacia los enemigos del catolicismo, que ya identificaba plenamente con los enemigos de la nación española.

En realidad, estamos viendo ya en Felipe II las nefastas consecuencias de una política religiosa iniciada por los Reyes Católicos: el empleo de la religión como instrumento de la política, y ello tomando como arma fundamental la Inquisición, lo que constituyó algo verdaderamente funesto para el desarrollo cultural del país. En este sentido, vamos a citar las palabras de Claudio Sánchez Albornoz, historiador que por su profundo catolicismo nos parece libre de todo dogmatismo librepensador; dice así: «No cabe negar el daño tremendo producido por el temor a la Inquisición en la devoción de los hispanos por el saber. Impidió con rigor el libre vuelo de las meditaciones filosóficas o de las especulaciones que de algún modo pudieran topar con las vidriosas cuestiones de la fe. Contribuyó indirectamente a sangrar el caudaloso potencial de curiosidad intelectual que el humanismo y los descubrimientos habían creado en los peninsulares... El Santo Oficio no pudo incidir a las claras en el desarrollo de las matemáticas, la cosmografía... Pero por vía indirecta contrarió su avance al debilitar el entusiasmo por la captación de nuevas verdades, la confianza en las fuerzas cognoscitivas del hombre y su ansia de bucear en el misterio de la vida y de la Naturaleza. La inquietud que suscitaba el temor al posible desviarse del camino real de la ortodoxia hubo de frustrar vocaciones y de apagar entusiasmos. Y no dejó de contribuir al aislamiento cultural de los españoles que fosilizó la vida intelectual del país; y a la rápida declinación de las universidades peninsulares, que llegaron a ser parodias de las que habían conocido la época humanista»²⁶. Sin embargo, la Inquisición no era más que un reflejo de las actitudes tomadas por aquella parte de la sociedad española que tenía capacidad de influir en la política.

Como conclusión general a estos caracteres sociales del Renacimiento español que vamos exponiendo, podemos aceptar la tesis que hemos desarrollado anteriormente, es decir, que nuestro Renacimiento se halla estrechamente vinculado a las pautas que le marca una aristocracia terrateniente y latifundista de origen medieval y la subordinación de esta misma a las directrices que le van señalando las sucesivas cortes. En cierto sentido, podemos decir que determinadas cortes —la de Isabel en Castilla o la de Carlos V, después— fueron más progresivas que esa aristocracia medievalizante y timorata que les

²⁶ C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, vol. II, págs. 561-562.

servía, pero por la cual no podían dejar de ser influidas. En cualquier caso, se hace evidente que la cultura renacentista española fue producto de una sociedad aristocrática y «elitista», que dejaba marginada a la mayoría de la población; una inmensa parte de ésta era analfabeta, y hasta tal punto se hallaba el analfabetismo extendido, que tenemos noticia de que algunas veces los mismos regidores no sabían firmar.

En medio de esta población, donde sorprendía el contraste entre humanismo del más alto nivel y analfabetismo generalizado, surgió un tipo de intelectual —pensador, escritor— independiente y, a veces, enormemente crítico respecto de la sociedad establecida, cuyos planteamientos «contestatarios» sorprenden al lector desprevenido. La explicación de esta circunstancia hay que buscarla también en una causa social, que no suele ser otra que la existencia de un potente factor de descontento en la sociedad española: los judíos, primero, antes de su expulsión en 1492, y los judeoconversos, después de esa fecha. Muchos de éstos eran falsos conversos, y la necesidad de luchar contra ese enemigo interno y camuflado suscitó algunas de las tensiones más fuertes de la sociedad del siglo XVI, que empezó a girar con una obsesión delirante en torno a la limpieza de sangre, que llegaba a exigirse prácticamente para todo en la segunda mitad del siglo. Aunque no se trataba de una actitud racista, pues lo que predominaba era la cuestión religiosa, en la práctica era muy difícil deslindar los dos aspectos, llegándose en cualquier caso a una auténtica discriminación social en favor de los «cristianos viejos», bajo la que operaba criterios irracionales de privilegio de una casta frente a las demás, con la secuela de injusticias, desigualdades, odios, rencores y pasiones sin cuento. En reacción saludable contra esta situación, se produjeron algunos de los productos más típicos y nobles de la cultura española. Es, por lo demás, curioso que algunos de los nombres más altos y más representativos de la literatura y el pensamiento españoles fueran de origen judío; citemos al azar: Fernando de Rojas, Fernando de Córdoba, Nebrija, Luis Vives, Juan de Vergara, Sebastián Fox Morcillo, Francisco Sánchez, Francisco de Vitoria, Benito Arias Montano, fray Luis de León, Huarte de San Juan, Miguel Servet, Andrés Laguna, Mateo Alemán, fray Bartolomé de Las Casas, Santa Teresa de Jesús, Diego Lainez, y el mismísimo Miguel de Cervantes, amén de muchísimos otros ingenios.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataillon, Marcel: *Erasmus y España*, F. C. E., Méjico, 1966.
 Bonilla San Martín, A.: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 vols., Madrid, 1929.
 Burckhardt, Jakob: *La cultura del Renacimiento en Italia*, 1860.
 Dresden, S.: *Humanismo y Renacimiento*. Ed. Guadarrama, Madrid, 1968.

- Ferguson, W. K.: *The Renaissance in Historical Thought*, Nueva York, 1948.
- Ferguson, W. K.: «Interpretation of the Renaissance», en *Renaissance Essays*, Nueva York, 1968.
- Hildebrand, R.: «Zur sogenannten Renaissance», en *Zeitschrift für den Deutschen Unterricht*, Leipzig, 1897.
- Ingenieros, José: *La cultura filosófica en España*, Madrid, 1916.
- Klemperer, V.: «Gibt es also spanische Renaissance?», en *Logos*, 16, 1927.
- Martin, A. von: *Sociología del Renacimiento*, F. C. E., México, 1942.
- Menéndez Pelayo, M.: *Historia de las ideas estéticas en España*, C. S. I. C., Madrid, 1965.
- Morf, Henrik: *Die Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1909.
- Onís, Federico de: «El concepto de Renacimiento aplicado a literatura española», en *El sentido de la cultura española*, Madrid, 1932.
- Ortega y Gasset: «Renacimiento, Humanismo y Contrarreforma», en *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, 1958.
- Sánchez Albornoz, C.: *España, un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, 1962.
- Überweg, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1863-1866.
- Walser: *Studien zur Weltanschauung der Renaissance*, Basilea, 1920.
- Wentoch: *Spanien, das Land ohne Renaissance*, Munich, 1927.
- Windelband, W.: *La filosofía del Renacimiento*, vol. IV de *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*, México, 1946.

II

EL ERASMISMO ESPAÑOL Y SU MARCO HISTÓRICO

I. CARACTERIZACIÓN Y CRONOLOGÍA

El erasmismo es fundamental y primordialmente un movimiento de carácter religioso, cuyo fin es la renovación de una espiritualidad que había caído muy bajo en los últimos siglos de la Edad Media. La obra de DESIDERIO ERASMO (1467-1536) ejerció una enorme influencia durante toda la primera mitad del siglo XVI, especialmente a partir de la Reforma luterana, ante la cual se presenta, primero, como un esfuerzo de conciliación y, después, como una alternativa. El año 1524, en que Erasmo se enfrenta con las tesis luteranas en su *De libero arbitrio*, marca el paso decisivo entre una y otra actitud.

Ahora bien, el erasmismo es también mucho más que un movimiento religioso; su significación es múltiple: cultural, política, filosófica. Y así se presenta sobre todo en España, donde va a adquirir enorme difusión, a partir de su primera traducción en 1516, dominando prácticamente toda la vida cultural hasta 1559. Entre estas dos fechas, la presencia del erasmismo en tierras españolas es imperiosa e indiscutible. Sin embargo, los límites cronológicos de esa presencia se van haciendo cada vez más difusos; hoy está demostrado que de una manera larvada, y a veces claramente vergonzante, la influencia del erasmismo en España fue muy profunda en la segunda mitad del siglo XVI e incluso hasta bien entrado el XVII. De otra forma, a veces más soterrada, pero no menos profunda, el movimiento erasmista ha llegado de algún modo hasta nuestros días.

Por lo que se refiere a la fecha de iniciación de este movimiento en nuestro país —1516, 1517—, Marcel Bataillon, autoridad indiscutible en la materia, ha escrito: «Así como la fecha de 1560 me parece corres-

ponder a un profundo cambio de situación, concedo cada vez menos importancia a la de 1517»¹. Lo mismo que en el caso de Erasmo, cuya espiritualidad no se comprende bien sin la obra de Juan Gerson y sin la influencia que sobre él ejerció la educación con los *Hermanos de la vida común*, en el caso del erasmismo español no podemos olvidar el influjo que sobre su origen tuvieron los conversos del siglo XV o la tendencia contemplativa de la Orden de los Jerónimos. Si a esto unimos las críticas populares a la inmoralidad eclesiástica que ya durante ese siglo eran comunes en la sociedad española, la verdad es que el erasmismo necesita muy poco para brotar casi espontáneamente.

Las fechas de 1516 a 1559 deben tomarse, pues, con precaución, como momentos flexibles y meramente indicativos de lo que indudablemente constituye el espacio histórico de mayor dominio del erasmismo en España, pero que de ningún modo marcan hitos inamovibles ni rupturas históricas de ninguna clase, sino simples mojones de una andadura que ha comenzado antes y que se prolongará también mucho después.

2. ANTECEDENTES

La corrupción del clero había llegado al final del siglo XIV y durante todo el XV a un grado difícilmente superable. La simonía o venta de cargos dentro de la Iglesia era patrimonio de la época, y había alcanzado a lo más alto del estamento eclesiástico. No sólo los obispos, sino hasta los mismos cargos cardenahucios se ponían a la venta, llegando tal venalidad en alguna ocasión hasta la misma institución del Papado. A título de ejemplo o ilustración de adónde había llegado la inmoralidad de costumbres, se cita el hecho de que en la propia ciudad de Roma se habían contabilizado hasta 6.000 prostitutas. Alfonso de Valdés se refiere a la corte romana durante la primera mitad del XVI, con acento escandalizado: «aquella ciudad tan llena de vicios, de tráfigos, de engaños, y de manifestas bellaquerías; aquel vender de oficios, de beneficios, de bulas, de indulgencias, de dispensaciones, tan sin vergüenza, que verdaderamente parecía una irrisión de la fe cristiana, y que los ministros de la Iglesia no tenían cuidado sino de inventar maneras de sacar dineros»².

La corrupción del clero secular hace que cada vez se vaya dando más importancia a las órdenes monásticas como auténticas y verdaderas representantes del ideal cristiano, aunque tampoco éstas dejaban de estar necesitadas de reforma. Es en ellas donde empezará

¹ Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México, 1966, pág. xxi.

² Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Clásicos Castellanos, Madrid, 1936, pág. 61.

la ingente acción reformadora del cardenal JIMÉNEZ DE CISNEROS (1436-1517), que se expresará en tres grandes realizaciones: 1) la reforma de la Orden franciscana; 2) la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares, y 3) el impulso y la dirección de la *Biblia Poliglota* de Alcalá.

Por lo que respecta a la reforma de la Orden franciscana, no hay que olvidar que el movimiento franciscano se había desarrollado en dos grandes ramas: la de los conventuales y la de los observantes. Los primeros vivían de sus rentas, pues para ellos el derecho de propiedad era lícito; los segundos, llamados también de estricta observancia, eran absolutamente fieles al voto de pobreza evangélica. La reforma de Cisneros consistió en quitar a los primeros sus monasterios, instalando en ellos a los observantes; era una forma de convertir a los conventuales en observantes, al tiempo que se exaltaba el evangelio. Esto los vinculaba a Erasmo, o los hacía meramente simpatizantes del mismo, sin que dejaran a veces de producirse también afinidades con el evangelismo luterano. Por lo demás, la reforma cisneriana no afectó sólo al franciscanismo, sino que estimuló la acción reformadora en muchas otras órdenes; en éstas la labor de Cisneros no fue directa, puesto que se limitó a facilitar la tarea de los numerosos reformadores que ya habían surgido entre los dominicos, los benedictinos y los jerónimos, sobre todo.

En lo que toca a la fundación de la Universidad de Alcalá, Cisneros la dejó subordinada al Colegio de San Ildefonso, cuyo rector lo era también de la Universidad. Los primeros colegiales datan de 1508, fecha que se suele dar como la de fundación, pero los estatutos de la Universidad, hechos a imitación de los de París, no se promulgaron hasta 1510. Una de sus originalidades más importantes fue la ausencia de la Facultad de Derecho, pues Cisneros consideraba que Salamanca y Valladolid se bastaban para la necesidad de juristas que tenía el país. En cambio, da enorme importancia a la Teología, eje de su enseñanza y de su razón de ser, si bien vivificada en este caso por el estudio directo de la Biblia. De acuerdo con la tendencia propia del franciscanismo que había inspirado Cisneros, se introduce en la Universidad la doctrina de Duns Scoto, así como un cierto nominalismo que, en aquellos momentos, compartía con el tomismo la primacía en las Universidades europeas. Estas tendencias fidelistas se compaginaban a las mil maravillas con el estudio directo de la Biblia sobre la base de las lenguas originales —hebreo y griego—, que era uno de los objetivos básicos de la nueva Universidad.

La coronación de los estudios latinos —parte fundamental de una enseñanza que se orientaba hacia las lenguas clásicas— era la cátedra de Retórica, ocupada durante los primeros años (1509-1513) por el gran humanista HERNANDO ALONSO DE HERRERA (nacido en Talavera de la Reina y muerto en 1527), cuya obra filosófica fundamental es su

Breve disputa de ocho levadas contra Aristóteles y sus secuaces (Salamanca, 1517), en la que se plantea la cuestión de si las hablas (oraciones) son cantidades discretas, como sostiene Aristóteles, o no. Incidentalmente, se plantea también el problema de si otras categorías aristotélicas —lugar, cuerpo, tiempo— son también cantidades, de acuerdo con la doctrina aristotélica. El argumento de la obra se desarrolla en ocho diálogos, en los que intervienen diversos y conocidos personajes: Juan Versor, Boccio, Mártir de Angleria, el Comendador Griego, Juan Mair, y hasta Aristóteles y San Alberto Magno. Al final sostiene que ni las oraciones (hablas), ni el cuerpo, ni el lugar, ni el tiempo, son cantidades por sí, concepto que sólo le corresponde propiamente al número. En una breve intervención, Aristóteles agradece al autor de la obra que le haya hecho ver su error, con estas palabras: «Agradézcooslo, Herrera, que tan lindamente habéis mostrado lo cierto: y yo confieso sin debate que estos mis predicamentos... han menester revista.»

Bonilla, que ha estudiado el pensamiento de Herrera, le llama «antiaristotélico»³. Fraile considera que, más que de carácter antiaristotélico, su obra es una reacción contra la corriente nominalista de París, con el objeto de estimular una verdadera reforma de la lógica. Con ello trata Fraile de hacer compatibles las críticas que Herrera formula de Aristóteles con los grandilocuentes elogios que le dedica en otras partes de su obra. Así, dice de él que «nacido por voluntad de Dios para desterrar los errores de los antiguos, sus antepasados», llamándole también «varón santo y en todas las ciencias provechoso». La verdad es que en ningún momento reniega Herrera de su independencia de juicio, pues después de todos estos elogios dice también que «ni aun por esto daré de cabeza que a diestro y siniestro me vaya tras él como vasallo: yo de mí puedo decir: muy devoto soy de Aristóteles, mas no su esclavo». En nuestra opinión, el juicio más acertado lo expresa Bonilla al final de su estudio cuando, resumiendo en pocas palabras lo que sostiene a lo largo del mismo, escribe: «Fue, en suma, Hernando Alonso de Herrera, uno de los primeros *erasmistas* españoles, entendiendo por *erasmismo* no precisamente la aceptación de todos y cada uno de los puntos de vista del renaciente holandés, sino cierto espíritu de reforma de las instituciones y de la cultura, que a principios del siglo XVI se extiende por gran parte de Europa, merced a la influencia del humanista de Rotterdam, y que, sin ofrecer las apariencias formalistas del Renacimiento italiano, es a la vez más culto y menos atrevido que el movimiento germánico (concretado en la Reforma luterana)»⁴.

³ Adolfo Bonilla y San Martín, «Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*», Nueva York, 1920, en *Renue Hispanique*, núm. 4.

⁴ *Ibid.*, págs. 2-3.

El tercer antecedente importante del movimiento erasmista es la *Biblia Polyglota* de Alcalá de Henares, impulsada y dirigida por Cisneros; la obra es culminación de un esfuerzo colectivo, iniciado por el cardenal en 1502. Comprende seis tomos: los cuatro primeros se refieren al Antiguo Testamento; el quinto, al Nuevo Testamento; el sexto incluye sendos vocabularios hebreo y caldeo, un diccionario latino-hebraico y una gramática hebrea. La compulsa y confrontación de textos fue realizada por diversos eruditos: los conversos Alfonso de Zamora, Pablo Coronel y Alfonso de Alcalá fijaron el texto hebreo y caldeo; Demetrio Ducas, Juan de Vergara, Diego López de Zúñiga, Hernán Núñez¹ y Nebrija se ocuparon de los códices griegos. Los dos últimos, los humanistas más importantes de la época, se incorporaron tardíamente, hacia 1513, cuando ya la obra estaba en prensa. La impresión definitiva se acaba en 1514 y hacia 1520 se pone la obra a la venta, tras la autorización de León X, que tardó bastante en concederla. (Marcel Bataillon señala el año 1522 como fecha de la puesta en venta.) En cualquier caso, desde el punto de vista de la impresión, la Biblia de Alcalá es la primera edición que se realiza del Nuevo Testamento en griego, pues la edición de Erasmo no se imprime hasta 1516. Una gran parte de los ejemplares, que viajaban en barco hacia los Países Bajos, se perdieron por hundimiento del que los transportaba. Los ejemplares conservados son, pues, rarísimos y carísimos: en 1916 se vendía cada tomo a 5.000 pesetas; hoy, sin duda, su valor pasa del millón de pesetas.

La intervención de NEBRIJA², aunque se produjo tardíamente y fue después interrumpida de modo brusco, debe ser objeto de un comentario. Como restaurador de la Antigüedad profana y sagrada, puede y debe considerársele como un precursor del erasmismo. Aunque no llegó a ser discípulo directo de Lorenzo Valla, recibió su influencia y respiró el ambiente de libertad crítica que inspiraron sus trabajos,

¹ Hernán Núñez, *el Pinciano* (1463-1533) había nacido en Valladolid y estudiado en Italia. Hizo una edición de Séneca en 1536. Son sus obras más importantes *Observationes in loca obscura et depravata Historiarum naturalium c. Plinii* (1544) y *Refranes o proverbios en romance* (1619). Su animadversión a los teólogos le lleva a recomendar a Gínés de Sepúlveda que no los teólogos para no estropear su estilo.

² Elío Antonio de Nebrija (1442-1522), cuyo verdadero nombre era Astorrio Martínez de Cala y Jaraba del Hojo, había nacido en Lebrija (Sevilla). Estudió primero en Salamanca, y después en Bolonia, donde estuvo diez años. Como profesor residió en Sevilla (1443), Salamanca (1476-1488; 1503-1508) y Alcalá de Henares (1511-1522), donde murió. Su obra es polifacética, y su fama como humanista fue inmensa. Hablando de sí mismo dice que había debelado «la barbarie por todas partes de España, tan ancha y fuertemente derramada». Y en otro lugar: «Fue aquella mi doctrina tan noble, que aun por testimonio de los envidiosos y confesión de mis enemigos todo aquesto se me otorga, que yo fui el primero que abrí tienda de lengua latina y oíse pondón para nuevos preceptos.» Entre sus obras: *Lexicon latinum et hispanum*, *Introductiones latinae explicatae*, *Grammatica castellana*, *Grammatica latina*, *Lexicon uris civilis*, *Quinquagenae locorum scripturarum*, *De liberis educandis*, *Historia de la guerra de Granada*, *Historia de los Reyes Católicos*, etc.

durante sus años de estudio en Bolonia. Maestro de Nebrija fue Pedro de Osma¹, condenado en 1478 por una comisión de teólogos (no existía aún la Inquisición) por haber defendido algunas opiniones que la Iglesia consideraba erróneas: negó que la confesión sacramental fuese de institución divina; afirmó que los pecados mortales se redimían por la sola contrición; aseguró que bastaba rechazar los malos pensamientos, sin necesidad de confesarlos. Estas ideas eran muy afines a las que Erasmo defenderá más tarde, y sin duda impregnaron el espíritu de Nebrija de un cierto erasmismo *avant la lettre*; al menos antes de que sus doctrinas alcanzasen difusión en España.

El caso es que Nebrija va a tener choque con los teólogos, dándose la circunstancia de que el inquisidor general fray Diego de Deza confiscase sus papeles, alarmado por sus investigaciones sobre el texto bíblico. Nos encontramos ante un primer episodio de la guerra entre teólogos y escrituristas, que tan abundante será durante todo el siglo XVI. Los teólogos reivindican ya desde el primer momento el monopolio de la interpretación bíblica, pues temen a los «gramáticos» y a su crítica meramente profana; por el contrario, para el humanista Nebrija la interpretación escriturista en tres lenguas constituye un todo indiviso. Precisamente, éste, al parecer, fue el motivo concreto de su choque con los eruditos de Alcalá. Se le pide al gran humanista sevillano que revise el texto de la *Vulgata*, pero sin confrontarla con los textos hebreos, caldeos y griegos, de los que se ocuparán hebraístas y helenistas. Él juzga, sin embargo, impropio este modo de actuar y se retira de la empresa.

La figura de Nebrija es prototipo del humanista renacentista, polígrafo de saber enciclopédico que descuellan en las más variadas actividades: gramática, historia, pedagogía, teología, medicina, etc. Aunque escribió poco de filosofía, pues el único libro suyo sobre la materia es el de *Dicta philosophorum carminibus latinis reddita*, es quizá uno de los espíritus más influyentes, con su actitud de constante defensa de la libertad crítica y de investigación científica, bien patente en la intervención de la *Políglota* arriba mencionada, como demostró en su *Apología*, con la que se defendió contra los fanáticos que le atacaban. De forma algo exagerada, pero con evidente fondo de verdad, dice así Méndez Bejarano: «más hizo por la mentalidad nacional con su poligrafía; con la creación de la gramática española; con su pedagogía, en que separaba al uso moderno el libro del profesor del texto del alumno; con la restauración de las letras clásicas; con sus interpretaciones bíblicas; con sus depuraciones jurídicas; con sus enseñanzas cosmográficas; con ser el primero que en España enseñó botánica;

¹ Pedro Martínez de Osma (m. en 1480) fue maestro secular; siguió a Santo Tomás, si bien con espíritu independiente, que le llevó a renovar el aristotelismo y a impugnar el escolismo. Obras: *Commentaria in Symbolum Quicumque*. *Comentaria in libros Ethicorum Aristotelis*. *Questiones super libros VII-XI Metaphysicæ Aristotelis*.

con su enérgica vindicación de los fueros de la conciencia y con su civil ejemplo, que Vives recorriendo universidades exóticas y que todos los ergotistas y lectores juntos»¹.

3. LÍMITES DEL ERASMISMO: LOS ALUMBRADOS

La importancia del erasmismo es inmensa, por ser un movimiento —como declamos antes— que penetra en todos los rincones de la primera mitad del siglo XVI, matizando y tiñendo prácticamente toda la actividad del siglo, desde lo político hasta lo intelectual. Sin embargo, la trascendental obra de Marcel Bataillon sobre el tema, cuyos pasos seguimos en gran parte aquí, quizá haya exagerado esa influencia, como consecuencia de su inevitable unilateralidad en una investigación de proporciones como la realizada por él. El hecho plantea inmediata e inevitablemente la cuestión de los límites del erasmismo. El problema, que fue planteado al poco de publicarse la obra de Bataillon, se ha renovado recientemente con la investigación de Antonio Márquez sobre los alumbrados². Este movimiento religioso había permanecido prácticamente desconocido por la inexistencia de fuentes escritas. El autor ha tenido que recurrir a los archivos de la Inquisición, sobre todo a los procesos conservados y al Edicto de Toledo de 1525; las conclusiones que saca del análisis de estos documentos le dan pie a una caracterización histórica, geográfica, sociológica y doctrinal del alumbradismo.

En lo que toca a la caracterización «histórica», el autor determina la vida de este primer alumbramiento entre las fechas 1519 y 1529, con un año clave que es el de 1525, en que aparece el Edicto de Toledo y la herejía queda especificada por los inquisidores. Rechaza categóricamente la fecha con frecuencia esgrimida de 1512, así como la alusión a alumbrados en el siglo XV, pues la palabra «alumbrados», que indudablemente se utiliza en estos casos, no tiene valor sustantivo, sino la de mero participio de pasado del verbo alumbrar. Esta concreción lleva también a distinguir los alumbrados de 1525 de otras sectas de alumbrados a fines del siglo, como los de Extremadura (Llerena) y los de Andalucía (Jaén y Córdoba), cuya doctrina es similar, pero de los que les separan las implicaciones erótico-religiosas de los últimos. La caracterización «geográfica» no resulta menos precisa: he aquí las palabras de Márquez: «Sobre el mapa del siglo XVI el lector puede trazar a compás un círculo cuyo centro esté en Guadalajara; justamente en el palacio renacentista de los Mendoza, en las afueras de la ciudad, hoy, como entonces, principal entrada desde Madrid. Los radios de

¹ M. Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía española*, Madrid, s. f., pág. 132.

² Antonio Márquez, *Los alumbrados*, Madrid, 1972.

este círculo no deben remontarse por el norte más allá de Valladolid, ni más abajo de Toledo, en dirección opuesta. Las únicas menciones de alumbrados en estas fechas llegan por Levante hasta Cuenca; por Poniente hasta Madrid. No hay alumbrados ni en Salamanca ni en Ávila. Pero, como la beata de Piedrahíta (Ávila) ha sido tema de controversia y como Francisca Hernández era de Canillas de Abajo (aldea de Salamanca), el compás puede alargarse a estas provincias»¹⁰. Pastana, el palacio de los duques del Infantado en Guadalajara y el castillo del marqués de Villena en Escalona (Toledo) son los núcleos concretos de esta nueva herejía.

En lo que toca a la caracterización «sociológica», el núcleo humano de que parte la doctrina iluminista es una excrecencia de la nobleza renacentista castellana, en especial los Mendoza de Guadalajara: son todos ellos de familia de conversos (primera generación judía posinquisitorial), mientras los denunciadores son cristianos viejos. Su formación es consciente y deliberadamente autodidacta, lo que le lleva a Márquez a tomar como exacta la caracterización de «ydyotas y sin letras», que de ellos hacen los inquisidores; naturalmente, siempre que la expresión se tome con las debidas matizaciones. «Es completamente falsa —añade a este respecto— si se implica o figura que los primeros alumbrados (los maestros) eran una partida de analfabetos exaltados de origen campesino. Es, por el contrario, y debemos insistir sobre ello, un grupo urbano y palaciego, de fina sensibilidad y de una sutileza incapaz de ser percibida por el pueblo. Ideológicamente, en sus orígenes, el iluminismo castellano es, como el Renacimiento del que parte, a la vez anárquico y aristocrático. Su único fruto maduro, la doctrina de Valdés, es suficiente prueba de ello»¹¹.

Y, por último, la caracterización «doctrinal» tiende a distinguirlos de los «recogidos» (franciscanos) y de los erasmistas; de ambos los distingue su antiintelectualismo. Sin embargo, el parecido entre alumbrados y recogidos es mucho mayor, pues ambos proponen una vía mística de unión con Dios, basada en el amor desinteresado y en una experiencia personal. Ahora bien, mientras en los alumbrados esa vía unitiva conduce a la inacción y el quietismo, conocido con el nombre de «dejamiento», en los recogidos entraña una atención a Dios cargada de doctrina (Francisco de Osuna y su *Abecedario espiritual*). Los alumbrados desprecian las obras externas, pues las consideran ataduras; los recogidos las consideran medios de ir a Dios. Para los primeros, el estado perfecto del «dejamiento» hace inútil y nociva la oración vocal, quita la libertad y los hace libres de toda ley y todo pecado; para los segundos la oración vocal en el estado de «recogimiento» es buena, la acción de Dios no quita la libertad, sino que la

¹⁰ Antonio Márquez, *Los alumbrados*, pág. 61.

¹¹ *Ibid.*, pág. 144.

ilumina y mueve, y cuanto más perfecto es dicho estado más ayuda a la práctica de las leyes de Dios y de la Iglesia.

El «dejamiento» es, pues, el núcleo de la doctrina alumbrada, y tiene una función intelectual fundamentalmente negativa, ya que constituye un método crítico de negación del entendimiento en todos sus aspectos; desde los más extrínsecos (la autoridad de los teólogos) hasta los más personales e íntimos: el pensar en Dios durante la oración. En su aspecto positivo nos ofrece una nueva experiencia no cognoscitiva, que consiste en el abandono y unión al Amor, operando lo más automáticamente posible en él, por él, etc. Quizá la frase que mejor expresa esta experiencia es la convicción de que «el amor de Dios en el hombre es Dios»; de aquí el imperativo de «que se dexasen a este amor de Dios que ordena las personas de tal manera que no pueden pecar mortal ni venialmente». Así llegamos a la doctrina de la «impecabilidad», una de las más características del dejamiento. La diferencia con el erasmismo aparece entonces más clara, y no se limita sólo al rechazo de las «letras», sino a un teocentrismo en que el carácter mediador de Cristo desaparece, pues se fija exclusiva atención en la experiencia mística, sin intermediarios que habrían de ser forzosamente perturbadores. La doctrina del cuerpo místico de Cristo —núcleo del erasmismo— no aparece, pues, en los alumbrados.

En este sentido, la leyenda de los desórdenes sexuales de los alumbrados aparece motivada teóricamente por la erotización helenística del Ágape cristiano y la libidinización del Eros platónico. La doctrina de la impecabilidad, según la cual en el juicio iluminado no puede haber error y la voluntad se ha eliminado, conduce a la doctrina de no resistir las tentaciones; en la práctica, no se produjo ni un solo caso de inmoralidad.

Así caracterizado histórica, geográfica, sociológica y doctrinalmente, el movimiento de los alumbrados sólo se manifiesta con toda pureza en Isabel de la Cruz, una beata amiga de los duques del Infantado y de la pequeña burguesía de Guadalajara; Pedro Ruiz de Alcaraz, contador de oficio y predicador laico, que fue criado desde pequeño en palacio y pasó un año en el castillo de Escalona, donde fue paje Juan de Valdés; María Cazalla, mujer casada, que era instruida por la beata Isabel; Gaspar de Bedoya, clérigo de Pastrana, donde un círculo de personas (conventículo) seguía sus doctrinas. El núcleo doctrinal de los alumbrados se halla, sin embargo, en Isabel de la Cruz; en Alcaraz echamos de menos, en esta investigación, un estudio doctrinal de este autor, ya que de él sí se nos ha conservado el proceso completo (no así de la beata Isabel).

La investigación sobre el alumbradismo surge, en cierto modo, como una reacción contra la tesis tan difundida de que el erasmismo llena y empapa toda la primera mitad del siglo XVI. En este sentido se había manifestado ya Ricardo García Villoslada, cuando dice:

«Marcel Bataillon, no obstante su innegable perspicacia y su erudición copiosa, puestas de manifiesto en su gran obra *Erasmus et l'Espagne*, ha exagerado la influencia erasmiana, como si esta tendencia renovadora de la piedad no tuviese en la misma España sus más hondos y fuertes raíces, abultando los puntos de contacto entre erasmistas y alumbrados, y pasando por alto los rasgos diferenciales a fin de que resalten más las analogías»¹¹. Si Márquez no conocía este texto, es indudable que su criterio coincide plenamente con el mismo; precisamente en la conclusión de su libro estampaba estas palabras tan parecidas a las anteriores: «Frente a la opinión hasta hoy predominante de un movimiento genérico de cristianismo interior, de un sentimiento vivo de la Gracia, común a heterodoxos y ortodoxos (Bataillon, Febvre), nuestra conclusión es que el iluminismo en Castilla es algo restringido y específico sociológica, histórica y doctrinalmente»¹². Por lo que se refiere a la raíz autóctona del movimiento alumbrado, también Márquez insiste abundantemente, criticando con acierto la tesis de los «sadilles» de Asín Palacios¹³.

La conclusión general del autor de esta investigación sobre el alumbradismo nos parece, sin embargo, precipitada, pues al tratar de delimitar tan precisamente el movimiento alumbrado, deja de lado sus concomitancias, influencias y conexiones con otros movimientos espiritualmente afines y cronológicamente sincrónicos. En lo que se refiere a la investigación sobre el erasmismo, pensamos que, efectivamente, Marcel Bataillon se ha dejado llevar en exceso de la obsesión por su propio tema de investigación y ha hecho del erasmismo una clave exclusiva de interpretación para la historia espiritual del siglo XVI, sin dejar margen suficiente a otros movimientos y tendencias también muy importantes dentro de dicho siglo. En este sentido, nos parece que Eugenio Asensio ha puesto el dedo en la llaga, al señalar cómo muchas veces las semejanzas entre la espiritualidad erasmiana y la de núcleos españoles afines no provienen tanto de una influencia directa de Erasmo sobre España como de haberse inspirado en fuentes medievales comunes; concretamente, por ejemplo, señala cómo la tradición rabínica y la cristiana se entrelazan en nuestro país, para servir de inspiración a la reforma espiritual del siglo XVI. Señala Asensio, sobre todo, la importancia que en España tienen tres linajes de espiritualidad: el biblismo de hebreos y conversos, el espiritualismo franciscano y las influencias del reformismo religioso italiano, a los cuales dedica un pormenorizado análisis. De aquí que su trabajo tenga la función de volver a relativizar el erasmismo y ponerlo en su verdadero

¹¹ *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, vol. II, pág. 363, Barcelona, 1969.

¹² Márquez, op. cit., pág. 263.

¹³ Miguel Asín Palacios, «Sadilles y alumbrados», en *Al-Andalus*, 10 (1944), 10 (1945), 11 (1946).

lugar; así dice: «Bataillon se ha esforzado por clarificar las aguas turbias del río de la Historia, por desenredar la confusa madeja de los conflictos espirituales. Su tema era revelar y encarecer la influencia de Erasmo. El mío será volver a enredar la madeja, devolver a la vida religiosa su natural complicación. ¡Cuántas aguas venidas de otros manantiales se confundían en la corriente erasmiana!»¹².

En cierto modo, Antonio Márquez ha vuelto a caer, con su estudio sobre los alumbrados, en la misma ingenuidad que Bataillon. Ha querido definir y delimitar el movimiento alumbradista dentro de unas características históricas, geográficas, sociológicas y doctrinales muy precisas, con lo que la zona de penumbra que siempre hay entre lo que vive y su circunstancia inmediata desaparece en este estudio, lo que nos parece especialmente grave en una época como la primera mitad del siglo XVI, de vida religiosa tan intensa y tan difusa; los terrenos de la ortodoxia y la heterodoxia no estaban tan delimitados como lo estarían después de Trento. Pedro Sainz Rodríguez ha hablado de una «espiritualidad fluctuante» en la época, y él mismo ha contribuido a aclarar el lema con sus enjundiosos estudios sobre la influencia de los místicos italianos en España, deteniéndose especialmente en las figuras de Savonarola y Serafín de Fermo¹³.

En efecto, erasmismo, franciscanismo e iluminismo se confundían entre sí con más frecuencia de la que era de desear, y las delimitaciones que hoy hacemos los historiadores son más imposiciones *a posteriori* sobre la realidad que fiel reflejo de la misma; si a los movimientos anteriores unimos la influencia del reformismo y del espiritualismo italiano, la penetración luterana y la corriente de afición a la lectura y estudios bíblicos, que incidían sobre los tres movimientos anteriores, la cuestión de delimitar su campo y zona de influencia, precisando lo que se debe a uno u otro, parece que se sale de lo humanamente posible.

En el caso de los alumbrados, a que hemos hecho referencia pormenorizada en este apartado, tiene lo anterior su punto de aplicación concreta en el caso de Juan de Valdés. ¿Fue éste un alumbrado en el estricto sentido en que Márquez lo entiende? «A pesar de importantes estudios recientes —nos dice dicho autor—, la filosofía religiosa de Juan de Valdés nos sigue siendo tan enigmática como su estilo»¹⁴. Y, sin embargo, en el famoso conquinense está quizá la clave de todo el movimiento alumbrado, y mientras esa clave no se aclare todo lo demás no nos parecen sino sugestivas e interesantes construcciones.

¹² Eugenio Asensio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», en *Revista de Filología Española*, 1952, pág. 44.

¹³ P. Sainz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Madrid, 1961, págs. 73-118, en especial pág. 105.

¹⁴ Márquez, *op. cit.*, pág. 269.

En un estudio de no hace mucho ¹⁴ se mantiene la tesis de que la inspiración del pensamiento de Valdés es el iluminismo de Alcaraz, con la peculiar característica de que esa interpretación iluminista no tiene nada que ver con la que nos da Márquez en su estudio. Por el contrario, el profesor Nieto niega el carácter místico del iluminismo, reduciendo el fenómeno a un caso de confesionalismo dentro del ambiente reformista de la época; con ello, naturalmente, se produce una nueva y distinta interpretación del alumbradismo. Los problemas se multiplican así. Si Valdés no fue un alumbrado, ¿cómo clasificarle? ¿Qué sentido tiene entonces la influencia de Alcaraz en su pensamiento, que parece demostrada? Y si lo fue, como parece casi seguro, ¿cómo compaginar su intelectualismo con esa caracterización «iletrada» del iluminismo que nos da Márquez? Problemas todos aún no definitivamente resueltos.

4. ERASMO Y LOS FOCOS ERASMISTAS ESPAÑOLES

Aunque ERASMO DE ROTTERDAM es uno de los humanistas más preclaros del Renacimiento y una especie de monarca intelectual en la Europa de su época, en ningún país gozará de tanta fama como en España. Un hombre cuya amistad se disputaban los reyes, los papas y los grandes personajes de la política o de la inteligencia, gozaría de mayor crédito intelectual entre los españoles que en ningún otro pueblo europeo. El hecho es curioso y obedece a causas complejas. Entre ellas había algunas de carácter político, como la vinculación de Erasmo al reinado de Carlos I, y otras de carácter religioso, como era que la crisis espiritual de Europa había llegado a nuestro país.

En la situación española de aquel momento, Erasmo ofrecía una respuesta muy atractiva. Por un lado, el carácter crítico y satírico de sus obras respecto de las costumbres inmorales y del estado de corrupción del clero. Por otro lado, sus ataques y su desprecio por la filosofía escolástica, que había llegado a una verdadera degradación. Y, en fin, su programa de elevación espiritual de una religión que había caído en ceremonias y ritos sin contenido, mediante una vuelta al evangelismo, al interiorismo y a la caridad. Todo ello, por supuesto, dentro de un profundo humanismo que llevaba como lema *cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare*.

La fama de Erasmo en España fue impresionante; de él decía Marineo Sículo: «Quienquiera que no es amigo de Erasmo, quien no le hace acatamiento y reverencia, sin duda será juzgado o por indolente o envidioso o por hombre malo o por supersticioso... y semejable a

¹⁴ José C. Nieto, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, Librairie Droz, Ginebra, 1970.

aquellos que injustamente acusaron a Cristo.» Esta fama requiere alguna explicación.

En primer lugar, es necesario exponer, aunque sea brevemente, la situación espiritual de España. Para ello nada mejor que remitirnos a los autores católicos citados por Alfonso de Castro¹⁹, y después a Menéndez Pelayo²⁰, donde se nos describe un clero dado a todos los placeres del gusto y de la carne, así como entregado a la codicia del dinero. Fray Pablo de León, por ejemplo, en su *Guía del Cielo* (1553), dice de los curas que «nunca veen sus ovejas, sino poner unos ladrones y provisoros... que a ninguno absuelven sino por dinero, ni dispensan sin pagarle... Guardan el pan como logrerios y lo más caro que se vende es el suyo»; según este dominico «no tiene hoy la Iglesia mayores lobos, ni enemigos, ni tiranos, ni robadores, que los que son pastores de ánimas y tienen mayores ventas...». Y más adelante sigue hablando de los prelados en estos términos: «así como dinero los metió en la Iglesia, nunca buscan sino dinero, ni tienen otro intento de acrecentar la renta... que de aquella tienen cuidado, y no de las ánimas... ¡Oh, Señor Dios! ¡Cuántos beneficios hay hoy en la Iglesia de Dios, que no tienen más perlados o curas... sino unos idiotas mercenarios, que no saben leer, ni saben qué cosa es Sacramento, y de todos casos absuelven».

El obispo Francisco de Bobadilla, en sus *Constituciones y actos* (1537), señala como males comunes del clero «la maldad simoniaca, contratos usurarios, y otros grandes vicios... como enemistades, amancebamientos, fornicaciones». El llamado pecado de la carne estaba a la orden del día, hasta el punto de que este mismo obispo se ve obligado a prohibir «que los hijos bastardos y espúreos de clérigos sirvan a sus padres en la iglesia diciendo missa o en cualquier manera». Sobre este punto insistía también fray Pablo de León cuando decía que «apenas se verá iglesia cathedral o collegial donde todos por la mayor parte no estén amancebados». Hasta el mismísimo fray Francisco de Osuna, en su *Abecedario espiritual* (1542), se queja de la situación llamando a los obispos «obispotes, llenos de buenos bocados y de puerros y especias», haciéndose lenguas de que no tengan vergüenza «de gastar el mantenimiento de los pobres en usos de soberbia y luxuria». Y así podrían multiplicarse las citas hasta el infinito.

En esta situación espiritual, y ya bajo el impulso de la Reforma cisneriana que había estimulado el anhelo de una religiosidad sencilla,

¹⁹ Alfonso de Castro, *Historia de los protestantes españoles*. En el primer capítulo, que lleva el título de «Pintura del verdadero carácter religioso de los españoles en el siglo XVI», nos da una imagen muy completa de cuál era el estado de la sociedad española en lo que se refiere a costumbres y conducta de los eclesiásticos.

²⁰ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, III, C. S. I. C., Madrid, 1963.

intimista e interiorizada, empiezan a llegar los libros de Erasmo y a traducirse al romance. Estas traducciones van a dar un enorme impulso al erasmismo.

La primera de dichas traducciones es el *Tratado o Sermón del Niño Jesús y loor del estado de la niñez* (Sevilla, 1516), hecha por Diego de Alcocer del *Contio del Puerto Jesús*. A los pocos años aparece el *Tratado de las querellas de paz* (Sevilla, 1520), traducción del *Querella pacis* por Diego López de Cartegana. Pero la traducción que marcó un hito y tuvo una enorme repercusión fue el *Enchiridion militis christiani*; había salido una edición latina en 1525 de las prensas de Alcalá, pero la que tuvo verdadera repercusión fue la que se hizo al año siguiente en romance con el título de *Enchiridion o Manual del caballero cristiano* (Alcalá, 1526), traducida por Alonso Fernández de Madrid, más conocido como Arcediano de Alcor. El éxito del libro fue fabuloso, y su impresor complutense pudo permanecer tranquilo; a este respecto escribe Bataillon: «Si Miguel de Eguía pudo temer al principio que las ediciones erasmianas fueren mal negocio, en un país en que la más provechosa ocupación de las imprentas era multiplicar "coplas vulgares, a veces obscenas y rimas ineptas", ya estaría desengañado. En enero de 1527 salió otra vez de sus prensas el *Enchiridion*. "de segunda impresión". Y al año siguiente hubo nueve ediciones en Valencia y Zaragoza, acrecentada esta última con dos *Coloquios*»²¹.

La traducción del Arcediano de Alcor es bellísima; más que de una traducción parece tratarse de un libro original en nuestra lengua. De ella dijo Juan de Valdés que «puede competir con el [original] latino cuanto al estilo»²². El mismo Bataillon ha escrito estas elocuentes palabras: «Los españoles de gusto delicado saborearán esta traducción como una de las obras maestras de su literatura, y hay que reconocer que pocos libros huelen menos a traducción»²³. El erasmista Juan Maldonado escribió a su maestro holandés una carta el 1 de septiembre de 1526, donde le da noticia de la aparición del libro con estas palabras: «Ya el *Enchiridion* ha salido en español, y con tener muchos millares de ejemplares impresos, no logran los impresores contentar a la muchedumbre de los compradores.» El éxito del libro llegó, pues, a las capas más populares. Comenta Ricardo G. Villoslada: «En la corte, en los conventos, en las catedrales, en las escuelas, hasta en las posadas de los caminos, pululaban los lectores y entusiastas de Erasmo»²⁴. Y Bataillon, hablando de lo que de revolucionario tuvo el libro en la vida española, dice que «eso fue sin duda ninguna, y no fue

²¹ Erasmo, *El Enchiridion o Manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso, C. S. I. C., Madrid, 1971, prólogo de Marcel Bataillon, pág. 23.

²² Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, Ed. Saturnino Calleja, 1919, pág. 238.

²³ M. Bataillon, *Erasmo y España*, ed. cit., pág. 191.

²⁴ *Historia General de las literaturas hispánicas*, vol. II, pág. 360.

cosa de una minoría oculta, de unos cuantos "intelectuales", sino que apasionó a la aristocracia, alta y baja, y llegó a las capas populares»²⁵.

Por supuesto, que además de este libro se tradujeron muchas otras obras de Erasmo. Antes hemos citado los *Coloquios*, muy bellamente traducidos por fray Alonso de Virués y el protonotario Luis Mexía. Pero no hay duda de que la más importante y la de mayor influencia fue el *Enchiridion*, motivo que obliga a que nos detengamos en él especialmente. ¿Cuál es el mensaje que trae esta obra al lector español?

En primer lugar, no perdamos de vista lo que decíamos hace un momento: que el Arceiano de Alcor no sólo fue un traductor, sino un verdadero adaptador; adaptación que se ocupó no sólo de limar lo literario y ofrecer una versión depurada en romance castellano, sino que procuró atenuar las frases más agresivas o más comprometidas desde el punto de vista religioso. A título de ejemplo, recordemos el famoso pasaje, donde se niega implícitamente la realidad del fuego infernal²⁶, y aquel otro donde se declara sin ambages que el hacer profesión de monje no tiene nada que ver con la piedad cristiana²⁷.

Pero, dejando aparte estas salvedades, que en nada afectan al contenido esencial del libro ni desvirtúan su mensaje básico, podemos resumir éste en la siguiente regla de cristianismo interior: tener en poco las cosas visibles y mudables para elevarse a las invisibles y permanentes. De acuerdo con ella, Erasmo considera que las armas del verdadero caballero cristiano (*militis christiani*) son fundamentalmente dos: una, el conocimiento de la ley divina, mediante la lectura de los textos sagrados; otra, el ejercicio de la oración mental y el rechazo de la vocal, pues —según sus propias palabras— «no el ruido de los labios, mas el deseo ardiente de las entrañas, es el que toca las orejas de Dios más adentro que ningunos alaridos rezios por acá defuera»²⁸.

En la misma línea está su oposición del espíritu a la letra o del alma a la carne, pues «el error está en estimar las cosas exteriores y literales más que las interiores y espirituales» (pág. 257). Por eso critica las devociones a las imágenes de los santos y aun a los mismos santos cuando se hacen con fanatismo, de las que dice que «no solamente no son christianas, mas aún no están muy lejos de profanas, ni muy ajenas a la superstición vana de los gentiles» (págs. 227-228).

La reforma de Erasmo es, pues, más una reforma mental que una reforma de las costumbres, según una expresión de Bataillon que creemos plenamente acertada²⁹. En esta reforma mental se apoya la oposición entre el «juicio común de la gente» y el «juicio propio» en que agudamente insiste Erasmo en su *Enchiridion* (págs. 108 y 297).

²⁵ Erasmo, *El Enchiridion*, ed. cit., pág. 24.

²⁶ *Ibid.*, pág. 376.

²⁷ *Ibid.*, pág. 410.

²⁸ *Ibid.*, págs. 128-129.

²⁹ Bataillon, *op. cit.*, pág. 202.

A la tiranía de la costumbre y a la autoridad de la mayoría, el erudito holandés opone el «juicio propio» del que se conoce a sí mismo y tiene capacidad intelectual para juzgar por sí de las situaciones, exaltando de este modo la libertad del cristiano que imita a Cristo.

A través de los ejemplos expuestos de la opinión de Erasmo sobre unos cuantos temas, vemos que en todo momento prevalece esa doctrina del cristianismo interior a que antes nos referíamos. El mensaje erasmiano se resume, pues, en un predominio de las virtudes de la sencillez, intimidad, humildad, caridad y amor, y, en definitiva, la vuelta al espíritu evangélico, rechazando todo lo que se le opone. Se busca así la inserción del cristiano en un nuevo orden espiritual mediante la vivencia profunda de las virtudes cristianas que propician a su vez la vivencia comunitaria del «cuerpo místico de Cristo», inspiración quizá de lo mejor o lo más interesante de la filosofía española del Renacimiento, como veremos en los diversos capítulos de esta parte.

De acuerdo, pues, con lo manifestado aquí hay que entender la expresión *Philosophia Christi*, que probablemente resume mejor que ninguna otra el contenido de ese cristianismo esencial, depurado de todo elemento accesorio, que es la doctrina erasmista. La figura de Cristo, como modelo arquetípico en que la perfección del hombre ha llegado a su más alta y sublime expresión, es al mismo tiempo imagen de una humanidad en la que todos los hombres son miembros de un cuerpo, cuya cabeza es Cristo, en conformidad con la inspiración paulina de ese cristianismo interiorizado.

Erasmo tuvo también sus contradictores. El primero sin duda es DIEGO LÓPEZ DE ZÚÑIGA, colaborador en la Políglota Complutense, que habiendo encontrado errores en la traducción latina que Erasmo hizo del Nuevo Testamento, escribió unas *Annotaciones contra Erasmus Roterodamum* (Alcalá, 1520), a la que el mismo Erasmo contestó con su *Apología*. La disputa entre ambos, sin embargo, se mantuvo hasta la muerte de Zúñiga; fue una disputa agria y descortés por ambas partes. Años más tarde, el franciscano LUIS DE CARVAJAL salió en defensa de las órdenes religiosas, tan atacadas por el roterodamo, con su libro *Apología monasticae professionis diluens nugae Erasmi* (Amberes, 1528). La contestación de Erasmo no se hizo esperar en su *Adversus cujusdam febricitatem libellum*, donde injuria al franciscano, y al que éste respondió muy amablemente en su opúsculo, *Dulcoratio amarulentiarum erasmicae responsionis*, que no fue contestado por el erudito holandés.

Se trató de pequeñas nubes en medio del popularísimo reconocimiento y admiración que la figura y las obras de Erasmo despertaron en toda España. Los focos de penetración de dicho erasmismo fueron fundamentalmente dos: Alcalá de Henares y Sevilla. En ALCALÁ, vinculado a la Biblia Políglota y al Colegio Trilingüe, surgió el primer foco de erasmismo, destacando las figuras de Francisco de Vergara y

el editor Miguel de Eguía; el primero, autor de una crestonoma del griego y de una edición griega de las *Epistolae* de Erasmo; el segundo, va a realizar la importante función de servir de lazo entre los predicadores erasmistas de la Corte y los de Alcalá. Cuando se traducen *de Eucharistia*, la *Paraclesis* y el *Christiani hominis Institutum*, Miguel de Eguía no tarda en publicarlos en un solo volumen (hacia mayo o junio de 1525). No estará de más recordar que este editor había obtenido del Emperador licencia y facultad para imprimir con exclusividad y por ocho años ciertas obras de Erasmo. La licencia le fue concedida el 31 de marzo de 1525, momento a partir del cual las ediciones y reimpressiones de obras de Erasmo se van a ir sucediendo ininterrumpidamente y en gran cantidad. De ellas dirá Bataillon: «Esta serie de reimpressiones de Erasmo hechas en 1525 en Alcalá de Henares constituye la primera manifestación en masa del erasmismo español»¹⁰.

El segundo foco en importancia hay que situarlo en SEVILLA, si bien cronológicamente quizá sea anterior. Eugenio Asensio ha demostrado que la primera traducción de Erasmo es la sevillana del *Contio de Puero Jesús*, hecha por Diego de Alcocer y aparecida en 1516, al mismo tiempo que ha puesto de relieve la difusión ya en aquella época de la producción humanista del roterodamo. Esta difusión la atribuye en gran parte a las adquisiciones hechas por ese gran bibliómano que fue don Fernando Colón, hijo del Almirante, en cuya Biblioteca Colombina se han catalogado hasta cerca de doscientas obras del humanista holandés. Sin embargo, el grueso del movimiento erasmista sevillano es posterior al de Alcalá, de donde recibe su influencia. Los grandes predicadores que siguieron esta tendencia —Sancho Carranza de Miranda, Pedro Alexandro, Juan Gil, Constantino— son todos complutenses. No olvidemos que el instrumento de difusión erasmista en Sevilla fue el sermón, y de aquí que estos grandes predicadores ocupen lugar tan importante en la historia de ese ideal evangélico. Quizá los tres nombres más significativos sean Vargas, el doctor Egidio, como se conocía a Juan Gil, y el doctor Constantino Ponce de la Fuente, que es sin duda la figura de más relieve. Se le condenó por hereje al final de su vida, sin que en ningún momento se llegase a demostrar su heterodoxia. Entre sus obras, hay que citar los seis sermones conocidos con el nombre de *Beatus vir*, por ser éste el salmo que servirá de tema a todos ellos. Su obra *Suma de doctrina christiana en que se contiene lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar* (Sevilla, 1543) es un bellissimo breviario de erasmismo, presentado en forma de coloquio entre tres personajes: Antonio, joven interrogado por su maestro Dionisio, delante de su padre, Patricio, acerca de las verdades esenciales de la religión. La obra recuerda el

¹⁰ Bataillon, pág. 164.

diálogo de Juan de Valdés, a quien imita en numerosos detalles. Uno de los motivos de su importancia está en haber sido utilizado por fray Juan de Zumárraga, quien hace de dicha obra un texto corrido sin diálogo ninguno. Este famoso obispo de Méjico fue, por lo demás, uno de los difusores principales del erasmismo en América, a través de su *Doctrina breve* y su *Doctrina Christiana*; esta última inspirada, como hemos dicho, en la obra del doctor Constantino, y recogiendo la segunda párrafos enteros del *Enchiridion* y la *Paraclesis*.

Junto a los focos de Sevilla y Alcalá no debemos olvidar su conexión, especialmente la de este último, con LA CORTE, que como sabemos estaba impregnada de erasmismo hasta en la persona del secretario del emperador, Alfonso de Valdés. La nómina completa de los erasmistas sería interminable; la de los más famosos también difícil. Señalemos sólo algunos nombres: Juan Luis Vives, de quien dijo Erasmo cuando sólo tenía veintiséis años que «no había parte alguna de la filosofía que le fuese extraña, y que en la facilidad y elegancia del decir apenas había en aquel siglo quien con él compitiese; antes parecía nacido en los de Cicerón y Séneca»; Juan de Vergara, autor del *Tratado de las ocho cuestiones del templo*, traductor de los Libros Sapienciales de la Biblia Políglota y de los tratados *De anima*, *De Física* y *Metafísica* para la gran edición de Aristóteles que preparaba Cisneros; el segoviano Luis Núñez Coronel, doctor en Teología por la Universidad de París y amigo de Vives; Cristóbal de Villalón, autor del *Crotalón*; Andrés Laguna, a quien Bataillon atribuye el *Viaje a Turquía*; Juan Maldonado, autor del famoso e interesante *Pastor bonus*; Bernardino de Tovar; Pedro de Lerma; Miguel de Eguía; Mateo Pascual; fray Alonso Ruiz de Virués; y por supuesto, los hermanos Valdés, con quien el erasmismo español llega a su cima. Y todos ellos bajo la protección de los arzobispos Fonseca, de Toledo; Manrique, de Sevilla; y Curranza, de Toledo, a quien más tarde juzgará severamente la Inquisición.

Los enemigos del erasmismo hablan conseguido que se celebrase en 1527 una junta en Valladolid, donde un grupo de teólogos puso en duda su ortodoxia; el movimiento salió de allí no sólo indemne, sino fortalecido, produciéndose a su raíz lo que Bataillon ha llamado «la invasión erasmiana»; son cinco años (1527-1532) en que se produce una verdadera locura por Erasmo, manifiesta en su asombrosa proliferación de traducciones. Así las obras devotas el *Sermón sobre la misericordia de Dios*, el *Comentario del Pater Noster*, las paráfrasis de los salmos *Beatus vir*. También algunos coloquios sueltos, como la *Institución del matrimonio cristiano*, traducido por Diego Morejón (1527); el tríptico anónimo de *La piedad infantil*, *Los ancianos* y *Los funerales* (1528). Hay una recopilación de *Coloquios familiares* (1529) traducidos por fray Alonso de Virués, entre los que se encuentran los siguientes títulos: *La parturienta*, *La piedad infantil*, *El matrimonio*, *El abad y la*

erudita, Los votos temerarios, Los franciscanos, El carrujo y el soldado, El banquete religioso, cuyos títulos son ya significativos de su índole satírica. Igualmente se difundieron los *Adagios* y los *Apotegmas*, de los que se hicieron adaptaciones y versiones populares.

Aunque hay casos de persecuciones aisladas, en realidad una persecución sistemática contra los erasmistas no comienza hasta después de la muerte de Erasmo, hacia 1536. En el estado de mutilación con que nos han llegado los archivos inquisitoriales es imposible hacer grandes precisiones, pero en general creo que puede aceptarse la generalización anterior. Los procesos contra Juan de Vergara y contra María Cazalla, amén de las persecuciones contra Bernardino Tovar, Miguel de Eguía, fray Alonso de Virués, etc., así parecen acreditarlo. Es evidente que entre 1536 y 1566 se produce lo que Bataillon llama un «cambio de atmósfera», que es un erasmismo más cauto y suspicaz, que trata de pegarse al terreno, no llamar demasiado la atención, y donde se presta más atención al problema de la justificación por la fe y del beneficio de Cristo, que a las críticas contra monjes y frailes y a la exaltación del evangelismo depurado de ritos y ceremonias. Sobre todo, entre 1556, año en que Carlos V se retira a Yuste, y 1563, en que se clausura el Concilio de Trento, el cambio es radical. Es un cambio generacional, por supuesto, ya que la mayoría de los erasmistas mueren en esos años, pero es también un cambio en la vida política y espiritual de España.

Carlos V se retira a Yuste y el sueño irénico de una reconciliación entre Roma y la Alemania protestante se rompe definitivamente. El papa Paulo IV manifiesta una franca hostilidad contra los *spiritualli*, marcando así la política que en España seguirá contra «luteranos» e «iluminados» la Inquisición. En esta represión habrá de jugar papel central Melchor Cano, defensor a ultranza de la ortodoxia católica, y el nuevo arzobispo de Sevilla, don Fernando de Valdés, que es al mismo tiempo inquisidor general, pero que ya no ve, al contrario que su antecesor, con ninguna simpatía el movimiento erasmista. Melchor Cano tenía una especial repugnancia innata hacia toda forma de pietismo, por lo que se enfrentó con jesuitas y dominicos, a cuya Orden él mismo pertenecía. Hacia 1558 la Inquisición toma conocimiento de algunos núcleos pietistas —Valladolid, Salamanca, Palencia, Zamora, Toro, Logroño, Sevilla— que se piensa pueden degenerar en «comunidades protestantes». La persecución no se hace esperar, y es ejercida ahora con especial rigor; en la hoguera morirán Francisca de Chaves, Julianillo Hernández, don Juan Ponce de León, Agustín Cazalla. No es que sus delitos fueran más graves que los de los erasmistas o alumbrados de hace unos años, pero se piensa que es el único método para acabar con tendencias pietistas demasiado próximas al luteranismo. Así lo reconoce Bataillon, que dice: «Se quema en 1558 a hombres que, algunos años antes, hubieran expiado su culpa con penitencias de

corta duración. Es que el nuevo método represivo fundado en el terror del ejemplo no permite ya salvar la vida de nadie con retractación»¹¹.

El caso quizá más resonante de esta persecución será contra el arzobispo de Toledo, BARTOLOME CARRANZA. Paulo IV había delegado en el inquisidor general Valdés poderes inquisitoriales «contra cualesquiera obispos, arzobispos, patriarcas y primados». Melchor Cano denunció entonces los *Comentarios sobre el Catecismo cristiano* (1558), de Carranza, que para éste constituyeron la base fundamental de una acusación que había de costarle diecisiete años de prisión (de 1559 a 1576). Los censores hablan de dos mil proposiciones heréticas y encuentran igualmente herético un lenguaje paulino, por la sola razón de que se parece al de los luteranos o al de los protestantes. El mismo Bataillon había visto ya la injusticia de este singular e increíble proceso. Hoy ya no nos cabe ninguna duda, pues un gran investigador, José Ignacio Tellechea, que ha dedicado parte considerable de su vida a este caso, ha desentrañado en todos sus detalles las intrigas y los increíbles malentendidos de tan monstruosa injusticia histórica¹². Ya en la misma época del proceso no se pudo probar la culpabilidad de Carranza; sin duda para que la condena no recayese sobre la misma Inquisición, que a tamañas monstruosidades se prestaba, acabó por condenarse el *Catecismo*, mientras a su autor se le sacaba de la cárcel —viejo, enfermo y achacoso— para morir, después de haberle declarado —última conclusión de aquel enorme proceso— *vehementer suspectus de haeresi*. No cabe duda de que diecisiete años de prisión y un proceso que hoy ocupa veinte tomos y más de 40.000 folios escritos son una carga demasiado pesada para al final no probar ni un solo delito de herejía, y si sólo una nueva *sospecha*, por muy *vehemente* que quiera presentarse. Nada ni nadie podrá evitar desde entonces el duro juicio histórico a que la Inquisición se hizo acreedora, y en la cual no poca parte de culpa le cupo a la obsesión patológica de Melchor Cano. Y todo, en definitiva, para rechazar doctrinas e ideas que hoy han sido aceptadas oficialmente por la Iglesia en el Concilio Vaticano II.

Por lo demás, esta severidad y rigor inquisitorial, desconocidos en tiempos anteriores, tendrán su confirmación con el *Catalogus librorum qui prohibentur*, promulgado en 1559 por Valdés. Se prohíben obras del Beato Juan de Ávila, de San Francisco de Borja y de fray Luis de Granada; dentro de este rigor sorprende cierta benignidad con Erasmo, cuya obra no se prohíbe totalmente. En los años que siguen Roma prepara un nuevo Índice de libros prohibidos, de acuerdo con las conclusiones del Concilio de Trento, clausurado en 1563. En 1569 aparece ya

¹¹ Bataillon, pág. 709.

¹² José Ignacio Tellechea, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols., Ed. Guadarrama, Madrid, 1968. Hay también, por el mismo investigador, una edición moderna del *Catecismo cristiano*. B. A. C., Madrid, 1972.

este *Índice de libros prohibidos*, pero quedaba una tarea mucho más laboriosa: la de expurgar las obras de aquellos autores que no eran totalmente censurables. Este es el caso de Erasmo; al final aparece en Amberes el *Index expurgatorius librorum qui hoc saeculo prodierunt* (1571), donde se priva a Erasmo de sus proposiciones a la vez más originales y más controvertibles. Desde entonces su fama baja de tono, cayendo en discreto renombre. Con todo, su influencia se prolonga imperceptiblemente. Eugenio Asensio habla de «erasmismo soterrado, que no osa confesar su nombre»³³. Y Marcel Bataillon ha demostrado palpablemente que erasmismo hay en el *Quijote* y en *Los nombres de Cristo*, dos de nuestras cimas literarias, llegando a estampar esta frase de upuriencia atrevida, pero a mi modo de ver suficientemente fundada: «Si España no hubiera pasado por el erasmismo, no nos habría dado el *Quijote*»³⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés Martín, Melquides: *Los recogidos. Nueva vida de la mística española*. F. U. E., Madrid, 1975.
- Asensio, Eugenio: «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», en *Revista de Filología Española*, Madrid, 1952.
- Asensio, Eugenio: «Estudio preliminar» a la edición de Erasmo, *Tratado del Niño Jesús y en loor del estado de la niñez*, ed. facsimil, Madrid, 1969.
- Asensio, Eugenio: «Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon», en *Revista de Occidente*, núm. 63, Madrid, 1968.
- Asín Palacios, Miguel: «Shadilica y alumbrados», en *Al-Andalus*, 10 (1944), 10 (1945), 11 (1946).
- Bonilla y San Martín, A.: «Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su "Breve disputa de ocho levadas contra Ariótil y sus secuaces"», en *Revue Hispanique*, núm. 4, Nueva York, 1920.
- Castro, Alfonso de: *Historia de los protestantes españoles*, Cádiz, 1851.
- Erasmo, D.: *El Enquirión o Manual del caballero cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, con prólogo de Marcel Bataillon, C. S. I. C., Madrid, 1971.
- García Villoslada, Ricardo: «Renacimiento y Humanismo», en *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, 1968, vol. II, págs. 319-433.
- Márquez, Antonio: *Los alumbrados*, Taurus, Madrid, 1972.
- Méndez Bejerano, M.: *Historia de la filosofía española*, Madrid, s. f.
- Méndez Pelayo, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, III, C. S. I. C., Madrid, 1963.
- Nieto, José C.: *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, Librairie Droz, Ginebra, 1970.
- Sainz Rodríguez, Pedro: *Espiritualidad española*, Madrid, 1961.
- Van den Brink, Bakhuizen J. N.: *Juan de Valdés, réformateur en Espagne et en Italie*, Librairie Droz, Ginebra, 1969.

³³ E. Asensio, «Los estudios sobre Erasmo de M. Bataillon», en *Revista de Occidente*, núm. 63, junio del 68, pág. 307.

³⁴ Bataillon, op. cit., pág. 803.

III

LA SIGNIFICACIÓN DEL ERASMISMO ESPAÑOL: LOS VALDÉS

La importancia del movimiento erasmista ha quedado sin duda vislumbrada en lo que ya hemos expuesto del mismo. Su significación es también de primerísima línea, y esto es lo que pretendemos mostrar en este capítulo. Por lo demás, dicha significación sobrepasa con mucho el ámbito del Renacimiento, para penetrar en la historia espiritual y cultural de España hasta nuestros días. Marcel Bataillon no fue ciego a esa veta profunda del erasmismo que cula en el hondón del alma española, y de ello nos dejó constancia en la conclusión de su gran obra, con estas memorables palabras: «El erasmismo fue un profundo movimiento cultural, cuyas consecuencias llegan muy lejos. Fue a la vez iluminación y progreso de las luces. Removió en España lo que ella tiene de más íntimo y universal. Enriqueció su patrimonio de manera imperecedera. Es imposible evocarlo sin pensar en otro movimiento que, desde mediados del siglo XIX, ha desarrollado consecuencias sorprendentes: el Krausismo. En 1931, un heredero espiritual de los krausistas, nombrado ministro de la joven República Española, decía en la tribuna de las Cortes constituyentes: "Nosotros somos los modernos erasmistas..." La comparación no es arbitraria. Ciertamente, la obra de Erasmo ofrecía una plataforma mucho más amplia, mucho más sólida, mucho más cómoda que la de un Krause para un trabajo de renovación espiritual. En ambos casos, sin embargo, se trata de movimientos cuyos buenos resultados se deben a que disponían de un rico sustrato local, y de movimientos que hicieron a España participar en el pensamiento y la esperanza comunes de la Humanidad civilizada. Movimientos, asimismo, que tuvieron que empeñar lucha tenaz contra otra España ariscamente antieuropea, enemiga de las novedades, temerosa siempre de "perder su yo"»¹.

¹ M. Bataillon, *Erasmo y España*, pág. 805.

I. LOS HERMANOS VALDÉS

Sin embargo, una vez sentado lo anterior —y no olvidemos que en Bataillon es conclusión de un densísimo libro de más de mil páginas—, hemos de reconocer que una verdadera aclaración de lo que el erasmismo significa sólo puede tener lugar tras haber examinado sus doctrinas y su inserción en la cultura y la sociedad españolas de la primera mitad del siglo XVI. Por lo que respecta a las doctrinas, examinemos éstas en los dos más conspicuos representantes de nuestro erasmismo: los hermanos Alfonso y Juan de Valdés; del primero, a través de sus obras: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (1528) y *Diálogo de Mercurio y Carón* (1529); del segundo, a través del *Diálogo de la doctrina cristiana* (1529), único que corresponde a un erasmismo manifiesto, pues sus otras obras —sobre todo, *Las ciento y diez consideraciones divinas*— más parecen caer del lado del iluminismo que del erasmismo propiamente dicho. Ya en el anterior capítulo nos detuvimos en el peculiar problema que Juan de Valdés plantea en la historia de nuestra espiritualidad.

No vamos, por todas esas razones, a detenernos especialmente en el caso JUAN DE VALDÉS, que está pidiendo a gritos una monografía. Por lo demás, poco sabemos de su vida, sino que había nacido en Cuenca y que estudió en Alcalá de Henares con Francisco de Vergara; que formó parte del grupo de alumbrados de Escalona, inspirado por Pedro de Alcaraz, en el palacio de Diego López Pacheco, marqués de Villena, al cual está precisamente dedicada su primera obra piadosa, el *Diálogo de la doctrina cristiana*, antes mencionado, y del que nos ocuparemos con detalle más adelante, pues nos parece una obra aún fundamentalmente erasmista. Poco después, y ante el temor de posibles persecuciones, salió de España, para permanecer tres años en Roma; después pasó a Nápoles, donde vivió hasta su muerte en 1541. Allí formó y presidió un círculo de personas refinadas y con preocupaciones religiosas, entre las que destacan dos bellísimas mujeres: Julia Gonzaga, su más próxima discípula, y Vittoria Colonna, la amada platónica de Miguel Ángel. En Italia escribió la mayoría de sus obras doctrinales: el *Alfabeto cristiano*, las *Ciento y diez consideraciones divinas* y el *Diálogo de la lengua*. Como hemos dicho antes, el contenido de su doctrina es un radicalismo místico, que si en el *Diálogo* escrito en España todavía puede considerarse erasmista, en las otras obras se sale ya de la ortodoxia, sin que pueda identificarse plenamente con el iluminismo alumbradista ni con el protestantismo.

Sobre la base de estas precisiones, podemos considerar que el erasmista español más representativo es el hermano de Juan, ALFONSO DE VALDÉS (1490-1532). Nació en Cuenca, y desde muy joven debió conocer al humanista Pedro Mártir de Anglería, quien le inició en las

humanidades y en los estudios literarios; ya en esta primera juventud empezó a seguir a la Corte como segundón de noble familia. Aunque se ha dudado si fue juriconsulto o sacerdote, hoy parece bastante claro que no fue ninguna de las dos cosas. A partir de 1520 ya tenemos noticias ciertas; en 1521 su posición administrativa en la Corte se afianza cada vez más: al principio como escribiente ordinario, pero ya en 1524 aparece como registrador y contrarrelator, especificándose sus funciones. En febrero de 1526 se le nombró latinista oficial, con un salario de 100.000 maravedíes anuales, confiándole toda la correspondencia para Roma, e Italia en general. Las referencias que se nos conservan nos hablan, sin embargo, de una más estrecha colaboración: el emperador se refiere a él como «su secretario», y las numerosas cartas que a partir de entonces recibe se encabezan con el nombre de «secretario del Emperador». Las relaciones con el canciller Mercurino de Gattinara son también muy estrechas; indudablemente ya en aquella época se había convertido en un gran personaje de la Corte.

Cuando en 1529 la Corte abandona España, Valdés sigue los mismos pasos. Se conservan cartas suyas fechadas en Piacenza, Bolonia, Mantua, Innsbruck, Augsburgo; en esta última ciudad mantuvo conversaciones conciliadoras con Melanchthon, durante los días de la llamada Dieta de Augsburgo. Quizá nadie estuvo tan cerca de llegar a un acuerdo con los protestantes, pero al fin las conversaciones fracasaron también. Alguien pudo decir entonces: «Si del lado protestante trataran este asunto hombres sabios y piadosos del estilo de Valdés podría llegarse a un resultado, pero una golondrina no hace verano.» El hecho es que las cosas habían ido ya demasiado lejos por aquella época, y que Melanchthon, en su *Confesión*, no pudo evitar ciertas declaraciones doctrinales, inaceptables para los católicos. Por otro lado, el crédito de Erasmo había disminuido considerablemente en toda Europa, especialmente en Bélgica, en Francia y en la misma Roma. No había nada que ofrecer —al menos de modo aceptable— a los luteranos, y Alfonso de Valdés, como el resto de sus compañeros erasmistas, pusieron todas sus esperanzas en la convocatoria de un Concilio ecuménico, que ofreciese opciones viables al conflicto. Estando en Viena, con esta esperanza, se presentó la peste repentinamente: la Corte huyó, pero no sin que antes dicha enfermedad se llevase por delante la vida de Valdés, que murió el 3 de octubre de 1532.

Las dos obras básicas de Alfonso son, como ya mencionábamos antes, el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* y el *Diálogo de Mercurio y Carón*. El primer diálogo es todo él una conversión con Lactancio, un caballero de la Corte, que ve pasar por la plaza de Valladolid a un personaje vestido de soldado, cuya cara le resulta conocida. Al acercarse más reconoce a un eclesiástico, el Arcediano del Viso, que fue en Roma buen amigo suyo. Le interpela acerca de aquella extraña vestimenta, y, naturalmente, la conversación recae sobre los aconteci-

mientos ocurridos en Roma, donde habían cogido de lleno al Arce-diano, obligándole por su propia seguridad a adoptar aquella apa-riencia. Este es el origen del título *Diálogo entre Lactancio y un arce-diano* con que a veces se conoce también esta obra de Valdés. Está dividido en dos partes; en la primera, se trata de salvar la respon-sabilidad directa del Emperador en los acontecimientos, y en la se-gunda, del carácter providencial de aquéllos en bien de la república cristiana.

Por lo que respecta al *Diálogo de Mercurio y Carón*, se trata de una conversación mantenida entre el famoso barquero y el mensajero de los dioses, a orillas del río de la muerte, donde Carón va interpelando a las distintas almas que llegan a su barca, y a las cuales transportará al infierno o al monte de los bienaventurados, según su comportamiento en vida. El tema de la obra es fundamentalmente político, pues trata de una justificación de la política imperial en sus rivalidades con Francisco I de Francia, Enrique VIII de Inglaterra y el mismo Papa. Sin embargo, la importancia de la obra reside tanto en eso como en los distintos personajes que desfilan por ella —predicadores, frailes, obispos, reyes, monjas, cardenales, duques—, y que la convierten en una verdadera descripción crítica de la sociedad de la época. Es curioso que la mayoría de los eclesiásticos se condenan, porque han practicado una religiosidad falsa, externa, meramente basada en cere-monias y cultos exteriores, mientras que las gentes sencillas y oscuras, que han pasado su vida trabajando en su oficio con sentido de hones-tidad y caridad, se salvan, pues para un erasmista éstos son los auténti-cos cristianos.

2. LOS CARACTERES DEL ERASMISMO ESPAÑOL

a) *Reacción contra la inmoralidad y paganización de la Cristiandad*

El primer aspecto —el más llamativo y el que a primera vista salta a los ojos— es lo que el erasmismo tiene de reacción contra la corrup-ción y los abusos de la Iglesia católica. En este sentido, el movimiento erasmista enlaza con la Reforma cisneriana, que también tenía, en principio, la misma intención. No cabe duda que la Corte romana se había paganizado de algún modo, olvidando su función primordial-mente espiritual. Las motivaciones de orden religioso se habían susti-tuido por otras de carácter no ya más mundano, sino francamente inmoral, entre las cuales predominaba sobre todo la ambición, en sus versiones de poder y de dinero. La crítica contra el Papado le lleva a afirmar a Lactancio en conversación con el Arce-diano: «No me negaréis que todos los vicios y todos los engaños que la malicia de los hom-bres puede pensar, no estuviesen juntos en aquella ciudad de Roma,

que vos con mucha razón llamáis santa, porque lo debería ser»¹. Un poco antes el mismo Lactancio había interrogado al Arcediano con preguntas tan significativas: «¿Dónde se hallaron más vicios, ni aun tantos, ni tan públicos, ni tan sin castigo como en aquella corte romana? ¿Quién nunca hizo tantas crueldades e abominaciones como el ejército del Papa en tierras de coloneses?»². Y aún en otro lugar asegura que «no hay tierras peor gobernadas que las de la Iglesia»³.

La crítica, sobre todo, como hemos dicho, va dirigida a la codicia temporal del Papado, que, obsesionado por el poder político, abandona sus deberes espirituales. El mismo Arcediano justificaba esa actitud, por la necesidad de atender a un «señorio» político, de acuerdo con el rango y preeminencia que en su opinión ha de tener la Iglesia; humildemente responde a ello Lactancio: «Si es necesario y provechoso que los sumos Pontífices tengan señorío temporal o no, véanlo ellos. Ciertó, a mi parecer, más libremente podrían entender en las cosas espirituales si no se ocupasen en las temporales»⁴. Por lo que se refiere, no al afán de poder, sino a la ambición de dinero, las críticas son aún más frecuentes y abundantes. Estas críticas aparecen, sobre todo, con motivo de las indulgencias, tema —como es sabido— muy debatido de la época, pero no dejan de surgir en mil y otras circunstancias. Al azar, citemos un párrafo suficientemente significativo de la actitud de la Iglesia ante la riqueza: «Veo, por una parte —dice Lactancio en un largo parlamento—, que Cristo loa la pobreza y nos convida, con perfectísimo ejemplo, a que la sigamos, y por otra, veo que de la mayor parte de sus ministros ninguna cosa santa ni profana podemos alcanzar sino por dineros. Al Bautismo, dineros; a la Confirmación, dineros; al Matrimonio, dineros; a las Sacras Órdenes, dineros; para confesar, dineros; para comulgar, dineros. No os durán la Excomunión sino por dineros, no tañerán las campanas sino por dineros, no os enterrarán en la iglesia sino por dineros, no oiréis misa en tiempo de entredicho sino por dineros; de manera que parece estar el Paraíso cerrado a los que no tienen dinero.» Y tras insistir en los mismos términos con sorpresa, acaba su intervención diciendo: «No falta quien os diga que es menester allegar hacienda para servir a Dios, para fundar iglesias y monasterios, para hacer decir muchas misas y muchos trentenarios, para comprar muchas hachas que ardan sobre vuestra sepultura. Conséjame a mí Jesucristo que menosprecie y deje todas las cosas mundanas para seguirle, ¿y tú conséjame que las busque? Muy gran merced me haréis en decirme

¹ Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma o de Lactancio y un arcediano*, Clásicos Castellanos, Madrid, 1936, pág. 61.

² *Ibid.*, pág. 55.

³ *Ibid.*, pág. 41.

⁴ *Ibid.*, pág. 31.

la causa que hallan para ello, porque así Dios me salve que yo no la conozco ni alcanzo»⁷.

Ahora bien, las críticas no se extienden sólo al Papado ni aun a toda la Iglesia, sino al estado general de la Cristiandad, a cuya exposición dedica Alfonso de Valdés un larguísimo párrafo del *Diálogo de Mercurio y Carón*, donde, entre otras cosas, dice: «¿No tenéis vergüenza de llamarnos cristianos, viviendo peor que alárabes y que brutos animales?»⁸. Y en el *Diálogo de Lactancio y un arcediano*, viene casi a repetir la misma frase con estos términos: «Llamámonos cristianos y vivimos peor que turcos y que brutos animales. Si nos parece que esta doctrina cristiana es alguna burlería, ¿por qué no la dejamos del todo?»⁹. En realidad, este diálogo, al que Valdés puso por título *De las cosas ocurridas en Roma*, justifica todas las atrocidades que acaecieron en la Ciudad Santa el año 1527, por el estado de corrupción de la Corte romana y de toda la Iglesia; se trata de un castigo divino, desde luego, pero también de un aviso que Dios dirige a toda la Cristiandad para despertarla de su letargo espiritual. Así, esta obra de Alfonso de Valdés viene a ser una ilustración del tema que aquí estamos tratando: la corrupción e inmoralidad del mundo cristiano, pretexto que el autor recoge muy hábilmente para exponer sus ideas y sacar el mayor partido posible en su defensa erasmiana del cristianismo interior y de la política imperial, como auténtica reforma de un estado espiritual tan depravado.

Es más; la situación de la Cristiandad se halla en tal estado de encenagamiento, que prácticamente viene a ser la de un paganismo velado: «No sé dónde nos ha venido tanta seguridad en la Cristiandad, que casi habemos caído en una manera de gentilidad»¹⁰. Y para apoyar su comparación se fija en la forma habitual de honrar a los santos, que en lugar de consistir en imitar sus virtudes, se cifra en correr toros en su día para que no se enojen con nosotros comparando tales prácticas con los sacrificios de los paganos. «¿Qué mayor gentilidad queréis que ésta? —dice—. ¿Qué se me da más tener por devoción matar cuatro toros el día de San Bartolomé que de sacrificar cuatro toros a San Bartolomé?» Y subraya un poco más arriba su convicción: «de matar toros a sacrificar toros, yo no sé qué diferencia hay»¹¹. La comparación sigue más adelante con la equiparación que hace entre los santos y los dioses de la mitología pagana, pues no en otra cosa consiste —viene a decir— ese reparto que hemos hecho entre nuestros santos de los ofi-

⁷ Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma o de Lactancio y un arcediano*. Clásicos Castellanos, págs. 66-67.

⁸ Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*. Clásicos Castellanos, Madrid, 1954, pág. 16.

⁹ *Lactancio*, pág. 24.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 138.

¹¹ *Ibid.*, pág. 139.

cios que tenían los dioses antiguos. Así, Marte ha venido a ser sustituido por Santiago y San Jorge; Neptuno, por San Telmo; Baco, por San Martín; Eolo, por Santa Bárbara; Venus, por la Magdalena; etc., para concluir afirmando que todos estos cultos no hacen sino quitar a Jesucristo el que sólo Él debería tener. La comparación con Marte se repite, por lo demás, varias veces en Alfonso de Valdés, pues obsesionado como estaba por el ideal cristiano de paz y concordia entre los hombres, le repugnaba el estado de guerra en que vivía la Cristiandad. No desaprovecha ocasión para manifestar sus ideas, y así dice, por ejemplo, Mercurio en un largo parlamento de su diálogo: «Entré en los templos y los vi llenos de banderas y de escudos, lanzas y yelmos, y pregunté si eran templos dedicados a Marte, dios de las batallas, y respondieronme que no, sino a Jesucristo. Pues, ¿qué tiene que hacer, decía yo, Jesucristo con estas insignias militares?»¹¹.

En esta crítica a la situación religiosa de su época, Alfonso de Valdés presta especial atención al estado de los clérigos, lo que ha dado pie a la nota de anticlericalismo con que generalmente se acompaña el movimiento erasmista. Los sacerdotes viven, o bien entregados a guerras y discordias, o bien «sentados al fuego con sus mancebas e hijos»¹². Las alusiones a los clérigos amancebados es constante en los dos *Diálogos*, pero incluso en el *De las cosas ocurridas en Roma*, el Arcediano se atreve a defender sin tapujos semejante solución. Los clérigos perderían autoridad si se casaran, y un gran desorden de la sociedad se seguiría de aceptar tal norma de conducta; por ello, el amancebamiento es un mal menor. «Esotro de las mujeres... —dice disculpándose—, a la fin nosotros somos hombres, y Dios es misericordioso»¹³. En definitiva, se trata, pues, de una debilidad en la que el Arcediano no deja de complacerse, como de una de las pocas cosas buenas que, al fin, tiene su oficio. «Manteneislas vosotros y gozamos nosotros dellas», le dice cínicamente al civil Lactancio. Las sátiras contra frailes y clero en general vuelven a repetirse en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, hasta el punto de que en la primera parte no se salva ninguno de los diversos personajes que con órdenes sagradas desfilan ante Carón, lográndolo sólo un hombre casado. Hasta tal punto llegaba la opinión de la época, que Carón se holgaba cuando Mercurio le pidió que dejase pasar exentas de pasaje las almas de los sacerdotes que hubiesen vivido castos. «Poca cosa me pides», le dice, regocijado.

¹¹ *Mercurio y Carón*, pág. 17.

¹² *Ibid.*, pág. 18.

¹³ *Lactancio*, págs. 72.

b) *Cristianismo interior*

Naturalmente, estas críticas al estado espiritual de la época no son puramente negativas. Parten de una concepción del cristianismo esencial e interior que ya habíamos visto en Erasmo, y que adquiere un extraordinario vigor y valor representativo en Alfonso de Valdés, al que no en balde se le llamaba «más erasmista que Erasmo» (*erasmicior Erasmo*). No voy a repetir aquí los conceptos que expusimos anteriormente, pero sí conviene resaltar algunos de los valores de ese cristianismo interiorizado que en Valdés adquieren mayor fuerza representativa. En primer lugar, como ya veíamos al señalar el aspecto negativo, da una importancia singular a los valores de la paz contra los de la guerra, puesto que entiende el cristianismo como una religión fundamentalmente de amor y concordia entre los hombres. En este punto insiste Valdés en varias ocasiones con especial vigor, aludiendo a su visión pacifista del cristianismo. «¿Dónde halláis vos —dice— que mandó Jesu Cristo a los suyos que hiciesen guerra? Leed toda la doctrina evangélica, leed todas las Epístolas canónicas: no hallaréis sino paz, concordia y unidad, amor y caridad»¹⁴. Entre los consejos, que el buen rey da a su hijo en el momento de la muerte, está el de su negativa a hacer la guerra por enemistad personal o interés particular, dejándose sólo conducir a ella —si fuese inevitable— en los casos en que el bien público y de los subditos se hullase en juego. El convencimiento de «cuán mala y perniciosa es la guerra» (son sus palabras) llega hasta el extremo de afirmar que «más vale desigual paz que muy justa guerra, de la cual te debes apañar, aunque no sea sino por la honra del nombre de cristiano, por ser cosa a él muy contraria»¹⁵. Pero la convicción de que la guerra es mala no viene sólo de su repugnancia a un auténtico sentimiento cristiano, sino de considerar que es contraria a la misma naturaleza humana. Considera que todos los animales tienen armas para defenderse y ofender llegado el caso, pero que si el hombre es en esto distinto, obedece a un profundo y manifiesto sentido de su naturaleza: «a sólo el hombre —dice—, como a una cosa venida del cielo, a donde hay suma concordia, como a una cosa que acá había de representar la imagen de Dios, dejó desarmado»¹⁶.

Es indudable que el meollo de este cristianismo interior se halla en la exaltación de valores como el amor o caridad, la humildad, la sencillez, u otros anejos. En ello insiste Alfonso de Valdés en uno y otro *Diálogo*. En el de *Mercurio y Carón* identifica la buena conducta con la voluntad de Dios (pág. 137) y con la confianza en Dios, que lleva a desasirse de todas las cosas, para ir por lo que él llama «camino real»

¹⁴ *Lactancio*, pág. 23.

¹⁵ *Mercurio y Carón*, pág. 183.

¹⁶ *Lactancio*, pág. 22.

(«seguir la doctrina de Jesu Cristo») frente a los «atajos» («jubileos, indulgencias, y otros actos externos»). El ideal de Cristo es que sus súbditos no se diferenciases por nada externo —ya fuesen vestidos, ayunos, ritos—, sino por la actitud interior, que es la de una profunda caridad para todo y para con todos. Como es inevitable poseer y manejar bienes perecederos y mudables, la propuesta de Alfonso de Valdés en el *Lactancio* es que todos los cristianos que se consideren tales posean los llamados bienes temporales de modo que «estemos aparejados para dejarlos cada vez que viésemos cumplir así la honra y gloria de Jesu Cristo y al bien de la Cristiandad»¹⁷.

Sin embargo, el aspecto positivo de esta manifestación erasmiana se halla mucho más desarrollado en el *Diálogo de la doctrina cristiana*, de Juan de Valdés, que en los de su hermano. Este *Diálogo* se desarrolla entre Antonio, un sacerdote ignorante; Eusebio, un religioso sabio que acaba de entrar en contacto con aquél; y fray Pedro de Alba, arzobispo de Granada, personaje histórico muerto recientemente, y a quien Valdés confía en la obra la enseñanza de las fundamentales verdades de la fe. Se dirigen hacia la huerta del monasterio, donde el arzobispo pasa unos días de descanso y allí, sentados junto a una fuente, discurren toda la tarde platicando sobre la doctrina cristiana. La idea que se va desprendiendo de las enseñanzas del arzobispo es la de un cristianismo interior en el que se presta especial atención a la fe justificante, como se demuestra en la interpretación del Credo, donde Valdés sigue casi literalmente el coloquio *Inquisitio de fide*, de Erasmo. En éste, como en otros puntos, creemos que puede verse ya una cierta inclinación hacia tesis luteranas e iluministas, que durante su estancia en Nápoles Juan de Valdés pondrá plenamente de manifiesto. Es muy sintomática su exaltación del varón espiritual como modelo a imitar, al que reiteradamente se refiere, hasta el punto de que sólo éste pueda cumplir con el verdadero sentido espiritual del cristianismo¹⁸. Muy interesante es también la confrontación entre la «fe-certidumbre» y la «fe-confianza», así como la primacía que concede a esta última, a la que identifica con la fe viva, raiz, por tanto, de toda obra de caridad¹⁹. Esta es, en definitiva, la clave de toda vida auténticamente religiosa. Quizá lo más interesante de todo y lo más característico del *Diálogo* sea la reducción de toda la vida religiosa a una cuestión de actitud espiritual, que define íntegramente a la persona. Así, por ejemplo, se ve en la perfecta unidad de las tres virtudes teologales, a las que identifica entre sí, como queda bien explícito en este párrafo: «Son, pues, tres las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad; las cuales están tan conjuntas y ayuntadas entre sí,

¹⁷ *Lactancio*, pág. 32.

¹⁸ Juan de Valdés, *Diálogo de la doctrina cristiana*, U. N. A. M., México, 1964, página 51.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 68.

que la una nace de la otra; e así tengo por muy averiguado que el que perfectamente tuviera la una, las tendrá todas»²⁰. Algo parecido viene a ocurrir con los Mandamientos, que reduce a dos: «amar a Dios» y «amar al prójimo como a ti mismo», inextricablemente unidos en esa actitud de amor que caracteriza al varón espiritual. Y así viene a confirmarlo algo más adelante, cuando dice: «que estos dos mandamientos son tan conexos y unidos, que es imposible que se guarde el uno sin el otro, porque el que ama a Dios conoce que la voluntad de Dios es que ame a su prójimo, y, ni más ni menos, cumple toda la ley de Dios»²¹. Por tanto, el que ha adoptado esa actitud espiritual de amor ha conseguido realmente lo fundamental del cristiano, que es la entrega integral de la persona al servicio del bien, estado de alma que se identifica con la perfección cristiana. No consiste ésta, pues, en acatar determinados mandamientos y cumplir ciertos preceptos, sino en mantener con todo nuestro ser una cierta disposición anímica de entrega al espíritu y a la vida espiritual.

Este cristianismo interior y esencial supone la negación de muchas de las convenciones y las normas tradicionalmente establecidas dentro de la Iglesia católica; me refiero a la crítica, en general, a que somete el erasmismo las manifestaciones exteriores de la religión (liturgia, ritos, ceremonias, devoción a los santos, templos, etc.). No deja de manifestarse este aspecto erasmiano en el *Diálogo* de Juan de Valdés, cuando ataca la devoción de las imágenes (págs. 100-101) y el dejarse llevar por la imaginación y la fantasía en las oraciones (pág. 111), en la crítica a los clérigos (págs. 114-116) y en la necesidad expresada de un cambio en las costumbres (pág. 116). Sin embargo, en este aspecto negativo y de crítica son muchos más ricos —como en parte hemos ya comprobado— los *Diálogos* de Alfonso de Valdés. Hay en ellos una crítica de todas las prácticas religiosas que han quedado como rutina sin que representen una auténtica adhesión del ánimo de quien las practica. Ataca, por ejemplo, la oración verbal, de la que dice: «No sé si se puede llamar oración al ensartar salmos como lo hacéis»²², pues, para él, la verdadera oración es «cumplir la voluntad de Dios». Y los mismos ataques se repiten contra las reliquias²³, contra la adoración exagerada de las imágenes²⁴, contra la confesión auricular que no responde a una verdadera contrición²⁵, e incluso contra la misa oída sin devoción. Cuando el Arcediano se queja de que durante todo el tiempo que duró el «saco» de Roma no se dijo misa, Lactancio le contesta muy agudamente: «Los ruines poco iba en que oyesen misa, pues

²⁰ Juan de Valdés, *Diálogo de la doctrina cristiana*.

²¹ *Ibid.*, pág. 56.

²² *Mercurio y Cardén*, pág. 38.

²³ *Lactancio*, pág. 122.

²⁴ *Ibid.*, pág. 132.

²⁵ *Mercurio y Cardén*, págs. 137-138.

la oyen sin devoción, atención, ni reverencia, y los buenos harán con espíritu lo que no podrán hacer con el cuerpo»²⁰. Por lo que respecta a los templos y construcciones eclesíásticas se reitera constantemente en el mismo sentido, tratando de retrotraer la palabra «Iglesia» al primitivo sentido de reunión de hombres que participan en la fe de Cristo, ya que «más verdadero servicio —dice— hace a Dios el que le atavia su ánima con las virtudes que él mandó, para que venga a morar en ella, que no el que edifica una iglesia, aunque sea de oro y tan grande como la de Toledo»²¹. El alma de todo auténtico cristiano es incluso templo de Dios más que cualquier edificación de piedra. Y como a eso le objetase el Arcediano que ello supondría la desaparición de todas las iglesias, le contesta decidido Lactancio: «Antes pienso yo que habría muchas más, pues, habiendo muchos buenos cristianos, dondequiera que dos o tres estuviesen ayuntados en su nombre, sería una iglesia»²². En este sentido de considerar iglesia todo lo habitado por Dios, que manifiesta su esplendor, aún lleva la comparación más lejos: «Este mundo —dice— ¿qué es sino una muy hermosa iglesia, donde mora Dios? ¿Qué es el Sol, sino una hacha encendida que alumbra a los ministros de la iglesia? ¿Qué es la Luna, qué son las estrellas, sino candelas que arden en esta iglesia de Dios? ¿Queréis otra iglesia?»²³.

En realidad, no es que desprecie estas manifestaciones de la religiosidad, pero si tiene buen cuidado en recalcar su carácter de apariencias visibles frente a lo que verdaderamente importa, que es el invisible sentido cristiano de caridad y amor a Dios. Así insiste en el carácter funcional de tales manifestaciones, cuando nos dice que «el vulgo más fácilmente con cosas visibles se atrae y encamina a las invisibles»²⁴. En definitiva, nada que tenga ese carácter temporal y perecedero es un bien digno de la divinidad, que sólo se sustenta de lo que tiene aspiraciones a lo eterno, como ya vieron los gentiles, a los que precisamente alude, cuando dice: «Alcanzaron aquellos que no era verdadero servicio de Dios ofrecerle cosa que se pudiera corromper; alcanzaron que a una cosa incorpórea, como es Dios, no se había de ofrecer cosa que tuviese cuerpo por principal oferta, ni por cosa a Él mucho más grata; dijeron que no sabían qué cosa era Dios el que pensaba que Dios se deleitaba de poseer lo que los buenos y sabios se precian de tener en poco, como son las joyas y riquezas, y ahora los cristianos somos tan ciegos, que pensamos que nuestro Dios se sirve mucho con cosas corpóreas y corruptibles»²⁵.

²⁰ Lactancio, pág. 116.

²¹ *Ibid.*, pág. 102.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, págs. 102-103.

²⁴ *Ibid.*, pág. 128.

²⁵ *Ibid.*, pág. 101.

Estas ideas se ilustran maravillosamente en el *Diálogo de Mercurio y Carón*, sobre todo en su primera parte, donde se condenan los principales y más representativos personajes del siglo: un predicador, un duque, un obispo, un cardenal, un rey, una monja, un hipócrita, pero se salva un sencillo y humilde casado, que en vida había pasado por el mundo como una sombra gris y mediocre. Se enlaza así con uno de los ideales renacentistas —el de la *aurea mediocritas*— más persistentes en la tradición española.

c) *La «Philosophia Christi» o La idea del cuerpo místico*

El eje de ese cristianismo interior que hemos considerado como típico del erasmismo es probablemente la metáfora del «cuerpo místico», según la cual todos constituimos miembros de un mismo cuerpo cuya cabeza es Cristo, y por tanto hemos de mantener con él la misma relación que los distintos miembros del cuerpo mantienen con la cabeza. Tanto en Juan como en Alfonso de Valdés esta doctrina se halla continuamente presente; en el primero, Marcel Bataillon la encuentra íntimamente vinculada con la de la perfección cristiana. Es precisamente esa vinculación la que en Valdés, como en Erasmo, viene a ser un sustitutivo de la gracia, ya que por la fuerza que le presta el pertenecer al cuerpo místico, la perfección cristiana no cae en el abismo de pecado que devoró a Lutero.

En Alfonso de Valdés la doctrina del cuerpo místico se halla formulada en diversos pasajes de sus obras. Así, por ejemplo, en el *Lactancio* dice: «Todos los cristianos somos miembros de Jesu Cristo y tenemos por cabeza al mismo Jesu Cristo y a su Vicario»¹⁹. Pero, de forma difusa y sobreentendida, aparece en todo momento, y de un modo muy concreto está aludida en el repudio que hace de la guerra en el mismo *Diálogo*, presuponiendo que la concordia entre cristianos ha de ser reflejo de la que existe entre los diversos miembros de un mismo cuerpo: de lo contrario, no es extraño que todos anden peleados entre sí, pues, como él dice, «si la cabeza guerrea, forzado es que peleen los miembros»²⁰, donde alude directamente a la actitud bélica mantenida por el Papa y la responsabilidad que al mismo cupo en el desencadenamiento del «saco» de Roma.

Marcel Bataillon considera que esta idea es tan fundamental en la *Philosophia Christi*, que basta para fechar un libro. Así lo dice al hablar de Alejo de Venegas, cuando, señalando su parentesco con Erasmo, afirma que, si no fuera por otras semejanzas, «traicionaría ya la filiación erasmiana de su sentimiento religioso por el uso que hace de la imagen del cuerpo místico, cuyos miembros son todos los cristianos y cuya cabeza es Cristo. Tal vez en otros países haya sido popularizada esta

¹⁹ *Lactancio*, pág. 46.

²⁰ *Ibid.*, pág. 24.

imagen por otros escritores antes de serlo por Erasmo. Pero en España aparece como un rasgo erasmiano por excelencia, y bastaría casi por sí sola para fechar un libro»²⁴.

Esta idea ha sido muy discutida. Eugenio Asensio, por ejemplo, dice que no se atrevería a considerarla «como delatora de erasmismos»²⁵. Evidentemente, el tema viene de San Pablo, a quien Erasmo vitaliza y actualiza; es, en realidad, uno de los rasgos típicos del renovado paulinismo erasmista. Si se vuelve ahora a la vieja metáfora del cuerpo místico es porque hay en ella algo muy profundo que al nuevo movimiento erasmista le interesa poner de manifiesto. Y una prueba es que nadie ha podido señalar una fuente próxima —tan reiteradamente pedida por Bataillon— que sirviera de inspiración directa a los erasmistas. Maravall, que en un cuidadoso ensayo²⁶ trata de ver posibles antecedentes —cita a San Vicente Ferrer, a Francesc Eximenis, a García de Castrojeriz, a Alonso de Cartagena, etc.—, sin que ello le permita contradecir a Bataillon. Más bien viene a ratificar la opinión de éste cuando, parafraseándole, dice: «Una fuente próxima es, sin duda, difícil de señalar»²⁷, si bien matiza la opinión del hispanista francés hasta concluir que «al acudir a San Pablo la espiritualidad del siglo XVI no descubre nada nuevo, sino que sigue la línea precedente»²⁸, ya que «es un tema (el del cuerpo místico) que se encuentra difuso y en estado de cuasitópico en la situación espiritual de la baja Edad Media española, en espera de que nuevas corrientes de espiritualidad lo revivificuen»²⁹.

En realidad, ya Eugenio Asensio había dado la pauta para señalar la originalidad erasmiana cuando dijo: «La metáfora poseía varios usos. Se aplicaba a la Escritura, a la Iglesia, a la Eucaristía. Y la aplicación a la Iglesia tenía doble filo: podía subrayar la unidad de los miembros animados por un mismo espíritu o las diferentes funciones y jerarquía de cada uno»³⁰. Aquí está precisamente la originalidad del tratamiento erasmiano, que —frente a la jerarquización— insiste en el carácter igualitario de la metáfora, de acuerdo con el espíritu renacentista de acentuar la hermandad de naturaleza por oposición a la hermandad de filiación, más típica del Medievo.

Hay una exaltación de la solidaridad y de la individualidad en este nuevo acercamiento a la idea del *corpus mysticum*. La metáfora lleva implícito un cierto carácter comunitario, pero, dentro de éste —en

²⁴ Bataillon, *op. cit.*, pág. 565.

²⁵ Eugenio Asensio, *art. cit.*, pág. 63.

²⁶ José Antonio Maravall, «La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo», en *Estudios de Historia del Pensamiento español*, Madrid, 1967.

²⁷ *Ibid.*, pág. 198.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, pág. 200.

³⁰ Eugenio Asensio, *art. cit.*, pág. 64.

lugar de resaltar el lugar y función que cada miembro tiene dentro del cuerpo—, lo que se resalta es su condición de miembro en cuanto tal y, por tanto, su sentido de igualdad con los otros, al tiempo que su irrenunciable individualidad. Hay aquí una evidente exaltación del individuo y de su libertad, que agudamente ha sabido ver Américo Castro: «Con tal concepción y con tal actitud frente a la vida correrá parejas un sentimiento de libertad y soltura, cada vez más intenso, en lo político y en lo económico-social. Libertad aquí no significa un derecho que uno posee y pretende usar, sino un don sobrevenido por gracia de Dios y sin intervención de obras; libertad respecto de los señores tiranos o de la supremacía económica de la Iglesia; o, algo más tarde, respecto de las ceremonias de un culto que se estimaba privado de espíritu. Así se entiende que el erasmismo, importación intelectual de Europa, fuese acogido con ansia fervorosa por muchísimos españoles. Muchos pensaron liberarse así de lo que juzgaban tiranía sostenida por la superstición y por la presión jerárquica de la Iglesia, con lo cual Erasmo venía a ser, en lo espiritual, un a modo de Mesías»⁴¹.

El sentido mesiánico y utópico que trata de realizarse mediante esta nueva y original versión del irenismo, tiene una clara dimensión política fácilmente deducible de lo que acabamos de escribir, y que estaría presente en movimientos tales como el de las Comunidades y el de las Germanías. No conviene olvidar, sin embargo, la inserción social del movimiento erasmiano, en lo que se refiere al peculiar aprovechamiento que del mismo hicieron los conversos. Maravall, en el ensayo ya citado, supo verlo así cuando dice: «En el orden social se acude también a la doctrina del cuerpo místico para defender la libertad e igualdad de los conversos contra el brutal atentado de los llamados en la época "estatutos de limpieza"»⁴². En realidad, no hace con ello más que seguir la pista de Bataillon cuando se pregunta «si el paulinismo no habrá tenido en España exactamente el sentido universalista que defendía el Apóstol de los gentiles frente a la Sinagoga, y si al enaltecer el cuerpo místico no habrá tenido aquí algo de reacción contra el prejuicio de la limpieza de sangre en que "se encastillaban" los cristianos viejos, ufanos de su linaje, imitadores inconscientes (en su antijudaísmo) del viejo racismo judío»⁴³. Me parece que hoy este planteamiento inicial se halla plenamente confirmado por las investigaciones de Américo Castro, a cuya luz se palpa la evidencia del estímulo que la intolerancia y el dogmatismo de los cristianos viejos ejercieron para provocar un cristianismo universalista e interiorizado entre los cristianos nuevos. Sin necesidad de llevar esta tesis a un extremo que la invalidaría, el examen de la obra de numerosos con-

⁴¹ Américo Castro, *Aspectos del nro hispánico*, Madrid, 1970, pág. 25.

⁴² Maravall, *op. cit.*, pág. 190.

⁴³ Bataillon, *op. cit.*, pág. xv.

versos o descendientes de conversos no haría sino darnos la razón. A título de mero ejemplo citemos los casos de Luis Vives, fray Luis de León, Juan de Ávila, Mateo Alemán, Francisco de Vitoria, fray Bartolomé de Las Casas, Santa Teresa de Jesús, Miguel de Cervantes, todos ellos grandes espíritus del Siglo de Oro en quienes coinciden el no tener limpieza de sangre y la defensa de un cristianismo esencial y tolerante. Es algo que, como tendencia, parece absolutamente claro. Librémonos, sin embargo, de llevar esta afirmación hasta el grado de una generalización sin excepciones, pues habríamos caído —como dice Eugenio Asensio para precavernos de tal tentación— «de Escila en Caribdis»⁴⁴.

3. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL ERASMISMO

La política rinde una inevitable servidumbre a las motivaciones profundas de la sociedad de su tiempo; y así como hoy los políticos se deben al P. N. B. y a la renta *per capita*, en el siglo XVI el eje de preocupaciones de todo político giraba inevitablemente en torno a la religión. Carlos V no podía sustraerse a tales demandas, y mucho menos a partir del momento en que fue elegido emperador, con la secuela de preocupaciones acerca de la rebeldía luterana, cuya actitud ante la cual habla de marcar definitivamente su reinado.

Esta actitud fue desde el primer momento la de una permanente disposición a la solución pacífica y negociada del conflicto: en ella se inspiran la Dieta de Worms (1521), la Confesión de Augsburgo (1530), el *Interim* de 1548 y la Paz de Augsburgo en 1555. No se comprenderá ninguno de estos actos políticos del emperador Carlos si no los vemos animados del fin que tras todos ellos se ocultaba: evitar a toda costa la ruptura definitiva de la unidad espiritual cristiana. Ahora bien, semejante fin era una de las características esenciales del movimiento erasmista, y sólo en el contexto erasmista tiene sentido el proyecto imperial, que de otra manera habría necesariamente de pasar por absurdo. No olvidemos que es la época de la «razón de Estado» y de las políticas nacionales, inspiradas en esa razón.

La política imperial es, pues, una política religiosa, desde luego, pero de una religiosidad inspirada por la figura de Erasmo. No es, por tanto, meramente anecdótica la dedicatoria de aquél a Carlos V en su libro *Institutio principis Christiani* (Basilea, 1516). La doctrina en él mantenida es la antítesis de Maquiavelo, pues se mantiene el principio de que un príncipe, si quiere llamarse cristiano, ha de orientar su política en el sentido de la denominada *Philosophia Christi*. Marcel Bataillon, resumiendo esta postura, dice: «El arte de reinar se resuelve, en defi-

⁴⁴ Asensio, *art. cit.*, pág. 69.

nitiva, en el arte de mantener la justicia en el interior del reino y de conservar la paz con las demás naciones»⁴³. Es la doctrina de la concordia entre las naciones cristianas, si bien se justifica la guerra contra el turco —enemigo de la Cristiandad—; esa concordia es la que propicia una política conciliadora y de compromiso con los protestantes, que finalmente conducirá al fracaso. La inspiración última de esa política por Erasmo creo que queda claramente demostrada cuando se compara la doctrina expuesta en el libro mencionado con los *Diálogos* de Alfonso de Valdés, donde se habla del mismo tema. Ya en 1929 había mostrado Montesinos la dependencia que Valdés tenía de la *Institución* en el *Mercurio y Carón*; dice el agudo investigador: «Las ideas políticas centrales, lo que en el coloquio de Mercurio y Carón atrae más por su elocuencia expresiva y su oportunidad, procede, ideal y formalmente, de la *Institución*, libro enteramente olvidado ya, que Erasmo publicó en 1517 y dedicó al futuro emperador Carlos V. Razón de más para que Valdés lo pusiera sobre su cabeza»⁴⁴.

La idea imperial de Carlos V está directamente inspirada en esa fuente erasmiana. Según ésta, el Imperio es la unidad espiritual cristiana, idea alejada tanto de la concepción clásica del Imperio como de la Monarquía universal, que algunos pretendían; en ambos casos el emperador aparece como *dominus mundi*. Por el contrario, en la concepción de Carlos V, éste se prefigura como rey de la *universitas christiana*, de la que se considera más jefe espiritual que político. Su función es muy próxima a la del Papa, y de aquí que el emperador sólo pudiese ser coronado por aquél, como de hecho lo fue Carlos V en Bolonia (1530) por Clemente VII. De acuerdo, pues, con esta concepción del «Imperio cristiano», nunca buscó Carlos el dominio político sobre los demás reyes ni la conquista de nuevos territorios, sino la mera concordia con el resto de las naciones cristianas, en busca de una unidad que permitiese un frente común contra los verdaderos enemigos del cristianismo: los turcos. Y así lo demostró en la práctica, sobre todo en sus relaciones con Francisco I., a quien tuvo varias veces en su mano, sin que en ningún momento pretendiese aprovecharse de ello; o también en su política con respecto al Milanesado, dando prueba siempre de una gran generosidad. Esta misma actitud de concordia y conciliación es la que explica su política con los luteranos —cristianos, al fin—, promovida siempre por el deseo de un arreglo negociado. La obsesión constante del emperador por convocar un concilio general hulla aquí su verdadera explicación. Y en ello insiste el mismo Alfonso de Valdés, cuando, hablando del problema luterano, dice por boca de Lactancio: «Este remedio no se podría hacer sin Concilio

⁴³ Bataillon, *op. cit.*, pág. 80.

⁴⁴ José F. Montesinos, «Algunas notas sobre el *Diálogo de Mercurio y Carón*», en *Revista de Filología Española*, t. XVI, julio-septiembre de 1929, págs. 144 y sigs.

general»⁴⁷. La idea obsesionaba en general a los espíritus más perspicaces de la época; también Juan de Valdés, al aludir al triste estado de la Cristiandad, se queja del poco interés que, al parecer, tenía el Papa en aplicar dicho remedio con estas palabras: «Estas cosas tienen necesidad de remedio general, y lo que yo siento es el poco cuidado que hay en poner este remedio»⁴⁸.

El origen de esta idea del Imperio ha sido muy discutida. Karl Brandi⁴⁹ y Peter Rasow⁵⁰ la consideran tardía e inspirada, fundamental y casi exclusivamente, por el gran canciller Mercurino de Gattinara. Menéndez Pidal, por el contrario, rechaza esa tesis, al hablar de su formulación netamente española, fijándose en el discurso del obispo Pedro Ruiz de Mota, donde esa idea carolina del Imperio aparece en fecha tan temprana como las Cortes de La Coruña de 1520⁵¹. Es cierto que Gattinara buscaba ante todo el dominio político imperial del emperador, y no su jefatura espiritual, pero ello no quiere decir que no existieran en esa idea elementos flamencos. Por lo demás, una cosa es que la idea imperial carolina fuese formulada por mentes españolas—Mota, Valdés, etc.—, y otra muy distinta que respondiese a la tradición española. José Antonio Maravall, que ha estudiado bien el tema, es tajante a este respecto. «No podemos afirmar —dice— que las ideas políticas de Carlos V y de sus consejeros respondieran a la tradición española; eran, en cierta forma, una ruptura manifiesta con ella, y de ahí los trastornos de que fue acompañada su implantación»⁵². Más adelante señala además cómo la empresa imperial carolina «reúne elementos de procedencia borgoñona, española, flamenca, al mana italiana». Y si entre esos elementos se refiere, como vemos, a los españoles, no podemos dejar de recordar la dependencia —ya señalada— entre la obra de Valdés y la de Erasmo en este punto concreto de la política imperial. Por si fuera poco, el mismo Maravall insiste en la presencia de la cultura flamenco-borgoñona en España, desde tiempos muy anteriores⁵³; si es cierto que esa presencia se renueva con motivo del reinado de Carlos V, no podemos aislarla de precedentes anterior-

⁴⁷ Lactancio, pág. 65.

⁴⁸ *Diálogo de la doctrina cristiana*, pág. 41.

⁴⁹ Karl Brandi, «Karl V», en *Preussische Jahrbücher*, t. 214, 1928, págs. 23 y sigs. Karl Brandi, «Eigenhändige Anzeichnungen Karls V aus dem Anfang des Jahres 1525», «Der Kaiser und sein Kanzler», en *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen*, 1933.

⁵⁰ Peter Rasow, *Die Kaiser-Idee Karls V dargestellt an der Politik der Jahre 1528-1540*, Berlin, 1932.

⁵¹ R. Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*, Colección Austral, núm. 172, Madrid, 1940; «Formación del fundamental pensamiento político de Carlos V», en *Los Reyes Católicos y otros estudios*, Colección Austral, núm. 128, Madrid, 1962.

⁵² J. A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960, páginas 110-111.

⁵³ J. A. Maravall, «Carlos V y el sentido del Renacimiento en España», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 107-108, noviembre-diciembre de 1958, pág. 200.

res, y mucho menos, de la influencia que la corriente erasmista ejerció en esa renovación.

La estrecha vinculación entre Carlos V y Erasmo no se limita a la deuda ideológica con la política, sino que llegó a una estrecha relación personal en la que el emperador se sentía devoto de su inspirador. Así, cuando los enemigos del humanista holandés lograron que en 1527 se celebrase una junta de teólogos en Valladolid para examinar de cerca sus doctrinas, Carlos V en ningún momento disimuló su simpatía y protección hacia el acusado. Acudieron teólogos de Valladolid, Salamanca y Alcalá, que, presididos por el inquisidor general, arzobispo don Alonso Manrique —también simpatizante del erasmismo—, pasaron revista a los principales puntos del dogma según las directrices de Erasmo: la Trinidad; la divinidad de Cristo; el Espíritu Santo; los Sacramentos; la autoridad de la Escritura; el culto a la Virgen; las ceremonias, ayunos y abstinencias; el culto a los santos, etcétera. Sin embargo, las sesiones se interrumpieron, por haberse declarado en Valladolid una peste que obligó a diseminar a los reunidos, a la espera de una nueva convocatoria que no llegó a celebrarse. El inquisidor Manrique propició la opinión favorable que Erasmo le merecía, determinando que «no se hablase más de aquel negocio».

Una vez terminado el debate, Carlos V escribe una famosa carta a Erasmo, donde le da cuenta del feliz resultado, al tiempo que le manifiesta su afección. La carta redactada por su secretario, Alfonso de Valdés, lleva fecha del 14 de diciembre y contesta a otra anterior de Erasmo del 2 de septiembre. Entre otras cosas, afirma en ella el emperador: «Lo que dices de lo que acá se ha tratado sobre tus obras leímos de mala gana; porque parece que en alguna manera te desconfías del amor y voluntad que te tenemos, como si en nuestra presencia se hubiese de determinar cosa ninguna contra Erasmo, de cuya cristiana intención estamos ciertos. De lo que consentimos buscar en tus libros, ningún peligro hay, sino que si en ellos se hallare algún humano descuido, tú mismo amigablemente amonestado, lo enmiendas y declares, de manera que no dejes causa de escándalo a los simples y con esto hagas tus obras inmortales y cierras la boca a tus murmuradores; pero si no se hallare cosa que de razón merezca ser calumniada, ¿no ves cuánta gloria tú y tu doctrina habréis alcanzado? Queremos, pues, que tengas buen corazón y te persuadas que a tu honra y fama jamás dejaremos de tener muy entera cuenta.» A raíz del incidente de Valladolid, las traducciones de Erasmo se multiplican hasta producirse el fenómeno de la «invasión erasmiana» a que hemos aludido anteriormente.

Mostrada claramente la vinculación ideológica y personal entre Carlos V y Erasmo, veamos cómo se expresa Alfonso de Valdés, secretario de aquél, en sus *Diálogos*, para de esta forma completar el panorama de la política erasmiana española. No olvidemos, por lo demás, que fue el mismo Valdés quien llevó a la práctica en muchas ocasiones la po-

lítica imperial de concordia entre cristianos. A él acudió Carlos V para elaborar sus explicaciones doctrinales ante el «sacro» de Roma o el de Pavía; en él confió para llegar a un acuerdo con Melanchthon en las conversaciones de Augsburgo; y no dudó el mismo secretario en utilizar para sus obras documentos de cancillería que habían de favorecer la imagen ejemplar del emperador cristiano que él tenía *in mente*. Esta imagen se ve constantemente favorecida tanto en el *Lactancio* como en el *Mercurio y Cardén*, pero aparece especialmente clara en el último, cuando nos habla del rey de los Gálatas —ejemplo inverso de lo que debe ser un rey— o del buen rey Polidoro. La confianza en la capacidad reformadora del monarca español aparece muy vivamente en el *Lactancio*, donde el Arcediano, asombrado por los intentos de reforma que aquél le propone, dice: «Vos querriades, según eso, hacer un mundo nuevo», a lo cual precisa Lactancio: «Querría dejar en él lo bueno y quitar dél todo lo malo.» El asombro de Arcediano se hace mayor al oír esto y augura el fracaso de tanta empresa, replicándole Lactancio con un magnífico gesto de confianza en su señor: «Vívame a mí el emperador don Carlos y veréis vos si saldré con ello», le dice ²⁴.

Aquí vamos a limitarnos a describir esa idea ejemplar del príncipe cristiano que Valdés nos propone con todo lujo de detalles —en su versión negativa y positiva, como hemos dicho— en el *Mercurio y Cardén*. Quizá el eje de toda esa doctrina está en la tesis de que «no se hizo la república por el rey, más el rey por la república». Y añade para confirmarla: «Muchas repúblicas hemos visto florecer sin príncipe, mas no príncipe sin república» ²⁵. En realidad, la idea se repite una y otra vez en numerosísimos pasajes (págs. 24, 91, 92 y 178), casi como un estribillo. Naturalmente, tal idea se inserta en una concepción según la cual el buen príncipe debe ser imagen de Dios (como el malo sería «figura y ministro del diablo», pág. 180), pues en definitiva la situación de rey no es más que un oficio —«y aun muy trabajoso», añade ²⁶—, en el que quien lo ejerce está al servicio de la comunidad como intermediario entre Dios y ésta, y cuyo fin es propiciar el bien común de todos los miembros. «Si quieres ser tenido por buen príncipe —dice—, procura de ser muy semejante a Dios no haciendo cosa que él no haría» ²⁷. Se da por supuesto en esta doctrina que «hay pacto entre el príncipe y el pueblo; que si tú no haces lo que debes con tus súbditos, tampoco son ellos obligados a hacer lo que deben contigo» ²⁸. Idea que se ha admirado mucho y que se ha considerado como antecedente de doctrinas pactistas posteriores, pero que en realidad ya había sido formulada por Erasmo.

²⁴ *Lactancio*, págs. 115-116.

²⁵ *Mercurio y Cardén*, pág. 178.

²⁶ *Ibid.*, pág. 98.

²⁷ *Ibid.*, pág. 180.

²⁸ *Ibid.*

El buen príncipe está, pues, sujeto a normas morales superiores que debe empezar por aplicar, antes que nada, a sí mismo. He aquí uno de los consejos que el buen rey da a su hijo al morir: «Ten más cuidado de mandarte a ti mismo, reŕenando tus apetitos, que no a tus súbditos; porque si tú no te obedeces, ¿cómo quieres ser de otros obedecido?»⁴⁰. En ello vemos ya la filiación erasmista de esas normas superiores que el buen príncipe debe obedecer, y que aparece muy clara en otro de los consejos posteriores que el rey moribundo da a su hijo; le dice: «Procura de parecer en todas tus cosas cristiano, no solamente con ceremonias exteriores, mas con obras cristianas»⁴¹. La reconvencción de la guerra aparece también en los consejos⁴², admitiéndola sólo en el caso de extrema necesidad, y siempre que sea en beneficio del pueblo, nunca del interés particular del príncipe; e incluso en este último extremo será siempre preferible «desigual paz, que muy justa guerra». En realidad, la guerra sólo se justifica ante los turcos, y con el fin de convertirlos a la verdadera fe si antes han fracasado otros procedimientos pacíficos para conseguir el mismo.

En esta idea del príncipe cristiano, que se prefigura ya como opuesta al príncipe de Maquiavelo, está latente el desarrollo que tal idea tendrá entre nuestros tratadistas políticos de fines del siglo XVI y principios del XVII, así como de la literatura antimachiavelista que proliferará entre los españoles. Se trata, evidentemente, de una concepción patriarcalista de la monarquía, que tiene su expresión en la utopía del «buen pastor», metáfora de fondo que siempre está presente en la exposición de Valdés, Polidoro, ejemplo del buen rey que hemos visto antes, es precisamente sacado de su indiferencia moral por un criado suyo que le increpa: «Veamos, ¿tú no sabes que eres pastor, y no señor, y que has de dar cuenta de estas ovejas al señor del ganado, que es Dios?»⁴³. A partir de este supuesto básico se elabora toda la concepción del príncipe cristiano que hemos visto antes. Sin duda, se dan aquí la conjunción de un elemento evangélico —Cristo como buen pastor— con una influencia clásica de tipo estoico, en la que el «estado pastoril» es exaltado como modelo de convivencia pacífica y sencilla entre los hombres. A ello ha dedicado Maravall, en el libro ya citado, un agudo comentario⁴⁴.

⁴⁰ *Mercurio y Carón*, pág. 178.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 179.

⁴² Le dice el rey a su hijo: «Aprende, antes por las historias que por la experiencia, cuán mala y cuán perniciosa es la guerra» (*ibid.*, pág. 183).

⁴³ *Ibid.*, pág. 166.

⁴⁴ A. Maravall, «La utopía del buen pastor», en *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, págs. 224-231.

4. LA INFLUENCIA FILOSÓFICA DEL ERASMISMO

Tras lo dicho hasta aquí parece claro que el erasmismo fue un movimiento que cala muy hondo en la primera mitad del siglo XVI, de ramificaciones muy diversas y que puede muy bien considerarse no ya como un movimiento religioso, político e ideológico, sino como un verdadero estado social de la época. No ha de extrañarnos, pues, que el movimiento tenga también profundas repercusiones filosóficas, a las que debemos obligadamente referirnos aquí.

Entre estas repercusiones, hemos ya visto influencias muy precisas en puntos concretos de nuestra tradición filosófica. El tema del «cuerpo místico», la idea del príncipe cristiano, una cierta tendencia hacia el neoestoicismo, el movimiento antimachiavelista, son ejemplos de esa influencia que ya hemos visto y que veremos con más detalle en el curso de nuestra evolución filosófica, a medida que la vayamos estudiando.

No nos interesa, pues, aquí referirnos a esos puntos concretos que serán objeto de estudio específico en su apartado correspondiente, sino a los temas que el erasmismo, como manifestación más granada del Renacimiento español, resalta en la problemática filosófica, originando un estado intelectual que llevará al tratamiento filosófico, independiente y original por diversos autores de una temática muy característica. Desde este punto de vista se ha afirmado —y ello no nos parece desorbitar de ningún modo las cosas— que la doctrina erasmiana, «más allá de sus propósitos cristianos, es una nueva teoría de la realidad en su conjunto»⁴⁴. Un examen de las implicaciones filosóficas del erasmismo habrá de dar la razón a semejante aserto.

¿Cuáles son esas implicaciones? Me parece que un examen exhaustivo de tal cuestión es prácticamente imposible, pues apenas se ha hecho. Sin embargo, un primer acercamiento nos parece imprescindible.

A título general, hay un evidente rechazo de la escolástica en la actitud de Erasmo frente a los teólogos, de los que dice en el *Elogio de la locura*, «que ni aún tienen tiempo de leer una sola vez el Evangelio o las Epístolas de San Pablo. Y lo mejor del caso es que mientras garrulean en sus escuelas se imaginan estar defendiendo a la Iglesia». Pero vayamos a un texto de Alfonso de Valdés, que nos cae más próximo, como representante de nuestro erasmismo. En el *Mercurio y Carón* se presenta el alma de un teólogo que va al infierno; deduce de ello Carón que de teólogo no tenía más que el nombre, «porque si fueras teólogo —le dice— supieras qué cosa es Dios, y sabiéndolo, imposible

⁴⁴ Humberto Piferrer, *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII*, Nueva York, página 14.

fuera que no le amaras, y amándolo, hicieras por donde te subieras al cielo». El teólogo le contradice, y afirma que ser teólogo no es eso, sino «saber disputar pro y contra y determinar cuestiones de teología». Tras un breve diálogo en que Carón se burla de este tipo de saber, que realmente sirve para defender lo más inverosímil, acaba despreciando ese tipo de teología. Más adelante el diálogo se desarrolla en los términos que a continuación reproducimos:

«C.—¿Gentil teología era la tuya?

A.—Yo nunca aprendí otra.

C.—¿Nunca leiste las Epístolas de San Pablo?

A.—Ni aún las oí nombrar sino en la misa.

C.—¿Y los Evangelios?

A.—Lo mismo

C.—Pues, ¿cómo eres teólogo?

A.—¿Como si para ser teólogo fuesen menester las Epístolas ni Evangelios?

C.—Pues, ¿qué lees?

A.—Scoto, Santo Tomás, Niclao de Lira, Durando y otras semejantes doctores, y sobre todos Aristóteles.

C.—Y los Testamentos Viejo y Nuevo, San Jerónimo, San Joan Chrisóstomo, San Ambrosio, y San Agustín y los otras santos doctores, ¿no los lees?

A.—Algunas veces, mas pocas, porque no tienen esa sotileza destos otros.

C.—Desos todos vienen estos páños. Andaisus vosotros toda vuestra vida leyendo y aprendiendo disputas, cuestiones, dudas y dificultades por dar a entender a los simples que sabéis algo, porque os tengan por letrados, y no curáis de leer la Sagrada Escritura ni aquellas doctores de que podriades sacar la verdadera doctrina cristiana, y así, cual es vuestro ejercicio tal es el fruto que hacéis para vosotros y para todos»⁴⁶.

Este desprecio por la escolástica y por la teología hará pensar a más de uno que el erasmismo carece de filosofía. De hecho, así lo ha mantenido A. Renaudet, que habla de un «agnosticismo erasmiano» y de una «desconfianza de Erasmo respecto a toda metafísica»⁴⁷, llegando a afirmar tajantemente: «Su pirronismo un poco sumario, su gusto personal y profundo por una cierta humildad de pensamiento frente al misterio del mundo, le alejan de todo esfuerzo especulativo fundado en la experiencia y en la razón»⁴⁸. Evidentemente, son muchos los párrafos de sus obras en que Erasmo arremete contra filósofos y teólogos, basándose casi siempre en enseñanzas y orientaciones paulinas, pero de ahí a considerar que en la actitud erasmiana no haya implícita una concepción filosófica va un abismo. Mantenemos por ello, y a pesar de lo anterior, la opinión expresada al comienzo de estas líneas de que el erasmismo supone en último extremo una nueva

⁴⁶ *Mercurio y Cardín*, págs. 125-127.

⁴⁷ Renaudet, *Auguste, Études erasmiques (1521-1529)*, Librairie Droz, Paris, 1939, página 125.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 124.

teoría de la realidad, con muy profundas implicaciones filosóficas, que trataremos de ir explicitando en sus rasgos más sobresalientes.

Entre los temas aludidos se adelanta al primer plano el lugar del hombre como centro de la creación. Toda la meditación erasmiana gira en torno al hombre: su lugar, su deber, su función en el mundo, su relación con los demás seres. Es cierto que en todo ello juega especial papel la vinculación a Dios, pero aun ésta se hace hincapié sobre el lado humano más que sobre el divino. Ello es evidente con la importancia que adquiere la figura de Cristo —individuo ejemplar— en esa relación con la Divinidad, hasta el punto de hacerse dicha relación incomprensible si no se cumple a través del arquetipo cristiano. Una vez más vuelve la imagen del «cuerpo místico», pero ahora para resaltar sus consecuencias seculares: el predominio del individuo y del individualismo, por un lado, en la medida en que todo hombre es miembro indivisible dentro del organismo; y en la exaltación paralela, por otro lado, de la solidaridad y de la humanidad, ahora en la medida que todos esos individuos lo somos de un *todo* orgánico. La autonomía del espíritu se impone así en un predominio de los valores humanísticos, sin que ello suponga menoscabo del sentimiento de solidaridad humana, de acuerdo con una nueva valoración de la hermandad de naturaleza frente a la hermandad de filiación, como ya veíamos.

En este predominio del hombre y de su autonomía espiritual como eje de la personalidad humana, está la segunda gran implicación filosófica del erasmismo. Me refiero al tema de la libertad, en un sentido en que se mezclan su versión política con su versión metafísica. Es un grito que se repite constantemente durante la primera mitad del siglo XVI, pero que se ve ya sin salir de la obra de los Valdés. Se trata, por supuesto, de una liberación del hombre de sus apetitos y vicios, que cuando se da en el rey propicia, a su vez, la libertad de los súbditos y adquiere una derivación política. Entre los consejos del buen rey en el *Mercurio y Carón*, hay uno que dice: «Ten más cuidado de mandarte a ti mismo, refrenando tus apetitos, que no a tus súbditos»¹⁴. Y más adelante dice taxativamente: «Ama, pues, la libertad y aprende a ser de veras rey»¹⁵. El hombre libre, como artífice de su vida y de su destino, es, por otro lado, el eje de dicho diálogo, ya que todas las almas son autoras de su definitivo final, según la conducta que eligieron en vida. La libertad del alma cristiana está en función de ese rechazo de las ceremonias, liturgias y «exterioridades» por todo buen erasmista. Por lo demás, el espíritu crítico patente en estas manifestaciones es, a su vez, una versión del mismo anhelo, que aparece muy claro ya en Juan de Valdés: «Todo su pensamiento, en el orden religioso, no obstante

¹⁴ *Mercurio y Carón*, pág. 178.

¹⁵ Humberto Piñera, *op. cit.*, pág. 91.

ese acento místico que lo acompaña, cuando lo penetramos debidamente vemos que no es tanta la religiosidad que posee como si cierto *espíritu crítico*, que, por lo mismo jamás anda definitivamente en tal o cual confesión»⁷⁰.

Finalmente, hay una nota clave en estas implicaciones filosóficas del erasmismo, que es el énfasis puesto en la noción de experiencia. La espiritualidad que predicán los hermanos Valdés supone una actitud experimental ante los valores religiosos y, muy especialmente, en la relación con la Divinidad, que necesariamente ha de tener carácter contemplativo. Alfonso de Valdés, al predicar la oración mental frente a la vocal, dice que «mucho más se edifica el ánima cuando ella misma se levanta a suplicar una cosa a Dios, de que conoce tener necesidad, que no cuando le dicen palabras que las más veces el mismo que las dice no las entiende, y mucho más alcanza de Dios un ánima con suspiros y santos deseos, que no la boca con muchas palabras, estando, como no pocas veces está el ánima, en la plaza y aun en lugares más profanos»⁷¹. La oración tiene, pues, más valor cuando responde a sentimientos y deseos *experimentados* por el fiel, que no a meras palabras y formulismos. En dar un contenido anímico real a la religión está puesto el empeño de la reforma erasmiana, que lucha contra un cristianismo de meras exterioridades.

Mucho más explícito es Juan de Valdés en esta línea experimentalista. Por dos veces nos habla, en su *Diálogo de la doctrina cristiana*, de la necesidad de hacer «experiencia» de las verdades de la religión. Precisamente al analizar el amor a Dios como contrapuesto al amor a sí mismo, nos dice: «Esta misma experiencia debéis de hacer en vos mismo cada día»⁷². Más adelante, hablando de la oración y la contemplación, reprende a los que se entretienen en imaginaciones y confunden éstas con la verdadera contemplación, a lo que Eusebio le pregunta: «¿Qué libro os enseña a vos eso?» Y responde el arzobispo: «La experiencia», con enorme seguridad en lo que ella significa e implica.

Esta valoración de la experiencia en términos religiosos es algo que pasará también a otras esferas; se trata, como declamamos antes, de un giro total en la actitud ante la vida y, por tanto, de una nueva teoría de la realidad. Las manifestaciones filosóficas estarán desde ahora preñadas de esa atención a lo experimental, como veremos en los próximos capítulos; a partir del erasmismo podemos decir que no habrá racionalistas puros en el campo de la filosofía, pues siempre se dará en los nuevos pensadores una atención mayor o menor, según los casos, a lo empírico.

Me parece que la preocupación por las tres notas señaladas —el hombre, la libertad, la experiencia— son las características más desti-

⁷⁰ Humberto Piñera, pág. 181.

⁷¹ *Mercurio y Cardén*, pág. 210.

⁷² *Diálogo de la doctrina cristiana*, pág. 34.

cadadas de las implicaciones filosóficas del erasmismo. Una demostración minuciosa de ello no tiene lugar aquí; en realidad, el desarrollo de la filosofía durante la primera mitad del siglo XVI, tal como lo exponemos en los próximos capítulos, realiza por sí mismo y suficientemente semejante demostración.

BIBLIOGRAFÍA

- Asensio, Eugenio: «El erasmismo y otras corrientes espirituales afines», en *Revista de Filología Española*, núm. 4, 1952.
- Asensio, Eugenio: «Estudio preliminar» a la edición de Erasmo, en *Tratado del Niño Jesús y en loor del estado de la vida*, ed. facsimil, Sevilla, 1516; Ed. Castalia, Madrid, 1969.
- Bataillon, Marcel: *Erasmus y España*, F. C. E., Méjico, 1966.
- Bataillon, Marcel: «Estudio Preliminar» a la edición del *Enchiridion*, ed. facsimil de Dámaso Alonso, C. S. I. C., Madrid.
- Castro, Américo: *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, 1970.
- Castro, Américo: «Recordando a Erasmo», en *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, 1929.
- Maravall, José Antonio: «Carlos V y el sentido del Renacimiento en España», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, noviembre-diciembre de 1968, núms. 107-108.
- Maravall, José Antonio: *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960.
- Maravall, José Antonio: «La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo», en *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, Madrid, 1967.
- Menéndez Pelayo, M.: *Historia de las heterodoxias españolas*, vol. III, C. S. I. C., Madrid, 1965.
- Menéndez Pidal, R.: *Idea imperial de Carlos V*, Madrid, 1940.
- Menéndez Pidal, R.: «Formación del fundamental pensamiento político de Carlos V», en *Los Reyes Católicos y otros ensayos*, Madrid, 1967.
- Montesinos, José F.: «Algunas notas sobre el *Diálogo de Mercurio y Carón*», en *Revista de Filología Española*, julio-septiembre de 1929.
- Piñera, Humberto: *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII*, Nueva York, 1970.
- Ricart, Domingo: *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, F. C. E., Méjico, 1958.
- Valdés, Alfonso de: *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid, 1956.
- Valdés, Alfonso de: *Diálogo de Mercurio y Carón*, Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe, Madrid, 1954.
- Valdés, Juan de: *Diálogo de la doctrina cristiana*, U. N. A. M., Méjico, 1964.

IV

EL SENTIDO EUROPEO DEL ERASMISMO: ANDRÉS LAGUNA

I. LA ATRIBUCION DEL «VIAJE DE TURQUÍA»

En la investigación del siglo XVI la figura de Andrés Laguna va cobrando una creciente importancia que se acentúa día a día. Es cierto que esa importancia está en gran parte en relación directa con el hecho de considerársele autor del *Viaje de Turquía*; hoy en día esa atribución parece difícil de poner en duda. Rudolph Schavill, Cesar E. Dubler y Ricardo García Villoslada mantienen todavía una opinión contraria a la de Marcel Bataillon, principal defensor de esa atribución¹. Sin embargo, sus objeciones no pasan de la terquedad de quien

¹ Los trabajos de Marcel Bataillon sobre Andrés Laguna, y en concreto sobre su atribución del *Viaje de Turquía*, son numerosos. Dejando a un lado las páginas que le dedica en su libro *Erasmus y España* (págs. 669-692), citaremos los siguientes trabajos monográficos:

- «Andrés Laguna, auteur du *Viaje de Turquía*, à la lumière de recherches récentes» en *Bulletin Hispanique*, t. LVIII (1956).
- «Dr. Andrés Laguna. "Perigrinaciones de Pedro de Urdomales". Muestra de una edición comentada», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. VI (1952).
- «Le Docteur Laguna et son temps», en *Annuaire du Collège de France*, 6^e année (1963).
- «Nouvelles recherches sur le "Viaje de Turquía"», en *Romanic Filology*, Berkeley, tomo V (1954).
- «Quelques notes sur le "Viaje de Turquía"», en *Les Langues Néo-latines*, Paris, tomo XLVII (1954).
- «Sur l'humanisme du Docteur Laguna (Deux petites livres de 1543)», en *Romanic Filology*, Berkeley, t. XVII (1963-1964).
- «Política y Literatura en el Doctor Laguna», en *Lección Marañón*, Universidad de Madrid, 1970.

La mayoría de estos trabajos están reunidos en *Le Docteur Laguna, auteur du «Voyage en Turquie»*, Librairie des Éditions Espagnoles, Paris, 1958. Y alguno de ellos, traducido al español en *Estudios Segovianos*, t. XV (1963), y el número especial de esta revista, *IV Centenario del Doctor Laguna*, Instituto Diego Colmenares, Segovia, 1959.

pretende demostraciones exactas e incontrovertibles, con frecuencia difíciles de conseguir en el campo de la investigación histórica. La verdad es que encontrar un autor vivo en 1557, fecha en que suele situarse la redacción del discutido libro, que sea médico, famoso helenista, conocedor de Italia, interesado por los turcos, sin denigrarlos en exceso, doctor *honoris causa* por Bolonia, sabedor de seis lenguas, no resulta nada fácil. Si a estos datos extrínsecos unimos observaciones internas a la redacción y a la ideología del autor, tal atribución parece difícil de negar.

Entre esos datos internos, observa Bataillon el pacifismo de Laguna en otra de sus obras fundamentales —la *Europa sese discrucians*— y lo pone en parangón con el erasmismo evidente del autor del *Viaje*: en esta línea erasmiana habría que situar también las frecuentes anécdotas anticlericales que Laguna relata en su *Dioscórides*. El interés por la hacienda pública de los turcos y, en general, por sus aspectos financieros y administrativos habría que relacionarlo también con el interés y la predisposición que para esos temas mostró Laguna por la temporada que en Metz se hizo cargo de la labor de los furrieles y del alojamiento de la corte, y durante la cual intervino en el funcionamiento administrativo y económico del ejército imperial, lo que llevó a contratar con él el suministro de 15.000 ducados de vituallas, haciéndole adaptarse repentinamente y con éxito al oficio de mercader. La tendencia a amenizar sus obras científicas con relatos de carácter y gracia literarios indican su indudable vocación para las letras, que manifestará por extenso en el *Viaje de Turquía*. Las frecuentes comparaciones entre el orden biológico y lo social —donde el corazón, el cerebro, el hígado, se asimilan a los centros vitales del mundo europeo: papa, emperador, turco— tienen su equivalente en parábolas y metáforas de que se hace uso frecuente en el *Viaje*. Por último, señala el gran investigador francés el énfasis que pone Laguna en los datos numéricos, ya sea para fijarse en la cantidad de soldados franceses, imperiales, turcos o del número de cautivos, una prosa que unas veces llama Bataillon «de numerales», mientras en otras se refiere al estilo positivo-cuantitativo; tras estas afirmaciones añade este párrafo, que es un verdadero reto a los investigadores del período: «Me gustaría que se realizaran... investigaciones estilísticas comparativas en el campo de la literatura narrativa para ver si es frecuente ese estilo que llamo positivo-cuantitativo, porque, hasta que se señalen otros casos, creo que Laguna pudo ser un creador, y un creador que quedó único, sin seguidor, por haber quedado inédito el *Viaje*»¹. Como el reto ha quedado sin recoger, constituye un elemento más en nuestra convicción ya antigua de que el *Viaje de Turquía* es obra de Andrés Laguna,

¹ Bataillon, *Política y literatura en el Doctor Laguna*, «Lección Marañón». Universidad de Madrid, 1970, pág. 47.

cuya personalidad no sólo queda así más definida, sino que adquiere un vigor y una solidez como cualquiera de las más grandes en ese gran siglo. A esa convicción nos atenderemos, pues, en lo que sigue.

2. VIDA DE ANDRÉS LAGUNA Y SU APORTACIÓN MÉDICA

En cualquier caso, el hecho es importante para nosotros hoy, pero los contemporáneos mal podían evaluar esa compleja y, en parte, oculta personalidad, cuando el libro había quedado inédito y anónimo. Para los hombres de su tiempo ANDRÉS LAGUNA fue, ante todo y casi exclusivamente, un médico afamado y prestigioso, hasta el punto de verse disputado por reyes y emperadores. Nació en Segovia, según Colmenares, en 1499, y según Bataillon, en 1510-1511; estudió en la Universidad de Salamanca, donde obtuvo el grado de bachiller en Artes. Siguiendo los testimonios de la época, Martín Marcos nos da un vivo retrato en que lo describe así: «De facciones enérgicas, nariz larga, barba negra, bien poblada, mirada fija y penetrante y cabeza bien formada. El atuendo al tipo de un personaje de su tiempo: gorra de terciopelo, tabardo con forros de piel, mangas acuchilladas y jubón hasta el cuello blanco de la camisa, alto y vuelto»¹.

El padre se llamó don Diego Fernández Laguna y a él debió probablemente el hijo su vocación por la Medicina, pues la ejerció en Segovia con evidente prestigio. Era un judío converso, y como solía ocurrir con frecuencia, probablemente ello influyó en el erasmismo del hijo. Sobre los judíos tiene éste unas frases equívocas en el *Dioscórides*, que indudablemente denotan el orgullo de origen, aunque atenuado por otras afirmaciones; dice, hablando de la planta que entonces se llamaba bálsamo: «Entre otras muchas señales de las cuales consta el especial amor que Dios tuvo al pueblo judaico, es ésta una, que en sola Judea y en la vecina parte de Egipto produjo el bálsamo, ciertamente la más generosa planta que nació ni nacerá jamás para la salud del linaje humano. El cual tan singular beneficio en gente tan ingrata y perversa fue sin duda mal empleado, por donde, convertido el amor en odio y los regalos en duros palos y azotes, con cien mil persecuciones y afanes les dio después Dios a los judíos el pago que por su ingratitud merecieron»².

Después de Salamanca, continuó sus estudios en París, estudiando en el Colegio de Francia, que entonces se consideraba innovador frente a la más conservadora Sorbona; allí tuvo como maestros a

¹ L. Martín Marcos, «El médico segoviano Andrés Laguna, figura universal del siglo XVI», en *El Adelantado de Segovia*, 11 de noviembre de 1959.

² Andrés Laguna, *Dioscórides*, fol. 27.

Pedro Danes, Jacques Toussaint y Juan Gélida, discípulos a su vez de Guillaume Budé y Lascaris. Alternó las humanidades con los estudios médicos; sus maestros en este campo fueron Silvio, Winter y Juan Ruelio, autor de uno de los primeros *Dioscórides* en latín, y de quien posiblemente recibiera Laguna la inspiración de hacer uno en castellano. En 1534 era ya bachiller en Medicina.

Se sabe que desde fines de 1535 y durante 1536 permaneció en España, y que después hizo un viaje a Inglaterra. Estuvo también, a petición de Carlos V, en los Países Bajos y en Gante, donde debió ejercer la medicina. Desde 1540 a 1545, estuvo en Metz, adscrito a la municipalidad, junto con su maestro Juan Winter, donde se aplicaron a asistir a los enfermos de peste. En un período de descanso durante 1542 pronunció, invitado por la Universidad de Colonia, su discurso *Europa sese discrucians*, del que luego nos ocuparemos en detalle.

En 1545 se le concede el grado de doctor *honoris causa* por la Universidad de Bolonia, y desde entonces permanecerá nueve años en Italia, la mayoría del tiempo en Roma, aunque no dejó de hacer muchos viajes y excursiones. El papa Pablo III le nombró Soldado de San Pedro, Caballero de la Espuela Dorada y Conde Palatino. Desde 1551 fue médico del papa Julio III. Allí empezó su *Dioscórides*, al que dedicó todos sus esfuerzos y atenciones.

En 1554 le tenemos de nuevo en viaje camino de los Países Bajos; debió residir en Amberes casi todo el tiempo, hasta finales de 1557, en que regresa a Segovia, probablemente atacado de la enfermedad que le había de producir la muerte. En realidad, ésta le cogió en Guadalajara en 1559, encontrándose allí de paso con la comitiva que iba a recibir a Isabel de Valois, prometida de Felipe II, y a casarse con el cual venía a España.

Aunque Andrés Laguna tradujo y publicó muchos libros de autores antiguos —sobre todo Galeno y Aristóteles—, algunas de cuyas ediciones van anotadas y comentadas por él, aquí nos limitaremos a dar referencia de sus obras originales. Entre ellas, el *Anatomia Methodus, sive de sectione humani corporis* (1534), *De articulari morbo Commentarius* (1551), *Methodus cognoscendi extirpandique excrecentes in vesicae collo corunculus* (1551), *Discurso sobre la cura y preservación de la pestilencia* (1556). Pero el libro médico fundamental de Laguna es su *Dioscórides*, como ya hemos repetido en varios lugares anteriores. ¿Qué es este libro?

Cualquier lector medianamente informado sabe que en Grecia y Roma se publicaron antiguamente muchos libros dedicados al estudio de las plantas, sobre todo de aquellas que tenían aplicaciones medicinales, pero quizá sólo los que estén algo al corriente de la historia de la medicina sepan que hubo un autor que recogió toda esa información sobre plantas medicinales en un libro. El autor se llamaba Pedacio Dioscórides Anazarbeo, y de él tomó nombre el libro, que tuvo un

éxito tan enorme, que se prolongó casi durante diecisiete siglos, pues se reprodujo infinidad de veces durante el Renacimiento.

Laguna no sólo se propuso traducir este libro al romance, sino ampliarlo y anotarlo con sus conocimientos. En esta labor el insigne segoviano reúne las observaciones sobre plantas y sus aplicaciones que logró verificar durante toda su vida; nos habla así de plantas que fue recogiendo y observando a lo largo de muchos años y en muy diferentes países, y de las que el primitivo Dioscórides nada decía: «desde las del espino de majuelas y las plantas resineras que recogió en Segovia durante su infancia, la del erisimo, observado en París veinte años antes, las muchas examinadas en jardines y campos durante su estancia en Italia, hasta las últimas, estudiadas en Bélgica el mismo año de la publicación del *Dioscórides*»³. Y no sólo eso, sino que Laguna rectifica a Dioscórides en más de 700 lugares de su obra. Así logra dar cima a su empresa, que dedica a Felipe II, publicándola con el nombre del original griego: *Pedacio Dioscórides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos* (Ambeñes, 1555). El texto está escrito en maravilloso castellano, y va ilustrado con numerosas figuras de plantas, animales y productos naturales; así, los médicos españoles que no sabían latín tuvieron a su alcance y pudieron consultar un vademécum que no perdió vigencia hasta el siglo XVIII⁴. Al realizar esta obra Laguna daba satisfacción a una necesidad que se hacía sentir vivamente en el siglo XVI, y todos los que en otros países han publicado un Dioscórides han pasado sólo por esto a la Historia de la Medicina; las ediciones del libro en griego, en latín y en lenguas vernáculas se han multiplicado. Pero si tenemos en cuenta que la obra de Laguna no termina aquí, comprenderemos su enorme trascendencia en nuestra historia.

3. EL ERAŚMISMO DE LAGUNA

Quizá nada mejor para comprender dicha trascendencia que empezar por aludir a su erasmismo. Algo de él se percibe en sus obras, como hemos advertido al principio, pero en ninguna tanto como en ese *Viaje de Turquía*, que creemos puede atribuirsele sin miedo a errar.

³ Teófilo Hernando, «El Dr. Andrés Laguna, médico», en Andrés Laguna, *Discursos sobre Europa*, Madrid, 1962, pág. 41.

⁴ El Instituto de España ha hecho una magnífica edición facsimilar del *Dioscórides* de Laguna, con una larga y erudita introducción del doctor Teófilo Hernando, verdadero estudio magistral sobre Laguna, que lleva los siguientes epígrafes: *Vida del doctor Andrés Laguna. Labor médica del doctor Laguna. Historia del «Dioscórides». Comentarios a la terapia Dioscórides, Laguna y el «Viaje de Turquía». Caracteres e ideología de Laguna. El hombre superior y la obra. Variantes entre las ediciones de 1555 y 1566. Autores citados por Laguna. Obras publicadas por Laguna. Bibliografía. Facsimil.* El libro está editado en Madrid (1968).

Desde el principio de la obra, observamos que el autor no hace diferencias en cuanto a conducta entre turcos y cristianos: tanto los unos como los otros cometen malas acciones. Por ejemplo, cuando el protagonista Pedro de Urdemalas cuenta cómo sus compañeros de galeras se complacían en los azotes que recibía, su compañero Mátelus Callando sólo encuentra como explicación el que no fueran cristianos: «¿Luego no eran cristianos?», le pregunta. La contestación de Pedro es una relativización de la maldad humana, haciendo ver que ésta no depende tanto de que sea o no cristiano, sino de la ruindad del corazón, que puede darse en hombres de cualquier credo. Este principio de relatividad moral introduce un elemento de racionalización muy próximo a la mentalidad erasmiana. Pero más significativo es el hecho de que, en general, las acusaciones se dirijan más hacia los propios cristianos que hacia sus enemigos; en el fondo, es lo mismo que ocurría con la pugna entre católicos y luteranos, donde los erasmistas solían echar la culpa a la falsa religiosidad de aquéllos, muy preocupados por las ceremonias, reliquias, ritos y exterioridades, pero muy poco de la caridad y de las verdaderas virtudes evangélicas.

Este aspecto del libro se acentúa sobre todo en los capítulos dedicados al paso de Pedro de Urdemalas por Italia. Se repiten aquí una vez más los tópicos de toda la literatura erasmista; es decir, las críticas a los clérigos que explotan la caridad y la credulidad de los fieles, las críticas a las reliquias y a la oración meramente verbal. Hablando de ésta, cuando Juan de Voto a Dios le pregunta cuántas veces reza al día, Pedro le contesta: «Ninguna cuenta tenía con los *pater noster* que rezaba, sino con sólo estar atento a lo que decía. ¿Luego pensáis que para con Dios es menester rezar sobre taja? Con el corazón abierto a las entrañas daba un arcubuzazo en el Cielo que me parecía que penetraba hasta donde Dios estaba»¹.

Cuando se refiere a las reliquias su repudio es más tajante, y el protagonista se indigna con Juan de Voto a Dios, que a base de unas falsas reliquias y de unas cuantas mentiras, ha hecho mucho dinero. Pedro de Urdemalas es inflexible en su diálogo con Mátelus Callando:

*«Pedro. — Más vale vergüenza en casa que nancilla en corazón.
Máta. — ¿Y qué habíamos de hacer con todo nuestro relicario?
Pedro. — ¿Cuál?»*

¹ *Viaje de Turquía*, Colección Austral, núm. 246, pág. 126. En esta popular colección de bolsillo todavía figura como autor Cristóbal de Villalón, a pesar de las dudas que el prologoista — Antonio G. Solalinde — aduce sobre tal atribución, y de que en la solapa se mencionen las investigaciones de Bataillon al respecto. Creo que se comete un error al hacerla así, en el peor de los casos debía pasar al capítulo de libros anónimos, pues si hay algo seguro en este asunto es que el libro no es de Villalón. A pesar de ello, nuestras citas remiten a esta edición en su impresión de 1965.

Máta.—*El que nos da de comer principalmente. ¿Luego nunca le habéis visto? Pues en verdad no nos falta reliquia que no tengamos en un cofrecito de marfil; no nos falta sino pluma del arcángel Sant Gabriel.*

Pedro.—*Esas, dar con ellas en el río.*

Máta.—*¿Las reliquias se han de echar en el río? Grandemente me habéis turbado. Mirad no traéis alguna punta de buerano destas tierras extrañas.*

Pedro.—*No digo las reliquias, sino esas, que yo no las tengo por tales¹.*

Al hablarnos de la ciudad de Roma, nos recuerda las descripciones de Alfonso de Valdés en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Al hablar Pedro de las prostitutas y las simonías, nos recuerda las frases del Arcediano al comienzo de la segunda parte. Al hablar de las hermosas damas que vio en Italia, pregunta Mátales Callando:

Máta.—*¿De buena fama o de mala fama?*

Pedro.—*De buena fama hay muchas matronas en quien está toda la honestidad del mundo, aunque son como serafines; de las enamoradas, que llaman cortesanas hoy, ¿qué tantas pensáis?*

Máta.—*No sé.*

Pedro.—*Lo que estando yo allí vi por experiencia quiero decir, y es que el Papa mandó hacer minuta de las que había, porque tiene de cada una un tanto, y hallóse que había trece mill, y no me lo créais a mí, sino preguntadlo a cuantos han estado en Roma, y muchas de a diez ducados por noche, las cuales tenían muchos negociantes echados al rincón de pura alcanzados, y haciendo mahatras, cuando no podían simonías; yo vi a muchos arcidianos, deanes y priores que acá había conocido con mucho fausto de mulas y mozas, andar allá con una capa llena y gorra, comiendo de prestado, sin mozo ni haca, medio corriendo por aquellas calles, como andan acá los citadores².*

Sobre la cuestión de las simonías se extiende largo, pero hay un punto dentro de su erasmismo que nos interesa a nosotros especialmente, y es su tendencia positivista y naturalista, propia de un médico identificado con su mentalidad. Así, cuando Urdemalas les habla de que estuvo en Roma, le preguntan, asombrados, si vio al Papa.

Máta.—*¿Viste al Papa?*

Pedro.—*Sí, y a los cardenales.*

Máta.—*¿Cómo es el Papa?*

Pedro.—*Es de hechura de una cebolla, y los pies como cántaro. La más necia pregunta del mundo: ¿cómo tiene de ser, sino un hombre como los otros? Que primero fue cardenal y de allí le hicieron papa. Solo esta particularidad: saber que nunca sale con sus pies a ninguna parte, sino llévanle sobre los hombros, sentado en una silla³.*

¹ *Viaje de Turquía*, pág. 33

² *Ibid.*, pág. 174.

³ *Ibid.*, pág. 173.

Tendencia realista, dirá alguien; no tanto como positivista o naturalista. Al principio quizá pueda pensarse así, pero, cuando nos adentramos en su lectura, vamos viendo su conexión con la mentalidad de un médico apegado a lo empírico y experimental. Ya en el *Dioscórides* hacía alusión a esta necesidad cuando propone que todos los médicos que han terminado su carrera pasen un período de prácticas en algún hospital ¹¹. Quizá parezca exagerado sacar consecuencias religiosas de una tendencia tan común en los médicos de todos los tiempos, pero quizá ya no lo parezca tanto cuando de hecho se contraponen la medicina a la teología a lo largo de un parlamento en que Juan de Voto a Dios propone claramente el problema: «Cuestión es y muy antigua —dice—, principalmente en España, que tenéis los médicos contra nosotros los teólogos, quereros hacer que sabéis más filosofía y latín y griego que nosotros» ¹². La conversación va dando vueltas alrededor del tema, hasta que Mártal Callando se la plantea de frente a Pedro: «¿Qué es la causa por que yo he oído decir que los médicos son mejores filósofos que los teólogos?» Y Pedro de Urdemalas contesta, también sin pelos en la lengua: «Porque los teólogos siempre van atados tanto a Aristóteles, que les parece como si dijese: El Evangelio lo dice, y no cabe irles contra lo que dijo Aristóteles, sin mirar si lleva camino, como si no hubiese dicho mil cuentos de mentiras; mas los médicos siempre se van a viva quien vence por saber la verdad. Cuando Platón dice mejor, refutan a Aristóteles; y cuando Aristóteles, dicen libremente que Platón no supo lo que dijo. Decid, por amor de mí, a un teólogo que Aristóteles en algún paso no sabe lo que dice, y luego tomará piedras para tirarlos; y si le preguntáis por qué es verdad esto, responderá con su gran simpleza y menos saber que porque lo dijo Aristóteles. ¡Mirad, por amor de mí, qué filosofía pueden saber!» ¹³.

El erasmismo del *Viaje de Turquía* es, pues, evidente a todas luces, y de los más sabrosos de toda la literatura española. Por lo demás, que su autor fuera Andrés Laguna a nadie debe extrañar, cuando la misma política del emperador Carlos V era erasmiana, y máxime habida cuenta de que esa política fue defendida públicamente por el médico segoviano en su discurso de Colonia. A Carlos V le había dedicado grandes elogios en la *Epístola Nuncupatoria al Dioscórides*, y por sus intereses trabajó en Metz; y de algún modo, como portavoz semiofi-

¹¹ He aquí cómo se expresa Laguna: «Y cierto, sería muy útil y salubérrimo a la República que ningún médico, recientemente y fresco de los estudios, pudiese medicar en el reino, sin primero haberse ensayado seis o siete años en tierras extranjeras y de enemigos, o en algún hospital intigne, haciendo allí del arte medicinal mil pruebas» (*Dioscórides*, fol. 5). Lo de tierra «de enemigos» no se compagina con la ideología erasmista, y probablemente se trate de un rasgo de humor.

¹² *Viaje de Turquía*, pág. 161.

¹³ *Ibid.*, pág. 163.

cial de su política, se atrevió a recabar la reconciliación entre catolicismo y protestantismo. Marcel Bataillon abandona a este respecto todas las ambigüedades cuando escribe: «Las ideas religiosas del *Viaje de Turquía* son exactamente las que pueden esperarse del hombre que hemos visto, en Metz y en Colonia, poner su autoridad moral al servicio de la política imperial de reconciliación entre el catolicismo y el protestantismo»¹⁴.

4. EL DISCURSO SOBRE EUROPA

A la vista de lo que llevamos dicho, parece claro que debemos ocuparnos detenidamente de la estancia de Laguna en Metz y, en especial, de su discurso sobre Europa en Colonia, con vistas a esclarecer el profundo significado de Laguna dentro del erasmismo. A este fin, quizá nada tan oportuno como recordar las directrices básicas de la política imperial carolina con respecto a Europa. No vamos a detenernos aquí en exponer la dimensión política del erasmismo, puesto que ya lo hicimos en otra parte de esta obra¹⁵, pero sí hemos de recordar un poco el sentido universalista y profundamente europeo de aquella política en la que se contraponía premeditada y deliberadamente la *universitas christiana* a la *monarquía universal*. Si ésta aspiraba al dominio del mundo, aquélla lo que buscaba por encima de todo era la unidad europea, que en dicha época solo podía basarse en el mantenimiento de la unidad cristiana. Es esta idea la que inspiró lo que Menéndez Pidal llamaba «el alto quijotismo de la política de Carlos: ese quijotismo hispano que aún no había adquirido expresión de eternidad bajo la pluma de Cervantes, y que no era comprendido o correspondido, ni por los reyes ni por los papas coetáneos de Carlos V, atentos nada más que a sus recelos por el gran poder que la Casa de Habsburgo alcanzaba»¹⁶. Era una idea fuera del momento histórico: por un lado, resultaba antigua, medieval, al inspirarse en la idea de reavivar el Sacro Romano Imperio; pero, por otro lado, resultaba demasiado moderna, pues en ella se ocultaba también el ansia de unidad europea, que hoy vuelve a mover a los espíritus y a los pueblos de nuestro continente. Pero aquél no era el momento histórico adecuado para la realización de aquella gran idea, y en eso Carlos V se equivocó de medio a medio. Era el momento de la «razón de Estado», del surgimiento de las grandes nacionalidades, de las monarquías absolutas nacionales; en definitiva, era el momento de la fragmentación, y no de la unidad.

¹⁴ M. Bataillon, *Erasmio y España*, pág. 686.

¹⁵ Cf. el parágrafo 5 del capítulo III: «La significación del erasmismo».

¹⁶ M. Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*, Colección Austral, núm. 172, página 28.

A esa política de unidad y a ese gran ideal cristiano y europeo es al que Andrés Laguna trató de aportar su grano de arena. Y éste es el sentido de que fuera llamado a Colonia a pronunciar su discurso sobre Europa. Laguna aprovechó para ello tres meses de vacaciones del invierno de 1542-1543, gracias a los cuales pudo abandonar Metz y dedicarse a otras tareas: publicar algunos libros y traducciones que tenía pendientes, pero sobre todo a redactar y pronunciar aquel famoso discurso, al cual pondrá el título de *Europa éαυτὴν τιμωρομένη*, es decir, la «Europa que se atormenta a sí misma»¹¹. No olvidemos tampoco las circunstancias políticas del discurso: el intento de conciliación en Ratisbona acababa de fracasar; Laguna, en la ciudad imperial de Metz, ha tratado de favorecer un catolicismo amplio y flexible en que cupiesen los partidarios de la Reforma; la Universidad de Colonia, que ha invitado a Laguna a pronunciar su discurso, es entonces el centro europeo del irenismo teológico. Y en estas circunstancias nuestro médico se ve obligado a hablar sobre el problema europeo. Lo que él diga va ser escuchado con atención, pero el problema se plantea así: ¿qué puede decir Laguna en semejantes circunstancias?

A quien lea hoy el *Discurso sobre Europa* sin estar al corriente de tales circunstancias, probablemente la lectura le deje bastante desconcertado. Allí aparece una mujer que sale al encuentro de los oyentes y que el orador describe como «mucho más desdichada — a juicio mío — que cualquier otra, varones clarísimos, toda llorosa, triste, pálida, trunca y mutilada en sus miembros, hundidos los ojos y como escondidos en una caverna, extremadamente macilenta y escuálida, cual las viejas que a mí tantas veces suelen acudir consumidas por la tuberculosis»¹². La desgraciada mujer se presenta a sí misma, quejándose de su lamentable estado, hasta que finalmente se identifica con estas palabras: «Yo soy aquella infeliz, triste y funestísima Europa, a la que tú, mientras me mantenía floreciente en mi vigor, muchísimas veces admiraste. Yo soy aquella a la que, olvidado de todo lo demás, contemplabas con tanto deleite. Aquella, cuya ingénita belleza y agradada hermosura servían de pasto admirable a tus ojos. La que en otro tiempo se granjeó el afecto de todos y alrajo los corazones para su mayor aprecio y admiración»¹³. A partir de este momento, la pobre

¹¹ El título completo que figura al frente de la edición facsímil que he manejado dice así: *Europa éαυτὴν τιμωρομένη hoc est misere de discursum suumque calamitatem deplorans...* Colonia, 1543. En la traducción: *Europa eautentimoromene, esto es, que miserablemente se atormenta y deplora su desgracia*. La edición facsímil a que aludimos está publicada con el título de *Discurso sobre Europa. Homenaje al doctor Andrés Laguna*. Joyas Bibliográficas, Madrid, 1962. Las citas que hagamos serán por esta edición en su traducción castellana, pues se trata de una edición bilingüe.

¹² *Ibid.*, págs. 119-121.

¹³ *Ibid.*, pág. 125.

Europa se lamenta de su situación, que proviene más de sus hijos que de sus enemigos, hace un llamamiento a los que bien la quieren y termina su discurso esperando el socorro de quienes pueden restituir su salud perdida y llevarla a tiempos mejores. El lector se siente inclinado a considerar el discurso como una pieza meramente retórica, y nada más. Efectivamente, tiene mucho de tal, pero es necesario examinarla despacio, porque también hay algo más en ella.

La ceremonia, que se nos recuerda en la misma portada del libro, se celebró en el célebre Gimnasio de las Artes de la Universidad de Colonia, «ante gran concurrencia de príncipes y de varones doctos, a la luz de negras antorchas y ajustándose al ceremonial de difuntos, el año 1543, el domingo 22 de enero, a las siete de la tarde». Aquello tiene mucho de teatral, desde luego: es un acto desesperado de carácter efectista, que trata de llamar a las conciencias dormidas de quienes no comprenden que con sus egoísmos están contribuyendo a la destrucción de Europa. Desde el primer momento, Laguna identifica a ésta con la República Cristiana (el *Orbis Europaeus Christianus*) para que no quepa duda sobre sus intenciones de llamar a la conciencia de la unidad religiosa de los viejos europeos, y dedica su obra a uno de los hombres que mejor podían encarnarla: el reverendísimo e ilustrísimo varón don Hermann de Weeda, arzobispo de Colonia y Príncipe Elector del Sacro Imperio, al que hace una llamada para procurar «la paz, tranquilidad y concordia del Orbe»²⁰.

Es muy curioso —y está muy en la línea de quien no considera a los turcos como fuente de todo mal, en coherencia con el mensaje del *Viaje de Turquía*— que Laguna no hable apenas de los enemigos externos, sino de los internos. Así dice Europa hablando de sí misma: «Si únicamente recibiera de los enemigos de los cristianos las heridas que cada día me destrozan... Mas, cuando se trata de aquellos a los que yo misma engendré, a los que crié dentro de mis fronteras, a los que elevé hasta la cima hiperbólica de la felicidad, y aun los príncipes cristianos —como legiones agitadas por las furias— traman contra mí una guerra intestina, no me puedo contener, abrumada de tanto dolor, y rompo en lágrimas y suspiros»²¹. En estas circunstancias se compara con una pobre oveja que amantaba cachorros de lobo como hijos propios. «¡Ay de mí —dice—, que di a luz una prole peor que de vihoras, por la cual, en fin de cuentas, había de ser destrozada y despedazada! Concebí a quienes habían de destrozar mis entrañas; engendré a quienes me pisotearan; amanté a quienes me desgarraron; acuné en mi regazo a quienes chuparan mi sangre; aupé a quienes me hundieran, me irritaran y rebajaran»²².

²⁰ *Discurso sobre Europa*, págs. 301-305.

²¹ *Ibid.*, págs. 137-139.

²² *Ibid.*, pág. 141.

La situación de Europa es casi desesperada, pero no deja de tener quienes la defiendan y quienes se sacrifiquen por ella. En primer lugar, el emperador, a quien Laguna llama «el divino Carlos»; «sin su intervención —se pregunta Europa—, ¿qué hubiera sido de mis cosas hace ya tiempo?»²¹. Igualmente se siente identificada con el hermano del emperador, el rey Fernando de Hungría, a quien defiende —haciendo aquí Laguna uso de sus conocimientos médicos— de las acusaciones que entonces se le hicieron de supuestos envenenamientos entre sus soldados, con motivo de las muertes ocurridas en la guerra de Panonia. No deja de reconocer aquí las asechanzas de los príncipes cristianos, cuya envidia al poder de la Casa de Habsburgo les hace inventar calumnias, provocar guerras y crear, en definitiva, la discordia. Y lo peor es que quienes así operan no hacen sino arrojar piedras a su propio tejado, pues con ello sólo favorecen a sus enemigos. «Mientras los cristianos —afirma— se hacen la guerra mutuamente, mientras se acribillan a flechazos, ofrecen a los enemigos un deleitoso espectáculo»²². Nada más lamentable, en efecto, que la lucha de lo que llama la «cruz blanca» contra la «cruz roja», en que ambos ejércitos invocan a Cristo. Al hablar de este tema, su tono va adquiriendo tintes de indignación cada vez mayor, hasta arrancarle exclamaciones de desgarrado dolor: «Cristo —dice— se ve obligado a llegar a las manos con el mismo Cristo, el cual descendió hasta nosotros con el solo fin de fomentar la paz y de reconciliar al hombre con su Padre... Bajo la cruz marchan los sanguinarios verdugos a la matanza de su hermano el cristiano, o a la simple carnicería... A causa de estas calamidades y pestes los príncipes cristianos permiten mi aniquilación y devastación. Por ellas luchan y vienen a las manos entre sí aquellos a los que Dios siempre quiso aglutinados con vínculo indisoluble. ¡Oh, locura insigne! ¡Oh, furor desorbitado! ¡Oh, ceguera inmensa! ¡Oh, negra cerrazón de la inteligencia!»²³.

En esta situación nada más urgente que hacer una llamada a los príncipes cristianos y a los prohombres que por su buena fe todavía pueden hacer algo para salvar la situación. No vamos a citar todos los europeos insignes a cuya conciencia llama Laguna; ahí está la *Europa sese discrucians* para el que quiera conocer la relación completa, pero no deja de ser sintomático que entre ellos cite a los consejeros erasmizantes del emperador Carlos: Cornelio Schepper (o Scepero) y al señor Perrenot, canciller Granvela de S. M.

Al final hay una llamada patética sobre los efectos desoladores de la división y de la discordia, con ejemplos históricos que hagan más viva la definitiva llamada a la paz, esa paz erasmiana que no deja de

²¹ *Discurso sobre Europa*, pág. 163.

²² *Ibid.*, pág. 205.

²³ *Ibid.*, págs. 206-207-209.

invocar ningún digno seguidor del humanista holandés: «Que nuestros príncipes cristianos, antes envueltos en guerras, enemistades y disensiones, acoplados en una perenne amistad y unión y emulándose únicamente en mutuos beneficios, en un mismo y solo esfuerzo le restituyan a esta desdichada (Europa), sumida en el desaliento, las fuerzas tiempo hace decaladas, y que, una vez recuperadas, las empleen para defenderse contra los enemigos de nuestra fe»²⁶.

5. ACTUALIDAD DEL EUROPEÍSMO ERASMIANO

¿Qué nos queda al cabo de esta larga exposición del *Discurso sobre Europa*, y sobre todo, qué nos queda a los hombres de hoy? Algo que, a mi juicio, no admite dudas: el profundo sentido que Andrés Laguna, como buen erasmista, tenía de la unidad europea. En este sentido, no sólo es un portavoz de la doctrina erasmiana, sino, en cierto modo, también un profeta de tiempos mejores, es decir, de nuestros tiempos, en que se vuelve a hablar de la unidad europea, de los Estados Unidos de Europa, del Mercado Común, etc. No nos debe extrañar, pues, que cuando se ha comentado este discurso de Laguna frecuentemente se haya puesto en relación con la *Meditación de Europa* (*Europa meditando quædam*), de Ortega y Gasset, en nuestros días²⁷. Si para Bataillon Laguna fue un «español europélsimo», no menos lo ha sido Ortega en nuestro siglo, y en este sentido, quizá no esté de más dedicar unas palabras a las actitudes del filósofo del siglo XX.

En 1949 Ortega fue invitado para dar una conferencia sobre el tema europeo en la Universidad Libre de Berlín; las palabras de Ortega se pronunciaron el 7 de septiembre ante miles de estudiantes que escucharon con avidez a nuestro filósofo. Aunque los siglos no hayan pasado en balde y Ortega profundizara como pocos en la cuestión europea, sus ideas de fondo no se hallan muy alejadas de las que Andrés Laguna propugnaba en pleno siglo XVI: la defensa de la unidad de Europa. Aunque Ortega reconoce que dicha unidad ha estado a punto de perecer por la fuerza de los nacionalismos y que, en definitiva, la historia europea no es sino el movimiento pendular entre lo europeo y lo nacional, reconoce también que esa unidad no ha dejado de mantenerse actuante en todo momento: «Sería recaer en la limitación antigua no descubrir unidad de poder público más que donde éste ha tomado máscaras conocidas y como solidificadas de Estado; esto es, en las naciones particulares de Europa. Niego rotundamente —dice— que el poder público decisivo actuante en cada una

²⁶ *Discurso sobre Europa*, págs. 233-235.

²⁷ José López de Toro, «El humanismo de Andrés Laguna y su "Discurso sobre Europa"», en *Discurso sobre Europa*, Joyas Bibliográficas, Madrid, 1962.

de ellas [las naciones europeas] consista exclusivamente en un poder público interior o nacional. Conviene caer en la cuenta de que desde hace muchos siglos —y con conciencia de ello desde hace cuatro— viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extralda de la ciencia mecánica: el «equilibrio europeo» o *balance of Power*. Ése es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia el enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma... Este carácter unitario de la magnífica pluralidad europea es lo que yo llamaría la buena homogeneidad, la que es fecunda y deseable, la que hacía ya decir a Montesquieu: «*L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs*»²⁴. Un poco más adelante añade: «Las naciones de Occidente son pueblos que flotan como ludiones dentro del único espacio social que es Europa: "en el se mueven, viven y son". Yo postulo una historia de Europa que nos contaría las vicisitudes de ese espacio humano y nos haría ver cómo su índice de socialización ha variado: cómo, en ocasiones, descendió gravemente haciendo temer la escisión radical de Europa, y sobre todo, cómo la dosis de paz en cada época ha estado en razón directa de ese índice. Esto último es lo que más nos importa para las congojas actuales»²⁵.

La alusión a la paz no es trivial, e indica una vez más las concomitancias entre el pensamiento orteguiano y el lagunescos, que, en todo caso, representan a lo largo de los siglos lo que podemos llamar algo así como «la voz europea de España». Quizá pocos países como el nuestro han sentido esa vocación europea, que se quebró oficialmente en el siglo XVII a partir de lo que se ha llamado la «desviación» española. A pesar de esa desviación no han dejado de oírse voces europeas en nuestro país, y acaso su fracaso como nación tenga uno de sus orígenes en esa bifurcación entre el camino europeo y el español. Y es que quizá el sentido de la cultura española tenga un carácter universalista reñido con el particularismo de las nacionalidades. España ha sido infiel a esa su vocación europeo-universalista, tan viva en el erasmismo español del XVI; pero sin duda esa infidelidad era irremediable, puesto que el derecho público europeo impuso la vigencia de los estados nacionales, que no podían ser más contrarios a los principios sobre que España había asentado su cultura, su moral y su política. En esta línea se inspiraron nuestros escritores y nuestros intelectuales, como viene a reconocer Menéndez Pidal cuando asegura que «la idea de la *universitas christiana* que mantuvo Carlos V, de tan hispana que era, continuó siendo la base de la política, la literatura y la vida toda

²⁴ J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. IX, págs. 295-296.

²⁵ *Ibid.*, págs. 304-305.

peninsular; a ella sacrificó España su propio adelanto en el Siglo de las Luces, queriendo mantener en lo posible la vieja unidad que se desmoronaba por todas partes»¹⁰.

Carlos V venía a resumir en lo político esa doctrina erasmiana de unidad europea, y en tal sentido lo supo también ver con agudeza el insigne don Ramón cuando nos dice de él que «fue el político que más sincera y firmemente creyó en la unidad europea, en esos Estados Unidos de Europa que hoy tan ansiosamente se desean y que no son, probablemente, una quimera»¹¹. No echa en olvido tampoco nuestro gran historiador que Carlos V no sólo quiso unificar Europa, sino también europeizar América, hispanizándola, para incorporarla a la cultura cristiana de Occidente. Por ello habla Menéndez Pidal del primer emperador europeoamericano, y a esa grandeza de su concepción política se refiere en el párrafo final del ensayo que estamos citando: «El Imperio de Carlos V es la última gran construcción histórica que aspira a tener un sentido de totalidad; es la más audaz y ambiciosa, la más consciente y efectiva, apoyada sobre los dos hemisferios del planeta, y, como la coetánea cúpula miguelangelesca, lanzada a una altura nunca alcanzada antes ni después. El reinado de este emperador europeoamericano queda aislado, inimitable, sin posible continuación. Después de él, toda universalidad quedó excluida. Sólo ahora algunos hombres vuelven a buscar afanosos un principio unificador que pueda restaurar en el mundo la deshecha ecumenicidad. Si cualquier día la Humanidad emprende tal restauración, entonces, sin duda, España, la de los frutos tardíos del Renacimiento, tendrá algo que hacer en el abnegado camino de ese ideal»¹². Quizá ese momento no esté demasiado alejado de nosotros, los españoles de hoy, descendientes de Andrés Laguna y nietos de Ortega y Gasset, el otro «español europeo-simo».

BIBLIOGRAFÍA

- Bataillon, Marcel: *Le Docteur Laguna, auteur du «Voyage en Turquie»*. Librairie des Editions Espagnoles, París, 1958. (Para más detalle véase la nota 1 a pie de página.)
Estudios Segovianos. IV Centenario del Doctor Laguna. Instituto Diego Colmenares, Segovia, 1959.
 Hernando, Teófilo: «El doctor Andrés Laguna, médico», en Andrés Laguna, *Discurso sobre Europa*, Madrid, 1962.
 Hernando, Teófilo: «Introducción», a la edición facsimilar del *Discoedrides*. Instituto de España, págs. 15-172, Madrid, 1968.
 Laguna, Andrés: *Pedacio Discoedrides Anazarbro*, Instituto de España, Madrid, 1968.
 Laguna, Andrés. *Discurso sobre Europa*. Ed. Catalina, Madrid, 1962.

¹⁰ Menéndez Pidal, *op. cit.*, pág. 32.

¹¹ *Ibid.*, pág. 33.

¹² *Ibid.*, pág. 35.

- Laguna, Andrés: *Viaje de Turquía*, Colección Austral, núm. 126. Madrid, 1965. (Véase la nota 7 a pie de página.)
- López de Toro, José: «El humanismo de Andrés Laguna y su "Discurso sobre Europa"», en *Discurso sobre Europa*. Madrid, 1962.
- Martín Marcos, L.: «El médico segoviano Andrés Laguna, figura universal del siglo XVI», *El Adelantado de Segovia*, 11 noviembre 1959.
- Menéndez Pidal, R., *Idea Imperial de Carlos V*. Colección Austral, núm. 172. Madrid, 1963.
- Ortega y Gasset, J.: «Meditación de Europa», *Obras completas*, vol. IX. Madrid, 1965.

LA HERENCIA DEL ERASMISMO EN LA CULTURA ESPAÑOLA: EL «QUIJOTE»

Al hablar del marco histórico del erasmismo, recordábamos la frase de Bataillon: «Si España no hubiera pasado por el erasmismo, no nos habría dado el *Quijote*.» Ahora bien, no olvidemos que el *Quijote* es la Biblia española, y que de algún modo todo el ser de España se encuentra allí involucrado. Esto nos lleva a ampliar la tesis anterior para formularla de un modo a todas luces más radical, que yo expresaría así: en la conformación espiritual de España se presentan temas y actitudes que remontan su origen a la influencia erasmista. No se trata de agotar un tema, ni siquiera de demostrar la tesis de fondo. Se trata, sí, de dar algunas muestras representativas que indiquen al menos cierta verosimilitud de una afirmación demasiado atrevida.

Me refiero al tema del anticlericalismo, tan íntimamente vinculado a la entraña española. Esta nota anticlerical que desde el Renacimiento se repite con frecuencia verdaderamente asombrosa hasta nuestros mismos días, me parece que hay que remontarla a los días en que Erasmo y sus discípulos españoles sustigaban con vehemencia a clérigos y eclesiásticos seculares y regulares, y aún más a éstos que a aquéllos. Es cierto que ya tenemos antecedentes de esta «crítica de las costumbres» en los últimos siglos medievales, pero no deja de ser menos cierto que es en el Renacimiento cuando la misma adquiere carta de naturaleza en nuestra sociedad. Por lo demás, no vamos ahora a realizar el inventario del anticlericalismo en la literatura española: tal inventario sería interminable, y por supuesto no sólo en la literatura, sino en los múltiples aspectos y derivaciones de la vida nacional. Una de esas derivaciones me parece que es la contraposición

cristianismo-catolicismo, donde el primer término tiene un carácter positivo sin paliativos, frente al matiz —a veces leve, a veces gravemente— despectivo del término «católico». No es una casualidad, desde luego, que el término «cristiano» aparezca en el *Quijote* 179 veces frente a 24 del «católico»¹. Se trata de una justa correspondencia con los sentimientos populares de una gran parte del pueblo castellano, y aun español, que identifica inequívocamente cristianismo con amor y caridad, mientras esa equiparación no parece tan clara en el catolicismo, cuya evocación trae con frecuencia otros recuerdos, ya sea la del poder compartido con el Estado, la de los procesos inquisitoriales y autos de fe, o la de un autoritarismo jerarquizante inhibidor de iniciativas y actos espontáneos.

La actitud que la Iglesia católica adoptó a mediados del siglo XVI contra el erasmismo, convirtió *ipso facto* a los partidarios o simpatizantes del mismo en rebeldes. Y dejando a un lado razones profundas de teología dogmática, es evidente que, desde el punto de vista de las consecuencias humanas y sociales, el paso no fue muy afortunado. Una gran masa del pueblo español, que se creía sinceramente cristiana, no pudo dejar de sentir cierta rebeldía frente al catolicismo oficial. Una prueba quizá de esa rebeldía sean las reiteradas quemaduras de iglesias o conventos, o las persecuciones religiosas que periódicamente se sucedieron durante la Edad Contemporánea en España. Aquí entroncaríamos con algunas de las razones del punto anterior, pero al mismo tiempo presentaría el campo abonado para una fermentación del individualismo y hasta de ciertas tendencias anarquistas que tanta trascendencia han tenido en la historia española más reciente.

Por lo demás, no olvidemos que esa tendencia individualista —exaltación del hombre— se hallaba vinculada en el erasmismo, a través de la idea del «cuerpo místico», con la tendencia contraria hacia la solidaridad y el universalismo. No es hora de mostrar esa tendencia universalista —que a veces se ha entendido errónea y monóticamente, conduciendo a algunas de nuestras mayores aberraciones—; sobre ella nos hemos extendido ampliamente en el último capítulo al hablar del sentido europeo del erasmismo. Este sentido de universalidad, presente en gran parte de nuestra política y en casi todo nuestro pensamiento, me parece provenir de una tendencia medieval similar, que el erasmismo supo recoger con un sentido moderno y transmitirlo a otros tiempos. Desde este punto de vista, la deuda del pensamiento español para con el erasmismo es incommensurable.

La explicitación de lo anterior es de tales dimensiones, que prácticamente su demostración exige una exposición completa del pensa-

¹ Carlos Fernández Gómez, *Vocabulario de Cervantes*, Madrid, 1962.

² R. Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V*, Colección Austral, Madrid, 1963, página 32.

miento español, al que tratamos de contribuir con esta obra. Al objeto de redondear lo que aquí queremos decir, creo que puede ser interesante terminar esta exposición sobre el erasmismo con un breve resumen de lo que éste ha significado en la elaboración del *Quijote*, obra clave en la interpretación de la historia y la cultura españolas.

El primero que llamó la atención sobre la importancia del erasmismo en el *Quijote* fue Américo Castro; posteriormente ha seguido él mismo haciendo aportaciones sobre el tema. Marcel Bataillon ha insistido también en ello y, aunque en algún momento se apartó del historiador español, sigue muy de cerca sus puntos de vista.

Se trata de un tema especialmente difícil, como todo lo que de cerca o de lejos toca el pensamiento cervantino, que parece haber sufrido una deliberada ocultación por parte de su autor. Américo Castro no vaciló en escribir que «Cervantes es un hábil hipócrita»¹; de don Quijote, portador sin duda del pensamiento de su creador, ya dijo don Lorenzo de Miranda que «se le deslizaba de entre las manos como anguila» (II, XVIII). Es necesario, sin embargo, con todas las precauciones, hacer un resumen de lo que sobre el tema conocemos.

La influencia erasmista, por lo demás, parece claramente establecida. Si al principio el maestro de Cervantes, Juan López de Hoyos, y la cita del libro *Luz del alma*, de Felipe de Meneses (II, LXII), en la imprenta de Barcelona, son ya dos signos que avisan sobre el posible erasmismo de Cervantes, el análisis más detenido de otros textos cervantinos llevará a una conclusión inequívoca. Durante mucho tiempo se ha pensado que el erasmismo de Cervantes era de segunda mano, puesto que este autor no había conocido nunca directamente las obras de Erasmo. Marcel Bataillon, defensor de esta tesis, afirma que durante el reinado de Felipe II «empieza una segunda fase del erasmismo español, la del erasmismo sin Erasmo ... Entre los erasmistas que no leyeron a Erasmo, pertenece a Cervantes el primer lugar»². Sin embargo, un investigador español demostró hace tiempo que esta tesis es insostenible. Antonio Vilanova, en un cotejo minucioso y sagaz, ha demostrado que los elementos de la locura quijotesca están ya y han sido extraídos del erasmiano *Elogio de la locura*. La descripción del estado de la locura como alucinación de los sentidos, la confusión de las cosas entre como son en la realidad y el concepto que de ellas nos formamos, la exaltación de la demencia como causa de la felicidad y hasta la caracterización del loco cuerdo y algunas de las primeras aventuras cervantinas, son temas que apurecen en la citada obra de Erasmo, de donde indudablemente las ha extraído Cervantes. Por eso afirma tajantemente Vilanova: «A través de una lectura atenta de la obra de Erasmo, y de un paciente cotejo con

¹ Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Ed. Noguer, Barcelona, 1972, página 248.

² M. Bataillon, «Prólogo» a *El Enquiñón o Manual del Coballero cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, en *Revista de Filología Española*, Anejo XVI, Madrid, 1971, pág. 84.

la máxima novela cervantina, ha surgido la prueba evidente de que el erasmismo de Cervantes no es un postrer reflejo del espíritu erasmista, sino que procede de un conocimiento directo y de una profunda meditación de la obra de Erasmo»¹. Tras este estudio parece haber pocas dudas sobre el acceso directo que nuestro Príncipe de los Ingenios tuvo, por lo menos, al *Elogio de la locura*, en que se inspiró para partes y aspectos sustanciales de su obra magna.

Al mismo tiempo algunos caracteres reiterados que aparecen en las obras cervantinas nos sitúan en un ambiente propicio a las ideas erasmianas. Me refiero a la moral de amor, comprensión y tolerancia que está en Cervantes siempre presente, y que se nota sobre todo en su actitud ante los adulterios, bien alejada —como reiteradamente se ha mostrado—² del código del honor vigente en la época, cuya representación literaria son los dramas de Calderón. Por otro lado, el sentimiento de la Naturaleza, con sus secuelas de amor a lo sencillo y espontáneo, aparece constantemente en una novela que se desarrolla en un ambiente rural: el tema pastoril, el de la Edad de Oro, el de la Arcadia, se repiten una y otra vez y son pruebas de una actitud muy cercana a Erasmo. Estos caracteres se combinan con el de un cristianismo basado en una conducta caritativa, alejada de ceremonias y ritos externos que critica con frecuencia. Así lo vemos en numerosos pasajes, de los que sólo citaremos algunos en que la inserción de oraciones en un contexto particularmente satírico parece buscada para realizar una crítica de la oración meramente verbal. Éste es sin duda el efecto pretendido cuando, tras la preparación del bálsamo de Fierabrás, en el que mezcló y coció los correspondientes ingredientes, don Quijote «dijo sobre la alcuza más de 80 paternoster, y otras tantas avemarias, salves y credos, y a cada palabra acompañaba una cruz a modo de bendición» (I, XVII). No es detalle baladí que esta confección del «santisimo» bálsamo fuese censurado por la Inquisición portuguesa. Sin embargo, podría pensarse en un descuido de Cervantes, aunque no facilite el pensarlo así una recalcada en la crítica de la oración mecánica durante la estancia de don Quijote en Sierra Morena; recordemos que allí está el héroe manchego en camisa, padeciendo penitencia por Dulcinea, y que trata de buscar un rosario por todos los medios: «En esto le vino al pensamiento cómo lo haría, y fue que rasgó una gran tira de las faldas de la camisa, que andaba colgando, y dióle once nudos, el uno más gordo que los demás, y esto le sirvió de rosario el tiempo que allí estuvo, donde rezó un millón de avemarias.» No resulta menos sintomático el arrepentimiento que tras estampar la frase debió sentir, y que le llevó a rectificarla en la segunda edición, con esta otra: «Y sirviéndole de rosario unas agallas grandes de un alcor-

¹ Antonio Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, C. S. I. C., Barcelona, 1949, pág. 16.

² A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, págs. 355-368.

noque, que ensartó, de que hizo un diez» (I, XXVI). Ahora bien, podríamos dudar del sentido erasmista de estas frases, si no encontrásemos en toda la novela alguna contrapartida positiva, que nos haga ver el lado afirmativo de tales sátiras. Aparece muy clara en una de las disertaciones entre don Quijote y su escudero, en la que aquél le dice a éste: «Así, ¡oh, Sancho!, que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesta la religión cristiana. Hemos de matar en los gigantes a la soberbia; a la envidia, en la gencrosidad y buen pecho; a la ira, en el reposado continente y quietud del ánimo; a la gula y al sueño, en el poco comer que comemos y el mucho velar que velamos; a la lujuria y lascivia, en la lealtad que guardamos a las que hemos hecho señoras de nuestros pensamientos; a la pereza, con andar por todas las partes del mundo buscando las ocasiones que nos puedan hacer y hagan, sobre cristianos, famosos caballeros» (II, VIII). En una palabra, que la verdadera religión está más en el cultivo de las virtudes cristianas que en el mecánico recitar de oraciones, y más aún, en toda conducta inspirada por auténtica caridad.

Sin duda, la base última de la religión quijotesca es esa exaltación de la caridad que aparece una y otra vez en el ideal caballeresco del héroe manchego. Así lo especificó en uno de sus más bellos y manifiestos discursos, donde entre otras cosas dijo: «El tomar venganza injusta (que justa no puede haber alguna que lo sea) va derechamente contra la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien a nuestros enemigos, y que amemos a los que nos aborrecen; mandamiento que, aunque parece algo dificultoso de cumplir, no lo es sino para aquellos que tienen menos de Dios que del mundo, y más de carne que de espíritu; porque Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, que nunca mintió, ni pudo ni puede mentir, siendo legislador nuestro, dijo que su yugo era suave y su carga liviana, y así, no nos había de mandar cosa que fuese imposible el cumplimiento» (II, XXVII).

En esta misma línea hay que buscar el sentido de la libertad que dio a los galeotes; he aquí las palabras con que se dirigió a los guardias para que los soltasen: «Me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres: cuanto más, señores guardas, que estos pobres no han cometido nada contra vosotros; allá se lo haya cada uno con su pecado; Dios hay en el cielo que no se descuida de castigar al malo, ni premiar al bueno, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres, no yéndoles nada en ello» (I, XXII). Es evidente que esta acción de liberar a unos desalmados y que, por tanto, no se comprende a la luz de la humana justicia, sólo se explica por haberse situado el autor a otro nivel: el de la justicia divina. Una vez aceptado este planteamiento —el de que sólo Dios tiene autoridad para juzgar—, al hombre verdaderamente cristiano sólo le queda una opción: la del amor caritativo y misericordioso

por encima de todo. Al justificar más adelante su acción ante las palabras acusadoras de Sancho, exclama: «Majadero, dijo a esta razón don Quijote; a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar si los afligidos, encadenados y opresos que encuentran por los caminos van de aquella manera o están en aquella angustia por sus culpas o por sus gracias; sólo les toca ayudarlos como a menesterosos, poniendo los ojos en sus penas, y no en sus bellaquerías. Yo topé un rosario de gente mohina y desdichada, e hice con ellos lo que mi religión me pide, y lo demás allá se avenga» (I, XXX).

Es decir, que esta actuación, eminentemente caritativa y alejada de toda consideración humana, es mantenida por don Quijote como plenamente identificada con su religión: un cristianismo interiorizado, en el que la figura de San Pablo ocupa privilegiado lugar. Ello se hace palmario cuando don Quijote encuentra las cuatro imágenes de San Jorge, San Martín, San Diego Matamoros y San Pablo; describe a los tres primeros por sus acciones, sin detenerse en especial en ninguno; en cambio, al llegar al último, el tono se hace más solemne y el elogio sorprende por lo desusado. Así, le califica de «caballero andante por la vida y santo a pie quedo por la muerte, trabajador incansable en la villa del Señor, doctor de las gentes, a quien sirvieron de escuelas los cielos, y de catedrático y maestro que le enseñase el mismo Jesucristo» (II, LVIII). Y aún parece plenamente demostrado nuestro aserto sobre la importancia de la caridad en la religión cervantina cuando nos fijamos en el único texto del *Quijote* expurgado por la Inquisición española, que dice lo siguiente: «las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada»¹. Este párrafo nos recuerda la doctrina de un Carranza de que las obras no valen nada si no se cumplen en estado de gracia. Me parece que con ello se hace doctrinalmente explícito lo que en los anteriores ejemplos se hallaba tácitamente involucrado. Al insistir Cervantes en la importancia de la conducta y de las buenas obras, viene a expresar una opinión muy próxima a la erasmiana en el desprecio de la teología, la cual viene a significar para él, casi siempre, una serie de formalismos que tienen poca o ninguna relación con la vida cristiana. Es explícito tal sentido, por ejemplo, en un párrafo en el que Sancho dice: «Bien predica quien bien vive, y yo no sé otras tologías (teologías)», a lo que don Quijote responde: «Ni las has menester» (II, XX).

No faltan tampoco ecos del *Monachatus non est pietas* en el *Quijote*. Cervantes no ha encarnado la santidad en figuras de religiosos, y si alguno de ellos se hace simpático (como puede ser el cura del pueblo de don Quijote), nunca es fraile. La ironía o comicidad con que suele

¹ *Índice expurgatorio*, de Zapata (Sevilla, 1632). La frase se hallaba al medio del capítulo XXXVI, Segunda Parte. Cf. edición del *Quijote* de Aguilar, S. A. de Ediciones, Madrid, 1968, pág. 1230.

encarnar tales figuras es claro reflejo de la actitud erasmiana ante el mismo tema. «Con la iglesia hemos dado, Sancho», hace decir a don Quijote cuando éste llega a El Toboso, claro indicio del temeroso respeto que le producía la institución eclesiástica. Recordemos las mulas en que venían los dos «frailes benitos», que se identifican como dromedarios, y la penosa peripecia de dichos frailes, arremetidos por don Quijote y robados por Sancho (I, VIII). El eclesiástico que aparece en casa de los duques se hace pronto antipático, y la descripción del mismo por parte de Cervantes no puede ser más delatora: «Salieron llos duques! a la puerta a recibirle, y con ellos un grave eclesiástico, destos que gobiernan las casas de los príncipes, destos que como no nacen príncipes no aciertan a enseñar cómo lo han de ser los que lo son, destos que quieren que la grandeza de los grandes se mida con la estrechez de sus ánimos, destos que, queriendo mostrar a los que ellos gobiernan a ser limitados, les hacen ser miserables» (II, XXXI). Y si luego los duques van a salir tan malparados en los capítulos siguientes, no es extraño que en ellos haya querido significar el autor la nefasta influencia de tales eclesiásticos sobre las casas grandes.

Por lo demás, las alusiones al bienestar de los que deberían imitar la pobreza del divino carpintero, no faltan tampoco en la obra cervantina. En la aventura del cuerpo muerto se alude a unos clérigos con la apostilla de «que pocas veces se dejan mal pasar» (I, XIX); en la segunda parte se alude a un ermitaño que tiene gallinas con estas palabras de don Quijote: «Pocos ermitaños están sin ellas; porque no son los que ahora se usan como aquellos de los desiertos de Egipto, que se vestían de hojas de palma y comían raíces de la tierra. Y no se entienda que por decir bien de aquéllos no lo digo de aquéstos, sino que quiero decir que al rigor y estrechez de entonces no llegan las penitencias de los de ahora, pero no por esto dejan de ser todos buenos, a lo menos yo por buenos les juzgo; y cuando todo corra turbio, menos mal hace el hipócrita que se finge bueno que el público pecador» (II, XXIV).

Es cierto que en todos estos ejemplos está más presente un solapado anticlericalismo, también erasmiano, que los ecos del *Monachatus non est pietas* a que nos referíamos antes. Aparece éste, sin embargo, de una manera declarada en las pláticas que, camino del Toboso, tuvieron Caballero y Escudero. Pretende éste que abandonen su oficio sobre la base de la superioridad de la vida eclesiástica, razonamiento que termina incitando a su amo con estas palabras: «Así que, señor mío, más vale ser humilde frailecito, de cualquier Orden que sea, que valiente y andante caballero; más alcanzan con Dios dos docenas de disciplinas que dos mil lanzadas, ora las den a gigantes, ora a vestiglos o a endriagos.» «Todo eso es así, respondió don Quijote, pero no todos podemos ser frailes, y muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo; religión es la Caballería, caba-

llos santos hay en la Gloria.» «Sí, respondió Sancho; pero yo he oído decir que hay más frailes en el cielo que caballeros andantes.» «Eso es, respondió don Quijote, porque es mayor el número de los religiosos que el de los caballeros.» «Muchos son los andantes», dijo Sancho. «Muchos, respondió don Quijote, pero pocos son los que merecen el nombre de caballeros» (II, VIII). De todo el diálogo, la frase en que se afirma ser muchos los caminos por donde Dios lleva los suyos al Cielo parece tener una resonancia especial en el pensamiento cervantino. Ha sido reiteradamente presentada como una muestra de la posible huella que la teoría erasmiana sobre el monacato pudo dejar en nuestro autor, que por sí sola quizá no dijera mucho, pero que unida a todos los caracteres ya presentados parece ofrecer un sentido claro de su significación.

Se ha discutido si existe un tipo en el *Quijote* que encarne humanamente el ideal erasmiano. La respuesta ha sido con frecuencia negativa. Marcel Bataillon insiste, sin embargo, en colocarlo en la figura de don Diego de Miranda, que se presenta al lector con esta hermosa descripción de sí mismo: «Yo, señor Caballero de la Triste Figura, soy un hidalgo natural de un lugar donde iremos a comer hoy, si Dios fuese servido. Soy más que medianamente rico y mi nombre, don Diego de Miranda; paso la vida con mi mujer y mis hijos y con mis amigos; mis ejercicios son el de la caza y pesca, pero no mantengo ni halcón ni galgo, sino algún perdigón manso o algún hurón atrevido. Tengo hasta seis docenas de libros, cuáles de romance y cuáles de latín, de historia algunos y de devoción otros; los de caballerías aún no han entrado por los umbrales de mis puertas. Hojeo más los que son profanos que los devotos, como sean de honesto entretenimiento, que deleiten con el lenguaje y admiren y suspendan con la invención, puesto que éstos hay muy pocos en España. Alguna vez como con mis vecinos y amigos, y muchas veces los convido; son mis convites limpios y aseados, y no nada escasos; ni gusto de murmurar, ni consiento que delante de mí se murmure; no escudriño las vidas ajenas, ni soy lince de los hechos de los otros; oigo misa cada día; reparto de mis bienes con los pobres, sin hacer alarde de las buenas obras, por no dar entrada en mi corazón a la hipocresía y vanagloria, enemigos que blandamente se apoderan del corazón más recatado; procuro poner en paz los que sé que están desavenidos; soy devoto de Nuestra Señora, y confío siempre en la misericordia infinita de Dios nuestro señor.» Ante esta donosa presentación que don Diego de Miranda (II, XVI) hace de sí mismo, no es extraño que Bataillon haya visto en él una encarnación del ideal erasmiano de la *aurea mediocritas*⁴.

⁴ M. Bataillon, *Erasmo y España*, ed. cit., págs. 777-801. Sobre el Caballero del Verde Gabán, véanse págs. 792-794.

Américo Castro ha manifestado su total discrepancia con semejante punto de vista, dentro de su general creencia de haber puesto Cervantes su simpatía en toda clase de desequilibrados, y no en tipos de la cordura y la medianía de un Caballero del Verde Gabán. Precisamente su opinión es que presentó al tal caballero en mitad de la aventura de los leones para mejor señalar el contraste entre el heroísmo de su protagonista y la moral acomodaticia con la sociedad de su tiempo de don Diego de Miranda. No está muy claro para nosotros este punto, inclinándonos más bien hacia la postura de Bataillon. No podía serle antipática a Cervantes una posición de clara cordura, tan afín a esa discreta ironía que habría presidido su existencia, bien alejada siempre de toda desmesura. Es un ideal de medida humana no sólo afín al autor de la obra, sino que encaja a las mil maravillas con esa *mediocritas cristiana* tan cara a Erasmo y tan en consonancia con el sentido humanista que se desprende de la obra en su conjunto. Por lo demás, encaja tal perspectiva perfectamente con las preferencias manifestadas por don Lorenzo de Miranda en sus conversaciones con don Quijote: la de las humanidades (que reciben aquí el nombre de poesía), frente a la teología y la jurisprudencia, saberes oficiales de la época.

Entre padre e hijo, don Diego y don Lorenzo, atribuyendo al uno unas virtudes y al otro otras, se halla el ideal humanista de Cervantes, tal como en otras partes del *Quijote* parece manifestarse. No ajena a esta opinión parece ser la de Sancho, que, arrojándose del burro, le besó los pies una y mil veces, al tiempo que exclamaba: «Déjenme besar, porque me parece vuesa merced el primer santo a la jineja que he visto en todos los días de mi vida» (II, XVI). Si esto era una ironía de las muchas a que Cervantes nos tiene acostumbrados, yo no lo sé, pero me inclino a pensar que no.

Quiero, por otro lado, dejar clara constancia de que en el *Quijote* hay algo más que mero erasmismo. Es toda una actitud de rebeldía contra el sistema político y social de la época, que coincide con lo que Américo Castro —a quien en este punto seguimos plenamente— ha llamado «gigantismo». Efectivamente, los «gigantes» —es decir, los clérigos, las autoridades, los duques, los ricos— salen siempre malparados en el *Quijote*: de aquí que Castro vea en él «un ataque contra la vida religioso-intelectual de su tiempo, con una feroz arremetida matizada de sordinas, cautelas y dobles sentidos»¹. No es una casualidad que don Quijote viva la mayor parte del tiempo al aire libre, y aun escondido de la Santa Hermandad en las entrañas de Sierra Morena. Así se va produciendo una visión de la sociedad española de su tiempo jerár-

¹ Américo Castro, «Cómo veo ahora el *Quijote*», estudio introducción a la edición de *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha* publicada por Editorial Magisterio Español, Madrid, 1971, pág. 20.

quicamemente invertida, donde Sancho Panza va a sobresalir moral y políticamente por encima de los duques que pretenden engañarle, y a quienes se supone socialmente superiores. Socialmente, sí; en lo demás, no. Así se comprende la conclusión del gran historiador y cervantista ilustre: «Las mayores figuras del *Quijote* siempre aparecerán predominando sobre el medio social con el cual se enfrentan, incluso en el campo de la cultura»¹⁰.

Este «antijerarquismo» de Cervantes no es, además, totalmente ajeno al erasmismo antes examinado: se trata de consecuencias políticas y sociales del mismo. Hemos visto ya que el erasmismo era la manifestación religiosa del humanismo español y que oculto en el mismo se encontraba un mensaje de exaltación del hombre y de la libertad. No es ajeno a tal mensaje, como ocurría en muchos otros erasmistas, la ascendencia judía de Cervantes, que parece definitivamente corroborada. El cristianismo interior y esencial de los erasmistas parece tener aquí una de sus raíces también en nuestro gran novelista, que se burla, por boca de Sancho, de quienes alardeaban de tener «cuatro dedos de envidia de cristianos viejos» (II, IV). En el *Coloquio de los perros* ya señalaba agudamente que Dios no le «espulga el linaje» a nadie, ya que los hombres deben ser juzgados por sus obras, y no por su raza.

Respecto al mensaje de libertad en el *Quijote* nada hemos de añadir tras los numerosos y densos estudios realizados¹¹. A nuestro fin nos basta recordar lo dicho sobre el tema al aludir a la aventura de los galeotes. Por lo demás, es clara para cualquier lector del *Quijote* la constante exaltación de la libertad, hasta el punto de poderse considerar el libro como un canto a la misma. Simplemente y a título de ejemplo, citaremos las palabras de don Quijote al salir de casa de los Duques, cuando al encontrarse en campo abierto se siente de nuevo a sus anchas y lo manifiesta con el gozo espontáneo de quien sale de prisión: «La libertad, Sancho —dice—, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieran los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra, ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida; y por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres» (II, LVIII).

En íntima trabazón con esa exaltación a la libertad hay que poner su concepto renacentista del hombre como ente que se hace a sí mismo, por estar en plena disponibilidad de ser. Así dice Cervantes que «cada uno es artífice de su ventura» (II, LXVI) o que «cada uno es hijo de sus obras» (I, XLVII). En ello radica esa constante afirma-

¹⁰ Américo Castro, «Cómo veo ahora el *Quijote*», pág. 82.

¹¹ Cf. en especial la importante obra de Luis Rosales Cervantes y la libertad, 2 vols., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1960.

ción de sí mismo que vemos en don Quijote, que le hace exclamar en determinados momentos: «Yo sé quién soy, y sé que puedo ser no sólo los que he dicho» (I, V). Es una afirmación que no tiene un sólo ápice de egoísmo, sino que responde a una plena y consciente exaltación del ser humano en cuanto tal y de los valores que le son anejos, y que, por tanto, no predica la superioridad de unos hombres sobre otros, sino la igualdad metafísica de todos ellos. «Sábetse, Sancho —dice don Quijote—, que no es un hombre más que otro si no hace más que otro.» Una fórmula en la cual no sólo se implica la igualdad humana, sino la necesidad de superarla por el propio esfuerzo en persecución del ideal. Así lo viene a plasmar en la famosa aventura de los leones, cuando don Quijote, tras haber probado su valor ante aquellos que no osan atacarle, a pesar de haberlo intentado esforzadamente exclama con legítimo orgullo: «Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible» (II, XVII). Es una clara demostración de que el hombre debe medir su valor por el ideal que persigue, sin poner la mira en el resultado útil o práctico de su acción, con lo cual rompe Cervantes una manifiesta lanza en favor de una de las claves del pensamiento español: la negación de la religión del éxito histórico.

Los rasgos erasmianos no están sólo, pues, en cuestiones de detalle, sino en el pensamiento profundo del *Quijote*, hoy desvelado gracias a la inteligente labor de perspicaces investigadores; con uno de ellos podemos claramente decir al final de estas páginas: «Sin Erasmo, Cervantes no habría sido como fue»¹². Y no olvidemos que Cervantes —sobre todo el Cervantes del *Quijote*— es, en gran medida, España misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataillon, Marcel: *Erasmo y España*, F. C. E., Méjico, 1966.
 Castro, Américo: *El pensamiento de Cervantes*, Ed. Noguer, Barcelona, 1972.
 Castro, Américo: *Cervantes y los casticismos españoles*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1966.
 Castro, Américo: *Hacia Cervantes*, Taurus, Madrid, 1967.
 Castro, Américo: «Cómo veo ahora el *Quijote*», estudio introducción a *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1971.
 Castro, Américo: «El Quijote, taller de existencialidad», *Revista de Occidente*, núm. 52, julio 1967.
 Fernández Gómez, Carlos: *Vocabulario de Cervantes*, Madrid, 1962.
 Márquez Villanueva, F.: *Personajes y temas del Quijote*, Taurus, Madrid, 1975.
 Menéndez Pidal, R.: *Idea imperial de Carlos V*, Colección Austral, Madrid, 1963.
 Rosales, Luis: *Cervantes y la libertad*, 2 vols., Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1960.
 Vilanova, Antonio: *Erasmo y Cervantes*, C. S. I. C., Barcelona, 1949.

¹² Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, pág. 300.

VI

LA GRAN FIGURA DEL RENACIMIENTO FILOSÓFICO: JUAN LUIS VIVES

I. VIVES COMO ERASMISTA

Un tratamiento independiente merece la figura quizá más importante de nuestro Renacimiento filosófico: JUAN LUIS VIVES (nacido en Valencia en 1492 y muerto en Brujas en 1540), sobre todo desde el punto de vista del erasmismo, que examinábamos en los capítulos anteriores. Vives es sin duda la gran figura filosófica del erasmismo español, y si el erasmismo es inseparable de nuestro Renacimiento, la conclusión se hace inevitable.

La característica renacentista de Vives se impone a todas luces; es una avandilla en actitudes y en doctrinas de lo más típico del Renacimiento: la crítica de la autoridad, la preocupación por el hombre, la vuelta a las fuentes clásicas, la prédica de la observación y la experiencia, el espíritu crítico y curioso de todas las novedades, hasta el punto de ser precursor en múltiples aspectos de doctrinas que se van a convertir pronto en tópicos de la época.

Sin embargo, no se ha insistido lo suficiente sobre el carácter fundamentalmente erasmista de su pensamiento. Marcel Bataillon desecha su estudio al comienzo de su libro con estas ligeras palabras: «Entre los españoles que fueron impregnados por Erasmo, los dos más ilustres quizá, Juan Luis Vives y Juan de Valdés, no se estudian aquí sino de manera muy parcial. Vives, a partir de sus años de estudiante en la Sorbona, pertenece a Europa. Valdés, durante los años más fecundos de su existencia, pertenece a Italia»¹. Si el movimiento eras-

¹ *Erasmo y España*, pág. vii.

mista es un movimiento fundamentalmente español, nada más absurdo que dejar fuera a sus dos representantes más importantes por el hecho de haber vivido fuera de España en años fundamentales de su existencia. Recordemos la frase de Francisco Romero, que hemos hecho nuestra, como una de las características propias de la filosofía española: «la condición habitual de los filósofos españoles es el destierro»¹, con lo cual Vives y Valdés vendrían a incorporarse a nuestra historia intelectual como individuos característicos de lo que constituye una de nuestras más ininterrumpidas tradiciones: la emigración del pensamiento.

Por lo demás, la pertenencia de Vives al movimiento erasmista no necesita ser demostrada. Ahí está su gran amistad con Erasmo y con Tomás Moro, que lo llevan a figurar en la tríada básica de dicho movimiento en la Europa del siglo XVI. Sus mismas doctrinas no dejan lugar a dudas. La invocación de Cristo, como imagen de una humanidad que ha llegado a la concordia más perfecta entre todos los hombres y entre Dios y el hombre, es constante en Vives. Así, hablando del odio por la soledad y de la necesidad que el hombre siente de compañía y comunicación, nos dice: «Estas voces tan claras y perceptibles de la naturaleza humana (aunque nuestros delitos las apagan para que no las escuchemos), Cristo, el restaurador de la Humanidad viciada, las aclaró, iluminando lo que nosotros hablamos oscurecido, y se acercó a nuestros oídos, para que nadie alegara que no las había escuchado. Pues este maestro de sabiduría celestial puso todos los cimientos, edificio, remate y fin de su doctrina de la caridad: predicó a los hombres amor, concordia, amistad: les dijo que los tendría por suyos si se amaban mutuamente, es decir, que serían cristianos, o lo que es lo mismo, hombres de naturaleza pura e incorrupta. Porque ¿qué otra cosa es un cristiano, sino un hombre restituido a su naturaleza propia y como reintegrado a su patria de donde le había expulsado el demonio, al obtener la victoria por el pecado? Así, pues, la Naturaleza, es decir, Dios, creó al hombre apto, conformado para la paz, concordia y amor: el hijo de Dios les enseñó esta misma doctrina» (*De concordia y discordia en el humano linaje*, 1529).

Bajo esta *Philosophia Christi* típicamente erasmiana, se vislumbran las preocupaciones pacifistas del hombre de buena fe que vive una época de guerras y de odios disparados, que no comparte en absoluto. De aquí la apelación que hace al emperador Carlos V, como hacían los Valdés en España, para que convoque un Concilio general que atajara los irremediables males que se corrían sobre la cristiandad; precisamente, en el *De concordia y discordia* antes citado, le dice a Carlos V, a quien el libro se dedica: «Ya ves cómo en ese próximo Concilio ecuménico, de cuya reunión dicenme que estás sobremanera solícito, y sin

¹ F. Romero, *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, pág. 30.

el cual no podemos pasar más tiempo, so pena de nuestra perdición, en ese Concilio ya ves que, teniéndose que poner remedio a opiniones tan depravadas y torcidas, se impone la previa tarea de ablandar y mitigar la exasperada braveza de unas pasiones de tal complejidad, que en algunos temperamentos se transformaron en odios implacables.» La confianza en el emperador recuerda la que tenía también Alfonso de Valdés en sus *Diálogos*, porque en él está la clave de una solución pacífica del conflicto luterano; le dice más adelante, en la misma dedicatoria: «Tienes que exteriorizar toda la agudeza de tu ingenio; tienes que manifestar la luz de tu corazón y de tu juicio; tienes que actuar, tienes que vigilar.» Sin embargo, su odio a la guerra, e incluso a la idea misma de Imperio, no deja de manifestarse, con gran valentía, en el mismo libro, con un ataque a la España bélica de aquellos años: «No es que con esto quiera yo —dice— cantar alabanzas a España por estas hazañas; por otras cosas quisiera yo alabarla, no por sus armas y sus victorias, es decir, por sus latrocinios y crueldades; ni, para mí, España sería peor si hubiera sido vencida, ni Francia mejor, si hubiera sido vencedora... ¡Ojalá que Dios me hiciera ver algún día a la España, que me engendrò, y a la Francia, que me educó. Florecientes con cosas más dignas y propias de cristianos! ¡Ojalá las viera como concursantes a un premio, no para decidir quién tuvo más odios y crueldad o quién causó más daños y desgracias (lo cual no es de cristianos ni de naciones vecinas, ni de quienes por tantos años convivieron), sino para decidir cuál de las dos es más culta, cuál más prudente, más humana, más santa y más dada a la piedad! ¡Oh! ¡Si yo llegara a ver esto antes de morir, con qué oportunidad me creeré haber nacido!» Hablando de los Imperios es implacable también: «No puede hacerse simpático —dice— a quien recapacite un poco un Imperio, por grande que sea, si se piensa con cuántos odios, con cuántas muertes, crueldades, execraciones, daños y lágrimas de los propios y de los ajenos llegó a formarse. ¿Es que hay algo de tanto valor que pueda dar gusto al que lo posee, si éste piensa que ha sido conquistado a fuerza de sangre y de crímenes?»

En realidad, este antiimperialismo es una manifestación del pacifismo erasmiano, compartido por otros compatriotas de Vives. Su opúsculo *De la pacificación* (1529) está dedicado a don Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla e inquisidor general, uno de los más destacados protectores del erasmismo en aquella época, lo cual es un dato suficientemente significativo. La verdad es que la situación de Europa —la escisión protestante, la amenaza de los turcos, la división de la cristiandad— preocupa hondamente a Luis Vives, que no se cansa de escribir cartas a los personajes más importantes de la época —Adriano VI, Enrique VIII, Carlos V—, u obras que aluden al peligro de la situación: *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el turco*, *De la condición de los cristianos bajo el turco*, *De concordia y discordia en el*

linaje humano, De la pacificación; todas ellas invocando la paz, a la que dedica elogios sin cuento, al tiempo que arremete contra la guerra y contra la ambición y el afán de poder que la provocan.

Hemos visto que este pacifismo no es más que manifestación del erasmismo profesado y de la ideología irenista, presente en toda su actitud espiritual, y no sólo en las cuestiones políticas y religiosas: «Ninguna cosa hay en la Naturaleza —dice— que sea más congruente que la similitud; ninguna que a cada cual sea más amigable o más grata que su semejante, y no hay cosa de que se sienta más horror y aversión que de lo diverso y de lo desemejante» (*De la pacificación*). 7

2. ORIGEN CONVERSO

A través de lo dicho se percibe ya el elemento claramente erasmista en la vida y obra de Vives, pero si comprobamos que en él se da también lo que dijimos acerca del frecuente origen social, «converso», de los erasmistas, el hecho quedaría definitivamente corroborado. Américo Castro había sospechado ya con su fino olfato el origen judío del filósofo valenciano¹. Posteriormente, las investigaciones de Abdón M. Salazar, que descubrió el proceso, y de Miguel de la Pinta Llorente, O. S. A., y de José M.^a de Palacio, que lo publicaron y transcribieron, han probado documentalmente la ascendencia judía de Vives de forma directísima { El padre de Vives fue quemado vivo en 1526; los restos de su madre, Blanca March —descendiente del poeta catalán Ausiàs March—, fueron desenterrados y quemados en 1529, a pesar de que ella había muerto en 1508, a causa de una gran peste que hubo en Valencia. Aquí, sin duda, encontramos el motivo de la temprana marcha de Vives a París, en 1511, y de su negativa a volver a España.} Es sabido que se le ofreció una cátedra, a la muerte de Nebrija en 1522, en Alcalá, y que no la aceptó. Probablemente en esta decisión, como en el famoso *non placet Hispania* de Erasmo, influyeron estas experiencias de Vives, que las confiara a su amigo. Por lo demás, se sabe que no sólo los padres de Vives, sino todos sus ascendientes paternos y maternos eran judíos; que gran parte de dicha familia fue exterminada por el Santo Oficio, y que los bienes de todos fueron confiscados, quedando tres hermanas suyas en la más terrible pobreza. Y, sin embargo, Vives era un converso sincero, que en lugar de acumular resentimiento y odio contra sus compatriotas, predica siempre el amor, la concordia y la pacificación, maravillándose —como le dice al arzobispo de Sevilla Manrique— de que «sea tan ancha la permisión dada al juez, que no

¹ España en su historia, Buenos Aires, 1949, págs. 682-685.

² *Procesos inquisitoriales contra la familia de Juan Luis Vives*, C. S. I. C., Madrid, 1964.

carece de pasiones humanas, o al acusador, a quien hartas veces impelen la calumnia, el odio encubierto, la esperanza inconfesable o alguna otra inclinación aviesa»¹. Es el cristianismo fraternal predicado por tantos conversos, que no comprenden cómo Cristo pueda entender de linajes hasta el punto de discriminar a unos contra otros.

3. VIVES, HOMBRE DE SU TIEMPO

Por todo lo que llevamos dicho vemos que Luis Vives se hallaba —en Europa como en España— en el centro de los litigios de su tiempo, en medio de una de las crisis más impresionantes que ha vivido la Humanidad, sin perder nunca la calma, sino tratando de comprender y conciliar, mediante el amor y la reflexión, lo aparentemente irreconciliable. Así le ve Lorenzo Riber, cuando escribe de él: «Situado en una encrucijada de los tiempos, entre un siglo que moría y otro que renacía, a una hora dudosa, entre el canto del ruiseñor y el de la alondra, Luis Vives en su obra reunió y concilió lo que se iba a hundir y lo que estaba a punto de emerger; vertió vino añejo en odres recientes y fue como el padre de familias evangélico, que de su alacena saca lo viejo y lo nuevo»². Ahora bien, esta actitud no la adopta sólo en los aspectos prácticos y en las actitudes concretas, ante los problemas más acuciantes con que la vida le enfrentó, sino ante las cuestiones más teóricas y difíciles de la filosofía, como se verá en lo que diremos a continuación.

Luis Vives llega a París, en 1511, con diecinueve años de edad; allí estudiará en los colegios de Beauvais y Montaigu, donde se encontrará con algunos compatriotas —Luis Núñez Coronel, Gaspar Lax, Fernando de Enzinas— que habían caído en el terminismo degenerado de final de la Edad Media y principios de la Moderna, en que la distinción entre lógica y metafísica había desaparecido totalmente y las discusiones escolásticas habían llevado a una especie de sofística, donde las sutilezas sobre lo baladí se llevaban al último extremo. Como una reacción contra este ambiente escribirá Vives su opúsculo *In pseudodialecticis*, dirigido a su condiscipulo Juan Fort, en el cual repudia a todos aquellos que hacían de la filosofía una logomaquia de palabras incomprensibles: «*omnem philosophiam inter dentes, labra et linguam habere, in mente vero nullam*». La base de la argumentación vivista es distinguir entre la metafísica, como disciplina de lo verdaderamente real, y la lógica, de lo puramente formal; al introducir esta distinción, desaparecen muchas de las confusiones introducidas por la falsa dialéctica.³

¹ *Obras Completas*, L. Riber, vol. II, pág. 256.

² *Ibid.*, págs. 191-192.

En 1512, Vives sale de París para instalarse en Brujas, ciudad en la que residirá casi todo el resto de su vida, y a la que consideró como su propia patria (*«nec aliter hanc nomino quam patriam»*). Allí fue preceptor de Guillermo de Croy (1517), por encargo de su padre, el señor de Chièvres; después Guillermo de Croy marchará a España con los flamencos que acompañaban a Carlos V, y será nombrado arzobispo de Toledo. En Brujas, Vives fue también preceptor de la familia española, de origen converso, Valldaura, con una de cuyas hijas, Margarita, casará en 1524, durante su estancia en Inglaterra. En 1519 enseñó en la Universidad de Lovaina; de esta época data su amistad con Erasmo, que le asoció a la edición de las obras de San Agustín. Vives se encargó de revisar y comentar *La Ciudad de Dios*, publicada en Basilea (1522-1529) y posteriormente retirada por algunas frases de marcado carácter erasmista. Brúcker considera este estudio como el primer acercamiento moderno a la historia de la filosofía.

En 1523 pasó a Inglaterra, donde Enrique VIII le nombró preceptor de la princesa María Tudor y lector de la reina Catalina de Aragón; allí enseñará también en el colegio Corpus Christi, de Oxford; también en esta época publicará *De institutione feminae christianae* (1524) e *Introductio ad Sapientiam* (1524). Al plantearse la cuestión del divorcio de Enrique VIII en 1527, se pone de parte de la reina, pero sin atreverse a dar la cara contra el rey, su mecenas, y regresa a Brujas (1528). Allí pasó los últimos años de su vida, trabajando y escribiendo: siguió como profesor en Lovaina y se entregó, sobre todo, a la redacción de su gran obra *De disciplinis* (Amberes, 1531); Murió en Brujas el 6 de mayo de 1540.

4. LA INNOVACIÓN FILOSÓFICA

Es principalmente en esta obra que acabamos de citar —*De disciplinis*— donde se muestra ese espíritu de renovación de lo antiguo y de incorporación de elementos nuevos de que hablábamos antes. En ella examina las causas de la decadencia de los estudios y establece los métodos adecuados para una verdadera reforma de la enseñanza. Se trata de una auténtica enciclopedia de la época, dividida en tres grandes apartados: en el primero (*De corruptis artibus*) trata de las causas de la corrupción y degradación del saber; en el segundo (*De tradendis disciplinis*) trata de las medidas necesarias para la reforma de esa lamentable situación; en el tercero (*De artibus*) expone su propia doctrina lógica y metafísica. La más importante, sin embargo, de estas partes es la primera, al tratarse de la más crítica; en el ámbito filosófico, Vives sobresale siempre más por su capacidad crítica que por sus aportaciones positivas. En dicha primera parte señala como causas de la corrupción de los saberes, entre otras, las siguientes: la soberbia de

los estudiosos, la búsqueda de un fin útil en vez de la desinteresada pesquisa de la verdad, el abuso de las polémicas, el exceso de veneración por las autoridades, el no acudir a los textos originales de los autores y el fiarse de exposiciones de segunda mano, la falta de método adecuado en el estudio, y muchas otras.

Por lo que se refiere a la actitud científica de Vives, podemos decir que es fundamentalmente ecléctica, manteniendo siempre gran independencia. Es cierto que critica a Aristóteles, pero lo hace siempre con respeto y benevolencia y, en el fondo, para acercarse más a su espíritu de atención y observación de la Naturaleza, rechazando a los que invocan su autoridad por la autoridad misma. En esta línea, Vives proclama el método experimental, estimulando el espíritu de observación y de verificación, aunque siempre bajo el imperio de la razón. Se vale en numerosas ocasiones de la inducción, lo que le convierte, en cierto modo, en precursor de Bacon, pues llegó prácticamente a formular el método inductivo: «de un grupo de hechos aislados —dice—, el espíritu formaba una ley universal, que con el apoyo y confirmación de otras varias, era considerada como permanente y verdadera» (*De tradendis disciplinis*, libro I, cap. 2). Este es el origen de las artes y las ciencias, que se dividen por los fines más que por la materia. Entre las distintas disciplinas, la filosofía, a la que define como «*studium sapientiae, quam divinarum humanarumque rerum contemplationem esse dixerunt*» (*De initiis, sectis y laudibus philosophiae*), ocupa un lugar relevante, pero la teología es la ciencia suprema que nos hace como ángeles y consigue la unión con el mismo Dios: «*unum facis cum ipso Deo*» (Ídem).

5. TRATADO DEL ALMA

Aunque Vives se ocupa, en *De disciplinis*, del estado de la cuestión en su época de los distintos estudios: gramática, retórica, dialéctica, filosofía natural, medicina, matemáticas, filosofía moral, sus principales aportaciones están en el campo de la psicología, sobre la que escribió un importante tratado con el título *De anima et vitae* (1538), que le ha valido el calificativo de «padre de la psicología moderna» (Foster Watson). Su enfoque empírico en el estudio del alma le lleva a separar la psicología de la metafísica; de aquí el título de «padre» de la psicología moderna que le aplica el profesor Watson, a nuestro juicio totalmente justificado. De acuerdo con este planteamiento, a Vives no le interesa tanto definir o examinar la naturaleza del alma cuanto la investigación de sus manifestaciones, hasta el punto de llegar a escribir: «no nos importa saber qué es el alma, aunque sí, y en gran medida, saber cómo es y cuáles son sus operaciones». Rechaza, pues, el planteamiento de «los antiguos», proponiendo un método nuevo,

mediante el que aplica la inducción a los problemas psicológicos, descubriendo así, cuando el método se aplica al conocimiento interno, el valor de la introspección. Estas actitudes le convierten en un antecedente clarísimo de Francis Bacon y de René Descartes, como repetidamente se señala por todos los autores que se han ocupado de Vives.

El elemento práctico es siempre una constante del pensamiento de Vives. Así lo reconoce también al principio del *Tratado del alma*, donde dice expresamente que «no hay conocimiento de cosa alguna más importante que el del alma... y que tenga mayor utilidad para las materias más altas» (prefacio al duque de Béjar). Es curioso que Vives distinga entre *ratio speculativa*, cuyo fin es la verdad, y *ratio practica, dirigida al bien*. To que llevó a Bonilla San Martín a hablar de los antecedentes vivistas de Kant, creemos que exageradamente. Al objeto de confirmar esta inclinación por lo empírico y lo práctico, incluso en aspectos que la cultura del Renacimiento despreciaba usualmente, citaré un párrafo en que invita a los estudiosos a ponerse en contacto con la realidad del trabajo en sus aspectos más tangibles; dice así: «El estudiante no debe avergonzarse de entrar en los talleres y factorías, ni de interrogar a los obreros para conocer los pormenores de sus oficios. En otro tiempo, los hombres cultos desdénaban enterarse de estas cosas, que tanta importancia tienen para la vida, conocerlas y recordarlas. Esta ignorancia ha ido creciendo en los siglos sucesivos hasta la época actual... y por este motivo, nosotros sabemos más de la edad de oro de Cicerón o de Plinio que de los tiempos de nuestros abuelos» (*De tradentis disciplinis*, lib. IV, cap. VI).

Aparte de la original aportación de Vives con su nuevo acercamiento metodológico al campo de la psicología, hay una serie de innovaciones concretas en *De anima et vitae* que no queremos pasar por alto. Hemos mencionado ya su aplicación del método empírico de la introspección; hay, sin embargo, otros puntos en que su aportación nos parece también interesante. En lo que se refiere al origen de nuestro conocimiento, debemos destacar la teoría de las *anticipaciones*, de gran trascendencia en su pensamiento y en la posterior influencia de éste. Llama Vives anticipaciones a una serie de informaciones naturales que recibimos directamente de la naturaleza o, mejor dicho, de la *existencia sensible*. No son, pues, ideas innatas, ni pueden confundirse con ningún tipo de platonismo o apriorismo; son huellas indelebiles que la experiencia corporal deposita en nosotros desde el primer momento y van a servir de base a nuestro conocimiento posterior; Vives las llama *semillas del saber*, y afirma así la primacía del espíritu frente a las cosas en la actividad cognoscitiva.

Esta teoría de las anticipaciones le llevará a otra de sus doctrinas características: la del sentido común. Vives distingue entre juicio natural y juicio artificial; el primero aglutina toda una serie de anticipaciones por las cuales el espíritu funciona «común e idénticamente»,

como consentimiento universal. A partir de esas «naciones comunes» se desarrolla el juicio artificial, mediante la conexión de unas con otras, y así adquiere éste un carácter meramente individual, ya que difiere de unos individuos a otros. Hay aquí evidentemente un claro antecedente de la doctrina escocesa del sentido común, que explica la admiración de Hamilton por Vives.

Para Vives el proceso cognoscitivo parte de unas anticipaciones (semillas), a través de las cuales se articula la experiencia en un espacio de sentido común, mediante el mecanismo de la asociación de ideas. Éste es precisamente el aspecto de Vives más destacado por William Hamilton, que le considera verdadero precursor de la misma con estas palabras: «En las observaciones de Vives está compendiado y resumido casi todo lo más importante de cuanto se ha dicho sobre el problema de la asociación mental, lo mismo antes que después»¹. Intimamente relacionado con el fenómeno de la asociación de ideas está el estudio empírico de la memoria, otro de sus grandes aciertos. Vives distingue dos clases de memoria: la de «recoger» y la de «retener». El estudio de la memoria se une al de los temperamentos, y así considera que los que tienen el cerebro húmedo aprenden fácilmente, pero no retienen, mientras que los biliosos son aptos para ambas funciones, si bien más para retener que para recoger. Pero, frente a estas observaciones hoy risibles, tiene muchas otras que se aceptan plenamente, hasta el punto de basarse en ella la ciencia mnemotécnica. He aquí algunas de sus interesantes reflexiones, hoy perfectamente válidas:

«A lo hondo de la memoria bajan las cosas que desde el principio se han recibido con atención y cuidadosamente... Cuando a la memoria primera de cualquier objeto se une un vivo afecto, es luego un recuerdo más fácil, pronto y duradero, como sucede con aquello que ha penetrado en nuestra alma con gran tristeza o con gran dolor; por lo cual hay en algunos pueblos la costumbre de golpear cruelmente a los niños que presencian el deslinde de sus campos para que recuerden los límites respectivos con más firmeza y duración...» «Adquiere la memoria gran vigor con el ejercicio y la reflexión frecuente, porque se hace más pronta para recibir, más extensa para contener muchas cosas y de mayor tenacidad para conservarlas. Ninguna otra función del alma pide como ésta el propio cultivo, pues las dotes de entendimiento no se deterioran con la interrupción y el descanso, sino que a menudo con ellos se restauran y adquieren mayor vigor, mientras que la memoria que no se ejercita se embota y hace más tarda cada día y más floja por el ocio y la quietud...» «De cuatro distintas maneras se produce en nosotros el olvido: cuando la imagen pintada en la memoria se desvanece y borra por completo; cuando está

¹ *The works of Thomas Reid*, 1872, vol. II, pág. 896, citado por Foster Watson, *opúsculo cit.*

como interrumpida y destruida en parte; cuando se oculta a nuestras pesquisas, y, por último, si se halla como tapada y cubierta con un velo, según pasa en las enfermedades o en la excitación pasional.» Tras un breve examen de estas cuatro maneras de olvido, señala la forma de recuperar el recuerdo: la primera exige un conocimiento totalmente nuevo, y la cuarta, un restablecimiento del cuerpo y del alma; las otras, que son las más normales, «una restauración verificada mediante pesquisa y como por grados que nos lleven a lo que buscamos; v. gr., del anillo al orfebre, de éste al collar de una reina, de aquí a la guerra que hizo su marido, de la guerra a sus caudillos, de éstos a sus antepasados o a sus hijos, de ellos a los estudios en que se ocupaban, sin que exista límite alguno en la serie: porque estos grados se extienden con la mayor latitud y por toda clase de conceptos: de la causa al efecto; del efecto, al instrumento; de la parte al todo; de éste al lugar; del lugar a la persona; de ella a sus antecedentes, a sus consiguientes, a los contrarios, a los semejantes, en proceso indefinido... «Esta reminiscencia es: o natural, que pasa de unos pensamientos a otros, o voluntaria e impuesta cuando el alma se propone llegar al recuerdo de alguna cosa» (*De anima et vitae*, lib. II, cap. 2).

Vives se nos muestra también como precursor de la psicología diferencial y de la orientación profesional, al reconocer la necesidad de observar y distinguir las diferencias de aptitudes y de espíritu que hay entre los distintos hombres: ideas luego desarrolladas por Juan Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios* (1575). Sin embargo, en Vives ese conocimiento no se trata de encauzar tanto hacia la preparación profesional como hacia la sabiduría práctica para la vida y la perfección moral. A este respecto dice Foster Watson: «En todo centro de enseñanza debieran reunirse los maestros cuatro veces al año y discutir el "modo de ser" de cada alumno para encaminarlo a la clase de estudios para que presenta mayores aptitudes. El premio del estudio no es el dinero ni la posición, sino la cultura del espíritu, que es cosa del más excelso e incomparable valor, puesto que el joven debe llegar a ser, mediante una buena enseñanza, más instruido y más virtuoso»². Quizá en este aspecto ninguna obra tan representativa de Vives como la *Introducción a la sabiduría* (1524).

Antes de abandonar el *De anima* tenemos que referirnos a su estudio sobre las pasiones (*affectus*), al que dedica enteramente el libro III. Ya dijo Ortega y Gasset que allí Vives «esboza la primera teoría moderna de las pasiones»³, y, efectivamente, así lo creemos nosotros también. Es cierto que se inspira en gran parte en Santo Tomás de Aquino, pero con indudables avances sobre el pensador escolástico. En la misma definición de las pasiones como «actos de las facultades

² Vives, *Tratado del alma*, Madrid, 1923, pág. XXXIX.

³ Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. IX, pág. 336.

otorgadas a nuestra alma por la Naturaleza para seguir el bien y evitarnos el mal» (pág. 216), vemos ya una estrecha conexión entre ética y psicología, con lo que se aparta del pensamiento aristotélico tradicional. Por otro lado, el estudio vivista de las pasiones se enriquece y amplía enormemente con el auxilio de la propia observación y la fina introspección de sí mismo, en lo que Vives es un consumado maestro.

Aunque la concepción de las pasiones por Vives no entre dentro de la moderna psicología descriptiva, por supuesto se halla bien alejada del estudio escolástico de las mismas, encontrándonos en el pensador valenciano con una primera y auténtica teoría de las pasiones. Según esta teoría, las pasiones —veneración, respeto, misericordia, simpatía, alegría, deleite, risa, disgusto, desprecio, ira, enojo, envidia, celos, indignación, tristeza, lágrimas, miedo, esperanza, pudor, orgullo, a las cuales dedica Vives detenida atención—, pueden todas reducirse al amor y al odio. Todo lo que nos estimula hacia el bien proviene del amor, mientras que lo que nos lleva hacia el mal tiene su origen en el odio; la conexión con el amor o con el odio de cada una de las pasiones que Vives estudia por separado nos lleva a la convicción indudable de que estamos en presencia de una auténtica teoría, y no de un simple conjunto de observaciones indiscriminadas. Además, esta consideración de la peculiar estructura de las pasiones es lo que llevó a Dilthey a considerar a Vives como un primer gran escritor sistemático en el terreno de la Antropología moderna¹⁰. Hay que destacar, por lo demás, la importancia concedida a la acción de dicha estructura, a través de la cual se llega a una consideración unitaria del sujeto, como conjunto de cuerpo y alma, y de las relaciones entre ambos, lo que influyó evidentemente en la teoría cartesiana de las pasiones, como ha demostrado la profesora G. Rodis-Lewis¹¹.

6. VIVES COMO PRECURSOR FILOSÓFICO

Hay un aspecto, finalmente, al que quisiéramos dedicar algún comentario antes de dejar esta exposición de la filosofía de Vives. Hemos hablado, al hilo de nuestro discurso, de distintas ideas en que el filósofo valenciano se presenta como antecedente de doctrinas modernas: Descartes, Bacon, Locke, Hamilton, etc. Sin embargo, nada hemos dicho del posible antecedente kantiano, sobre el que insistió apasionadamente Menéndez Pelayo¹². En primer lugar, distingue el polígrafo santanderino en la facultad cognoscitiva dos

¹⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II, Leipzig, 1929, pág. 423.

¹¹ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, París, 1955, págs. 32 y 108. Estudio introductorio de G. Rodis-Lewis.

¹² «De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant», *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1948, págs. 164 y 174.

planos: *mens* y *dianoia* o *cogitatio*, que ejercen en Vives una función similar a la que en Kant ejercen el entendimiento y la razón, pues el oficio de la *cogitatio* es «raciocinar o especular sobre los datos que le suministran el entendimiento y los sentidos». Además, opera sobre la base de una especie de formas sintéticas *a priori*, que Vives llama *naturales informationes in omnium animis impressas, insculptasque notiones* (*De Disputatione*, lib. 1), que algunos han confundido con las ideas innatas, lo cual es imposible en una teoría gnoseológica, como la de Vives, esencialmente sensualista. Por tanto, «no son ideas, sino formas de pensar, meras *anticipaciones* o *catalepses*», que no están en acto, sino en potencia, y que, por tanto, no son conocimientos, sino «semillas de conocimientos», sobre cuyo significado nos hemos extendido antes.

En segundo lugar, aparece en Vives también una distinción entre el *senile* y el *sensatum*, que resulta curiosamente muy próxima a la que Kant se da entre el *fenómeno* y el *noúmeno*. El *sensatum* es aludido por Vives en otras ocasiones con las expresiones de *quiddam intimum* o *vis intus latens*, queriendo aludir a una especie de «esencia» de las cosas, inasequibles por los sentidos, el entendimiento (*mens*) o la razón (*dianoia*), con lo que se acerca casi literalmente a la idea kantiana de que «el proceso de las cosas no es más que el proceso de los conceptos de nuestro entendimiento». Esta es la conclusión de Menéndez Pelayo ante la afirmación vivista de que toda medida de las cosas no es sino del ánimo que las mide (*omnis porro mensura rei non est sed mentientis animi*).

Naturalmente, estas afirmaciones han de chocar con la importancia que, en otros contextos, da Vives a la metafísica tradicional y los planteamientos aristotélicos. No dejaron Menéndez Pelayo y Bonilla San Martín de plantearse esta cuestión, a la que responden alegando la distinción *vivista* a que antes aludimos entre *razón especulativa* y *razón práctica*, como antecedente también de la distinción kantiana entre la *razón pura* y la *práctica*, que llevaría a Vives a aceptar en nombre de esta soluciones que en nombre de aquélla no haría. A nosotros nos parece exagerado llevar afirmaciones de Vives hechas muy de pasada y sin profundizar a la constitución de un verdadero precedente kantiano. Una cosa sí conviene, sin embargo, dejar clara; y es que, sin necesidad de llevar las cosas tan lejos, se observan en Vives planteamientos clarísimos de lo que podemos llamar el «giro antropológico» de la filosofía durante el Renacimiento. A ello alude Martínez Gómez, cuando habla de una anticipación del subjetivismo moderno en Vives. Así lo percibe en la catalogación de los seres, que no se hace desde criterios ontológicos, sino en cuanto objetos de nuestras diversas facultades cognoscitivas. En la misma línea hay que situar la afirmación de que «el que digamos que las cosas son o no son, son esto o aquello, tales o no tales, pende de nuestra sentencia, *ex sententia animi*»

nostrí, hasta llegar a constituir al hombre en medida de todas las cosas, *illae enim non sunt nobis sui mensura, sed mens nostra... nostra aestimatione et iudicio*¹¹. En realidad, lo único que parece aquel mostrar Vives es el papel reflejo del hombre en la captación de las cosas, saliendo al paso de todo subjetivismo o relativismo cuando asegura que con ello «no desviamos la verdad de las cosas hacia nuestro juicio» (*De prima philosophia*, lib. I).

Es evidente que en Vives hay anticipaciones geniales de muchos aspectos del pensamiento moderno, pero llevarle a constituir en claro antecedente del kantismo o incluso del probabilismo, como nos dice también Menéndez Pelayo, parece exagerado, sin por ello dejar de reconocer la importancia de su pensamiento, como esperamos haber mostrado en esta breve e incompleta exposición. Creemos, con todo, que es suficiente como un primer acercamiento a su filosofía y, especialmente, como una demostración concreta de la fecundidad filosófica del erasmismo en un clima de auténtica libertad, como el que Vives vivió en los Países Bajos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bonilla San Martín: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 vols., Madrid, 1903.
 Guy, Alain: *Vives*, París, 1972.
 Marañón, Gregorio: *Luis Vives, Un español fuera de España*, Madrid, 1947.
 Mayans y Siscar, Gregorio: *Opera omnia*, Valencia, 1782.
 Menéndez Pelayo, M.: «De los orígenes del cristianismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant», *Ensayos de crítica filosófica*, C. S. I. C., Madrid, 1948.
 Monsegu, Bernardo: *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*, Madrid, 1961.
 Nureña, Carlos Vives, La Haya, 1970, trad. esp. de A. Pintor Ramos, Ediciones Pindamas, Madrid, 1978.
 Ortega y Gasset, J.: «Vives-Gioethe», en *Obras Completas*, vol. IX, Madrid, 1965.
 Pons Florent, M. de la: *Procesos magnéticos contra la familia judía de Vives*, C. S. I. C., Madrid, 1964.
 Piñeta, Humberto: «Luis Vives», en *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII*, Nueva York, 1920.
 Puigdollers, Mariano: *La filosofía española de Luis Vives*, Barcelona, 1940.
 Ribet, Lorenzo: *Obras Completas de Luis Vives*, Aguilar, Madrid, 1947-1948.
 Solana, Marcial: *Historia de la filosofía española*, vol. I, págs. 33-208.
 Urmeneta, Fermín de: *La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives*, Barcelona, 1949.
 Watson, Foster: «Vives, padre de la psicología moderna», introducción al *Tratado del alma*, Madrid, 1925.
 Xirau, Joaquín: *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives*, Buenos Aires, 1945.

¹¹ J. Martínez Gómez, «Síntesis de Historia de la Filosofía Española», en *Historia de la Filosofía*, de Hirschberger, vol. II, pág. 382.

VII

LAS ACTITUDES SOCIALES

La sociedad renacentista no había cambiado la estructura de la sociedad medieval: ambas correspondían a una concepción estamental de las relaciones sociales, de base fundamentalmente inmovilista y estática. Los hombres se dividían en oficios y clases, dentro de las cuales cada uno cumplía con su función específica, y de ellas era muy difícil salir. La nobleza, el clero y el estado llano seguían constituyendo la estructuración inevitable de la sociedad, si bien habían empezado ya a producirse cambios que pronto traerían profundas transformaciones. Los nuevos descubrimientos, el aumento del tráfico y del comercio, junto con una estimación distinta del dinero, habían iniciado una ruptura dentro de la nobleza: si la aristocracia de sangre se mantenía, no cabe duda que, al menos desde el punto de vista del protagonismo social, había empezado a sentirse desbancada por una aristocracia del dinero. Era la nueva figura del burgués, que aparecía estrechamente ligada a las ciudades, donde ya los gremios medievales se empezaban a sustituir por compañías internacionales. Esta nueva clase social renacentista, la *burguesía* —sin paliativos puede ya llamarse así—, va a provocar una nueva distribución de la riqueza; muchos de los que antes vivían al amparo del señor feudal se vieron obligados a emigrar a las ciudades; otros, que dentro de éstas llevaban una economía de subsistencia, cayeron en la indigencia, y en fin, muchos de los peregrinos que deambulaban por el campo buscaron refugio dentro del burgo. Así se fue produciendo un aumento de la pobreza, hasta el punto de que muchas ciudades estaban prácticamente invadidas por una muchedumbre de mendigos y vagabundos, que creaban graves problemas sociales e incluso higiénicos.

Este problema, indudablemente nuevo en la historia social europea, tuvo su correspondiente paralelo en la España de aquel tiempo, lo que

obligó a los hombres responsables a plantearse la cuestión a fondo. Lo más grave era que a la novedad del problema no correspondía una novedad en la ideología que permitiese un nuevo enfoque del asunto; así los humanistas acudían a la mentalidad medieval, si bien procurando sacar sus últimas consecuencias, por un lado, y tratando de actualizarla, por otro.

No cabe duda que el erasmismo había tratado de ponerse en este asunto a la altura de las circunstancias. En el *Enchiridión*, como en toda la literatura erasmista de la época, abundan las violentas arremetidas contra los ricos que hacen un uso abusivo y puramente egoísta de sus bienes. En un pasaje de dicho libro aparece un rico que se gloria de su hacienda y se precia de no dar razón de ella a nadie, al ser suya y hacer con ella el uso que le parece más conveniente; acerca de lo cual le increpa violentamente Erasmo en estos términos: «¿Cómo, y parécete bien que tu prójimo rabe y se consuma de hambre y que tú andes regoldando a perdices; que tu hermano ande desnudo y espeluznado de frío y a ti se te coman las polillas tantas vestiduras; que juegues tú en una noche mil ducados al naípe o a los dados, y no dudes de los perder, y que en este medio tiempo alguna miserable con pura necesidad ponga su castidad a vender, y perdiéndose el ánima por quien Jesu Cristo puso la suya? Dices tú: ¿Qué se me da a mí? Lo mío gasto a mi voluntad... Y estando fundado en esto y teniendo tu corazón así satisfecho, pareceráte después que eres muy buen cristiano, no siendo en la verdad ni aun hombre humano»¹.

Pero la indignación contra los poderosos, y en especial contra los ricos que acumulan sus bienes y hacienda sin preocuparse de hacer un uso social y caritativo de los mismos, va en algunos pasajes más lejos, hasta una negación de la propiedad como institución. En uno de esos pasajes Erasmo llega a afirmar textualmente: «*Proprietatem christiana caritas non novit*»; es decir, «la caridad cristiana no conoció la propiedad». Si bien el Arcediano del Alcor traduce, algo más sibilinamente: «Pues la caridad cristiana no sabe tener cosa propia»², en el original el párrafo es contundente y absolutamente explícito. La aserción se repite más adelante con la misma fuerza cuando escribe: «¿Tú creías que sólo a los frailes les estaba prohibida la propiedad y mandada la pobreza? Te engañabas, que lo uno y lo otro a todos los cristianos conciernen»³.

¹ Erasmo, *El Enchiridión o Manual del Caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso, en *Revista de Filología Española*, C. S. I. C., Madrid, 1971, pág. 331.

² *Ibid.*, pág. 322.

³ Aquí también el Arcediano del Alcor cicanoteó lo contundente de la frase con ésta mucho más suave: «Tú creías que a solos los frailes era vedado el tener propio y les era mandado ser pobres. Engañado estabas, que lo uno y lo otro, si bien se entiende, a todos los cristianos se entiende.» *Ibid.*, pág. 335. El párrafo había sido incluido en el *Índice expurgatorio* de Amberes (1571).

La tendencia hacia una especie de comunismo cristiano estaba latente en la época; se dieron entonces sectas como las de los valdenses, los anabaptistas, los *fraticelli*, los lolardos, los begardos, que unían la profesión de un cierto iluminismo con la práctica de un comunismo religioso. No cabe duda que el erasmismo no adoptó nunca en la práctica, ni siquiera de un modo teórico abierto y consecuente, dichas tendencias comunistas; pero no deja de ser cierto que de algún modo se hallaban en el erasmismo latentes, y a veces, más o menos explícitas. En este sentido, conviene repasar las doctrinas de algunos erasmistas españoles, o de autores que de cierta manera sufrieron la influencia erasmiana.

Sin duda pocos tan representativos como el inevitable LUIS VIVES, hombre siempre de su tiempo, que, a pesar de vivir en Brujas, una de las ciudades más florecientes de su época, no ha pasado todavía la barrera, al menos en este aspecto, de una mentalidad precapitalista, donde la propiedad privada tiene un sentido muy elástico. En realidad, este tipo de propiedad no tenía aún el carácter absolutamente individual que adquirió posteriormente hasta nuestros días; la propiedad era casi siempre semicolectiva: de una familia, de una comunidad, de una Orden religiosa, de un municipio, etc., pero en ningún caso nada era de un solo individuo. Así lo reconocen los tratadistas de la época, y en esto Vives no es ninguna excepción; en su *De subventione pauperum* (1526) lo expresa bien claramente. Se hace eco, por ejemplo, de Platón, cuando asegura que la felicidad de las repúblicas sería inmediata si desaparecieran del vocabulario las palabras *tuyo* y *mío*; pero no se limita a esas alusiones. Más adelante, en el capítulo que significativamente titula «Que lo que da Dios a cada uno no se lo da para él solo», toma una postura claramente colectivista. Habla de la Naturaleza, a la que identifica con Dios, por ser voluntad y mandamiento suyo, diciendo que ésta puso todas las cosas en común: «todo cuanto derramó de su seno ubérrimo [la Naturaleza] púsole a la vista en esa gran casa del mundo, no encerrado por vallas ni por puerta alguna, para que de ello participasen indistintamente todos los seres que engendró». La consecuencia es que hay una necesidad de repartir distributivamente esos bienes que la Naturaleza hizo comunes, pues de lo contrario incurrimos en pecado contra natura: «lo que ella puso al alcance de todos, nosotros lo separamos, lo escondemos, lo cerramos, lo defendemos, lo apartamos de los otros con vallas, con puertas, con cerraduras, con hierros, con armas, con leyes, en fin; y así nuestra avaricia y nuestra malicia introducen carestía y hambre en la abundancia de la Naturaleza y ponen pobreza en las riquezas de Dios»¹. Es necesario poner un correctivo a esos desmanes de la avaricia y de la ambición, y ese correctivo no puede ser otro que la limosna, mediante la

¹ *De subventione pauperum*, I parte, cap. IX.

cual se restablece el orden cósmico natural. La limosna, pues, no es más que la secuela natural del mandamiento fundamental del cristiano: la caridad o el amor universal. Es este amor el que le lleva a restituir el orden perdido en un reino de fraternidad; así lo dice también Luis Vives, cuando afirma que «cualquiera que posee los dones de la Naturaleza y los comunica con el hermano los posee legítimamente y por voluntad e institución de la Naturaleza; pues si no, es ladrón y robador, convicto y condenado por la ley natural, puesto que retiene y detenta aquellos bienes que la Naturaleza creó no sólo para él». En esta concepción la limosna no es, pues, un acto de generosidad individual del que debemos enorgullecernos, sino algo de estricta justicia, mediante lo cual cumplimos la voluntad divina en un orden universal que nada tiene que ver con el de las relaciones personales, pues ni siquiera la limosna se da a alguien en particular, sino a un representante de Dios en general. El pobre es un simple instrumento divino, mediante el que Dios restablece la justicia en el mundo; por eso el pobre pide «por Dios», y su nombre propio es el de «pordiosero». Esta concepción aparece clarísima en Luis Vives cuando dice, por ejemplo, que «no nos atribuyamos gloria ninguna, pues no damos de bienes nuestros, sino que devolvemos a Dios lo que es Dios. Y mucho mejor será aún que le demos gracias porque nos fue permitido usar de ellos, y nos persuadamos que fue una bondad singular suya, puesto que nos dio ocasión de granjear merced tan soberana. Ni echemos a perder la buena obra hecha, dando con ella en el rostro, ni alardeando de ella con arrogancia jactanciosa, ni recordándola con estúpida inoportunidad, ni poniéndonos por ella tufos ni copetes. En conclusión: ninguna cosa queremos que sea dada por los ojos de los hombres, sino para los de Dios»¹.

Un aspecto muy interesante de esta concepción es que la pobreza no se considera sólo la falta de dinero o de bienes naturales, sino cualquier falta de algo necesario para la salud o la vida del individuo; de aquí que los tratadistas hablen muchas veces, más que del «pobre», del hombre en estado de necesidad. Luis Vives lo define en estos términos: «todo el que es menesteroso de ayuda ajena es pobre y ha menester misericordia, que en griego equivale a limosna, la cual no consiste exclusivamente en la sola distribución de dinero, como piensa el vulgo, sino en toda obra con que se alivia la insuficiencia humana»². En otro lugar es aún más explícito sobre este tipo de ayuda: «Así como —dice— no debe el socorro limitarse al solo mantenimiento, puesto que todo el hombre necesita el auxilio adecuado, así también no en el dinero solo debe el beneficio concretarse. También hay que hacer bien con lo que es patrimonio del alma: deseos, consejo,

¹ *De moritione pauperum*, I parte, cap. XI.

² *Ibid.*, I parte, cap. II.

prudencia, preceptos para la vida; y con lo que es privativo del cuerpo, a saber: presencia corporal, fuerzas, trabajo y asistencia, y, por fin, con las cosas externas, a saber: dignidad, autoridad, influencia, amistades, dinero, y bajo esta denominación comprendo todo lo que se granjea con el dinero»¹.

En realidad, esta concepción que hemos expuesto por boca de Luis Vives, no es pensamiento propio del filósofo valenciano, sino *doctrina communis* en la época, que se repite en todos los tratadistas. A título de ejemplo, citeamos la *Deliberación en la causa de los pobres* (1545), de fray DOMINGO DE SOTO, otro gran espíritu del siglo, donde nos hace ver también la profunda imbricación de la limosna en la economía no ya de la sociedad humana, sino del Universo todo, como instrumento divino esencial para el establecimiento de la justicia en el mundo. Solamente citaremos aquí un párrafo, si bien tan claro y sugestivo, que por sí solo viene a constituir una quintaesencia de la concepción que acabamos de exponer. He aquí este jugoso párrafo: «Estas limosnas que los ricos hacen a los pobres no las hacen tan de sus haciendas ni son tan poco debidas a los pobres como piensan. Han de entender las gentes, como agora comenzábamos a decir, que Dios... no dejara entre tantos ricos tan desamparados tantos pobres ni permitiera que las haciendas estuviesen tan mal distribuidas, sino que las confió a los ricos para mantenimiento de los pobres. E hizolo así Su Magestad para trabarnos más en caridad y darnos a entender que todos éramos de un dueño y, por ende, nos hablamos de haber como miembros de un cuerpo, entre los cuales hay tan extrema amistad, que nunca el uno tiene menester del otro que luego el otro no le socorra. Como también en la composición y orden del Universo mundo hay tanta unión entre los Cielos y Tierra y las otras partes del mundo, que de allí toman los teólogos principal argumento que uno solo es el mismo Dios que lo hizo todo (cap. VIII).»

Ahora bien, todo lo expuesto hasta ahora era doctrina medieval, si bien actualizada y renovada en diversos puntos; lo verdaderamente nuevo y grave era el problema social planteado por el crecimiento de las ciudades, y el consiguiente y perturbador aumento de la mendicidad —muchas veces de la falsa mendicidad—, con sus correspondientes secuelas. El problema fue visto por Vives, como por todos los hombres de su tiempo, y en realidad, el origen de su libro *Del socorro de los pobres* no surge sino como un estímulo ante el problema y su intento de solución. He aquí como lo describe en una de las páginas de dicho libro: «Es cosa fea y vergonzosa —dice— para nosotros los cristianos, para quien no existe más imperioso mandato que el de la caridad, y no sé si decir el único, topar en nuestras ciudades, a cada paso, con menesterosos y mendigos. Adondequiera vuelvas los ojos se

¹ *De subventione pauperum*, I parte, cap. III.

te entran por ellos penurias, estrecheces y pordioseros que te obligan a alargar la mano porque llenes la suya. Porque así como se renuevan en la ciudad todas las cosas que por el tiempo o por las contingencias se mudan o fenecen: muros, fosas, parapetos, ramblas, instituciones, costumbres, y aun las leyes mismas, fuera igualmente razonable renovar aquella primitiva distribución del dinero que, por varias maneras, con el andar de los días, recibió quebranto. Varones muy graves y otras personas interesadas en el bien de la ciudad excogitaron algunas medidas saludables: reducción de gabelas; entrega de campos comunales a los pobres para que los cultivasen; distribución pública de algún dinero sobrante, cosa que hemos visto en nuestros días. Pero para ello se necesitan oportunidades como muy pocas se presentan en nuestro tiempo; por ello es preciso recurrir a remedios más prácticos y duraderos¹. En realidad, toda la segunda parte del *De subventione pauperum* es una serie de reglas y consejos útiles para solucionar este grave problema de la mendicidad, que se había hecho pavoroso durante decimosexta centuria; Vives propone la recogida y filiación de los pobres, modo en que se ha de procurar su mantenimiento, especial atención al cuidado y educación de los niños, establecimiento de censores públicos, forma de allegar fondos para el socorro de los necesitados, etc. Ahora bien, Vives se dirige aquí a los burgomaestres y al Senado de Brujas, donde vivía («tengo tanta afición a esta ciudad —decía— como a mi nativa Valencia, y no la nombro con otro nombre que el de *patria*, porque catorce años he que habito en ella»), y sus propuestas no son de tanto interés para nosotros como las que hacen aquellos tratadistas que se refieren a España.

En nuestro país la situación era exactamente igual, y la preocupación por el tema se repite continuamente en los tratadistas, hasta el punto de llegar a reflejarse en la política de la época mediante una serie de disposiciones oficiales entre los que ocupan lugar especial las instrucciones de Madrid (1540) y la pragmática de Medina del Campo (1544). Domingo de Soto resume el sentido de estas disposiciones en seis puntos: 1.º Que nadie pida por Dios sin que se examine previamente si es pobre; 2.º Que, aun siendo pobre, nadie pida fuera de su jurisdicción; 3.º Que, incluso dentro de su jurisdicción, se les prohíba pedir si no tienen cédula del cura o del diputado; 4.º Que antes de concederles la cédula se les exija que se confiesen; 5.º Que los peregrinos que van a Santiago no puedan pedir a más de cuatro leguas del camino; 6.º Que se procure alimentar a los pobres en hospitales u hospicios, sin que hayan de salir a mendigar por las calles².

A través del análisis de estas ordenanzas se percibe ya la división que va a caracterizar toda la literatura del Quinientos en torno al tema

¹ *De subventionem pauperum*, II parte, cap. I.

² Domingo de Soto, *Deliberación en la causa de los pobres* (y réplica de fray Juan de Rablès), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965, pág. 18.

del pauperismo. Me refiero a la distinción entre pobres fingidos y pobres verdaderos, fin de todas esas disposiciones, las cuales suponían, a su vez, que la pobreza se iba despojando de aureola evangélica para convertirse en una lacra social. Nadie pretendía la desaparición absoluta de la pobreza —cosa, por lo demás, imposible al estar aquélla dentro del orden natural establecido por Dios—, sino simplemente controlarla, evitando el nomadismo. Las tensiones sociales provocadas por el naciente precapitalismo hacían necesario introducir paliativos que aminorasen el problema, y ello sólo podía conseguirse mediante la citada distinción. Por otro lado, la política con respecto a los pobres fingidos fue obligarlos al trabajo por todos los medios, con lo que se satisfacía la imperiosa necesidad de mano de obra requerida por el incipiente desarrollo económico. En este contexto socioeconómico se plantea la polémica entre Soto y Medina, donde el primero representa la defensa del *statu quo* medieval, mientras el segundo se hace cargo de los valores de una emergente burguesía. Domingo de Soto, en su *Deliberación en la causa de los pobres* (1545), se niega a apoyar los nuevos planteamientos y aceptar las novedades que tratan de reducir el número de pobres; desde su óptica de una absolutización de la caridad era «más dañoso al estado de los ricos desterrar los vagabundos que permitirlos». Esta actitud conservadora e inmovilista halló su réplica en el escrito del benedictino JUAN DE ROBLES —quien también se conoce como fray Juan de Medina— que lleva por título *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* (1545), donde se propugnaba una administración racional de las limosnas destinadas a los necesitados. Michel Cavillac, que ha estudiado el tema a fondo y con agudeza, escribe: «En lo esencial, el benedictino aduce en contra de la mendicidad generalizada los argumentos ya esgrimidos por Luis Vives en favor de una discriminación entre pobres falsos y legítimos. La concepción reverencial de la pobreza se desacreditaba a sí misma, por cuanto ocasionaba que muchos holgazanes viciosos, con nombre y traje de pobres, por no trabajar y andarse vagabundos, comenzasen a tomar por oficio el mendigar». Estos no sólo robaban las limosnas «que se habían de emplear en los pobres verdaderos», sino que hacían sospechosos «a los que tenían legítima causa de pedir y mendigar». Amparándose en la enseñanza paulina según la cual «quien no quiere trabajar no coma», abogaba, pues, el moralista por la política secularizada de la asistencia, que empezaba entonces a llevarse a la práctica»¹². Esta línea es ya un comienzo de superación de la actividad medieval, según la cual se trataba de afrontar el problema social mediante iniciativas voluntarias de amor y generosidad. El cambio de mentalidad es evidente, y está estrecha-

¹² Michel Cavillac, «La problemática de los pobres en el siglo XVI», en su edición de Cristóbal Pérez de Herceira, *Amparo de pobres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, páginas CII-CIII.

mente conectado con la importancia que el Estado moderno va adquiriendo y que lo lleva a responsabilizarse directamente ante las cuestiones sociales. Cuando el padre Mariana diga que el Estado debe obligar al rico a distribuir las tierras que le sobran, el cambio se habrá operado totalmente, y lo que fue una cuestión moral y religiosa al arbitrio de la conciencia individual se habrá convertido en una cuestión política en que la responsabilidad cae directamente sobre la acción del Estado. Naturalmente, antes de que se reproduzca ese cambio habrán de darse previamente muchos pasos menores.

De momento, el triunfo de las nuevas ideas no está claro. En 1564 aparece un libro del agustino LORENZO DE VILLAVICENCIO, *De oeconomia Sacra circa pauperum curam*, que es una violenta impugnación de las tesis secularizadoras de la caridad, lanzadas por Luis Vives en el *De subrentione pauperum*. Pero, bien porque el ambiente no era propicio al triunfo de las nuevas ideas, o por lo que fuese, el caso es que el problema del pauperismo se había acentuado en el último tercio del siglo. Así, surgen las ideas reformadoras del catalán MIGUEL GIGINTA, que escribe varias obras sobre el tema: *Tratado del remedio de pobres* (Coimbra, 1579), *Exhortación a la compasión de los pobres* (Barcelona, 1583), *Cadena de oro* (Perpiñán, 1584) y *Atalaya de la Caridad* (Zaragoza, 1587). El razonamiento seguía la línea vivista que hemos visto antes: «Si los pobres mendigan, es porque no tienen otro modo de asegurar su subsistencia; proporcionándoles lo necesario en establecimientos idóneos, no pedirán limosna en adelante más que los fingidos y vagabundos»¹¹. Incluso propone que en cada ciudad importante del Reino se fundase una Casa de Misericordia, en donde se albergarla y daría de comer a los necesitados, adelantándose así a planteamientos que sólo en el siglo XVIII tendrán plena expresión en obras como la de Pedro Joaquín de Murcia, titulada *Discurso político sobre la importancia y necesidad de los hospicios, casas de expósitos y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España* (Madrid, 1798).

El tema de los expósitos iba a preocupar también a CRISTÓBAL PÉREZ DE HERRERA (Salamanca, 1556-Madrid, 1620), autor de los *Discursos del amparo de los legítimos pobres, y reducción de los fingidos* (Madrid, 1598), síntesis de una problemática que se inició a comienzos de siglo con el libro de Vives. La preocupación por la infancia abandonada y el consiguiente aumento de niños pordioseros —verdaderamente alarmante en las postrimerías del XVI— le lleva al proyecto de establecer «seminarios» en las ciudades universitarias, al objeto de que estudien matemáticas más que latín —dice—, pues su interés se hallaba en sacar arquitectos, ingenieros y artilleros, más que clérigos o letrados. Un detalle curioso es que propone que la enseñanza se

¹¹ Michel Cavillac, «La problemática de los pobres en el siglo XVI», páginas CXXII-CXXIII.

imparta en castellano, mejor que en latín, lo que emparenta su ideario con la corriente erasmiana de dignificación del lenguaje vulgar. En realidad, todo su afán es conciliar el erasmismo vivista con las directrices del Concilio de Trento, y en esta perspectiva hay que situar su gesto de poner los *Discursos* bajo el signo de «la verdadera razón de Estado» (es decir, la antimaquiavélica propuesta por Botero y Rivadeneyra); lo que pretendía era conciliar la tradición erasmiana con las tesis «franciscanas» de Domingo de Soto.

En repetidas ocasiones se ha dicho que estas actitudes sociales llevaban implícita una irreversible tendencia socialista. Así parece desprenderse de algunas de las opiniones que hemos expuesto anteriormente. Recordemos que Domingo de Soto decía que todos somos obligados «so pena de pecado mortal, a hacer limosnas» (cap. VIII), y esto no sólo cuando nos encontramos ante casos de extrema necesidad, sino a partir del momento en que tenemos algo más de lo absolutamente necesario para nuestra subsistencia; recordemos también que Luis Vives llama ladrón a todo aquel que no reparte entre los pobres lo que le queda después de cubiertas las necesidades más elementales de la naturaleza. Y es este tipo de actitudes, habitual entre los doctores y teólogos de la época, lo que lleva a Brennan a afirmar que «el derecho a la propiedad privada cesa cuando hay alguien que carece de lo necesario»¹². Hay que tener cuidado con este tipo de generalizaciones, pues la verdad es que nadie defendía entonces como principio la negación de la propiedad privada, sino sólo como mal menor y en determinados y contados casos. El mismo Luis Vives, que tan duro se muestra con los ricos que no reparten sus riquezas en *De subventione pauperum*, se manifiesta aún mucho más violento en su carta contra los anabaptistas, que defendían «la comunidad de bienes» como principio doctrinal; el amor y la caridad que nos llevan a repartirlo todo con nuestros hermanos, no pueden, según Vives, imponerse por la fuerza, pues entonces perderían su sentido, que no puede ser otro que el de una donación voluntaria por amor a Dios, «La limosna —decía Bartolomé de Albornoz— es contrato de donación entre el hombre, que es el donador, y Dios, el donatario, en cuyo nombre lo cobra el pobre, a quien se da»¹³.

Aunque no propiamente un defensor del socialismo, como a veces se le ha llamado, nadie quizá más cerca de una mentalidad socialista que el famoso fraile trinitario, ALONSO DE CASTRILLO, autor del *Tratado de República* (Burgos, 1521), cuyo texto merece que nos detengamos en él algo más despacio.

El libro, que añade a su título la frase «con otras historias y antigüedades», consta de 29 capítulos, en los que al filo de numerosas

¹² «Tendencias socialistas en España en el siglo XVII», en Gerald Brennan, *El laberinto español*, París, 1962, pág. 253.

¹³ Bartolomé de Albornoz, «De la limosna», en *Obras escogidas de filósofos*, B. A. E., volumen LXY, pág. 231.

cites de autoridades clásicas y bíblicas se van hilvanando una serie de reflexiones en torno al tema central de la república. Se dedica la obra a fray Diego de Gayangos, y lleva la coletilla al final del título de «nuevamente compuesta por el R. P. fray Alonso de Castrillo», lo que hace sospechar en una edición anterior, sin que hasta ahora nada se haya podido comprobar al respecto.

El libro se propone comenzar por una definición de la república, pero como ésta se compone de casas y ciudades, dedica sus dos primeros capítulos a determinar respectivamente qué sean la casa y la ciudad. Posteriormente dedica otros capítulos al análisis del ciudadano y hace una exposición de la república perfecta tomando como modelo la vida de las abejas, en cuya convivencia predominan las virtudes de prudencia, armonía, constancia y obediencia, que Castrillo va examinando una por una. La preocupación por la concordia y convivencia de los pueblos le lleva a considerar que la política —que se ocupa de la gobernación de los pueblos— es la más excelente de todas las ciencias. La obra está llena de tópicos sobre el tema, como cuando distingue tres formas de gobierno: de uno solo (monarquía); de pocos y principales (oligarquía); de todo el pueblo (democracia), o de los tres estamentos o clases de ciudadanos: caballeros, mercaderes y oficiales.

Sin embargo, esparcidos por todo el libro hay una serie de opiniones interesantes y originales, que son las que le han dado justa fama. Cuando habla, por ejemplo, de la obediencia (cap. VI), dice que la Naturaleza a todos nos ha criado iguales y libres y que, por lo tanto, la obediencia es algo que va contra naturaleza y que, si se introdujo en el mundo, más fue por la violencia que por natural justicia; así, el primer hombre que se hizo obedecer de otros como rey había usurpado este título por la fuerza.

Ahora bien, es precisamente esta consideración de la igualdad y libertad de todos los hombres la que le llevará a esa actitud tan próxima al socialismo, que muchas veces parece identificarse plenamente con él. He aquí textualmente sus palabras: «como la Naturaleza a todos nos crió libres, así la Natura a todos nos hizo iguales en la posesión del mundo»¹⁴, o en otro lugar: «por natura todas las cosas son comunes y ningunas particulares»¹⁵. Y de aquí saca la conclusión de que, si hoy nos encontramos con cosas de propiedad privada, ello se debe a «alguna muy vieja ocupación», en las que algunos se entraron antiguamente en las posesiones vacías, y desde entonces «comenzó a ser de uno lo que antes por natura fuera de muchos». A continuación explica cómo este hecho fue el origen de la codicia humana, pues así —dice— «corrompióse el concierto de las gentes, y las largas edades han

¹⁴ F. Alonso de Castrillo, *Tractado de República*, Madrid, 1958, edición del Instituto de Estudios Políticos, pág. 44.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 223.

engendrado tan diversos y abominables linajes de codicias, que ya parece nuestro mundo estar más cerca de perderse por codicia que por fuego del postrero juicio» (cap. VI).

Las consecuencias finales de esta actitud las saca en los tres capítulos últimos, en los que trata de la riqueza (caps. XXVII y XXVIII) y de la justicia (cap. XXIX). Las frases contra las riquezas y contra los ricos implican una condena radical, sin paliativos ni atenuantes. Así, dice: «todo rico es injusto o heredero de injusto»¹⁶ o «si el rico fuese justo no sería rico»¹⁷; por eso, cuando se trata de elegir Gobierno para la República, hay que fijarse más en las virtudes que en las riquezas. Al hablar de las riquezas emplea también el mismo tono de reprobación y de condena; así, dice que «la riqueza es mala porque nunca hizo a ninguno bueno, mas antes de su condición engendra los hombres malos»¹⁸; en otro lugar: «las riquezas no tienen más que sólo el nombre de buenas»¹⁹; e incluso, más adelante: «las riquezas no aprovechan de otra cosa salvo de emponzoñar los corazones con las yerbas de su codicia»²⁰. En suma, sólo en la pobreza están el contento y la virtud, pues el rico vive siempre atormentado, ya sea por la codicia de lo que no tiene, ya por el temor de perder lo que tiene.

Este alegato contra la riqueza termina en el último capítulo con una verdadera exaltación de la justicia, en función de la cual parece hacerse aquél, ya que no se trata del rechazo de la riqueza por la riqueza misma, sino en cuanto que ésta es un atentado contra la naturaleza igual y libre de todos los hombres. La igualdad es el estado de naturaleza propio del hombre, y en éste deben procurar restaurarle las leyes y los gobernantes; por eso dice que «cuando a los príncipes les pluguiere castigar deben ser semejantes a las mismas leyes, las cuales no por ira, mas por igualdad se rigen»²¹.

Cuando pasa al terreno de las normas prácticas, se atiene a los preceptos platónicos, aconsejando a los reyes o a los gobernantes a que pongan antes el interés de la república que el provecho personal y que tengan buen cuidado de atender al bien de toda la república en general, no vayan a favorecer una parte descuidando las otras. Se completan estos consejos acudiendo a la piedad, que debe ser en los reyes contrapeso de la justicia, ya que «es más loude la piedad en los reyes, porque la justicia de por sí cruel es, y así, en todos los príncipes que hallamos piedad y justicia la misma Natura nos hace fuerza para que los amemos»²².

¹⁶ F. Alonso de Castrillo, *Tractado de República*, pág. 20.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 212.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 207.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 208.

²⁰ *Ibid.*, pág. 209.

²¹ *Ibid.*, pág. 235.

²² *Ibid.*, pág. 232.

Ahora bien, si en el gobierno personal de príncipes y reyes la piedad y la prudencia deben jugar un papel complementario, en el terreno de los principios es evidente que la justicia tiene una primacía absoluta que no le es disputada por ninguna otra virtud. Y ello porque la justicia es el instrumento político inevitable para el restablecimiento de la igualdad y libertad entre los hombres, que es su estado natural, anterior al desorden introducido por los hombres y sus pasiones en el reparto del mundo. La justicia es, por ello, lo único que justifica a los reyes y a las repúblicas, y si aquélla desapareciera, el fundamento de la obediencia a los superiores y el de la convivencia entre los ciudadanos habrían desaparecido totalmente. «Quitada la justicia —dice—, qué otra cosa son los reinos sino grandes hurtos, y los robos, sino unos pequeños reinos», y dos líneas después asegura que «sin la justicia ningún señorío es tan grande que no sea latrocinio»¹¹.

Es evidente, tras lo expuesto, que las tendencias colectivistas de los teólogos y humanistas cristianos se han llevado a un extremo que no podía ser superado en su tiempo. Alonso de Castriello no sólo defiende la igualdad entre todos los hombres y la posesión común de todas las cosas, sino que da un fundamento natural y secularizado a dicha igualdad y dicho colectivismo. Así, parece evidente que nos hallamos ante una formulación muy primaria de un socialismo negador de la propiedad privada, que tendrá importantes desarrollos posteriores en el pensamiento español del XVII, del XIX y del XX.

BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz, Bartolomé de: «De la limosna», en *Obras escogidas de filósofos*, B. A. E., volumen LXV, Madrid, 1933.
- Alonso, Dámaso: «La injusticia social en la literatura española», en *Hora de España* (antología). Ed. Turner, Madrid, 1975.
- Bataillon, M.: «J. L. Vives, réformateur de la bienfaisance», en *Mélanges A. Renautet. Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, XIV, 1952.
- Brenan, Gerald: «Tendencias socialistas en España», en *El laberinto español*, París, 1962.
- Castriello, Alonso de: *Tratado de República*, edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958.
- Cavillat, Michel: «La problemática de los pobres en el siglo XVI», en su edición de Cristóbal Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- Erasmo, D.: *El Enquiriación o Manual del caballero cristiano*, C. S. I. C., Madrid, 1971.
- Jiménez Salas, M.: *Historia de la asistencia social en España*, C. S. I. C., Madrid, 1958.
- Maravall, J. L.: «Las manifestaciones primeras de aspiraciones de justicia social. El problema secularizado de eliminación de la pobreza», en *Estado moderno y mentalidad social (siglo XV a XVII)*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1972, vol. II, páginas 238-247.
- Soto, Domingo de: *Deliberación en la causa de los pobres (y réplica de fray Juan de Robles)*, edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1965.
- Vives, Luis: *Obras sociales y políticas*, Madrid, 1960.

¹¹ F. Alonso de Castriello, *Tratado de República*, pág. 227.

VIII

EL NEOPLATONISMO

La corriente neoplatónica no estuvo del todo ausente durante la época medieval: un hilillo subterráneo, que tiene su origen en Plotino y Proclo, va corriendo a través de San Agustín, Boecio, Escoto Eriúgena, las Escuelas de Chartres y San Víctor. Esta corriente se juntará después con otras: la de los filósofos musulmanes y judíos, por un lado; y la de los místicos germanos o flamencos, por otro, poniendo así las bases de lo que será la filosofía neoplatónica del Renacimiento. Este neoplatonismo renacentista es un verdadero sincretismo, donde se mezclan toda clase de influencias; a las anteriores habrá que añadir teorías de la época sobre medicina, astrología, la Cábala y otros elementos teosóficos. El auténtico núcleo de esta corriente hay que situarlo en Italia, en torno a la Academia florentina, pero —a veces relacionada con ella, a veces de modo independiente— hay que situar a una serie de pensadores peninsulares, entre los que ocupan lugar destacado Ramón Sibiuda, Fernando de Córdoba, León Hebreo, Miguel Servet, Sebastián Fox Morcillo y fray Luis de León, dejando a un lado las numerosas influencias platónicas en gran parte de la corriente mística española. Aquí vamos a estudiar sólo a tres de los pensadores antes mencionados, pues los demás creo que tienen cabida más apropiada en otros apartados.

Aunque FERNANDO DE CORDOBA (debió de nacer en Córdoba entre 1421 y 1426) pertenece cronológicamente al Prerrenacimiento, hemos decidido incluirlo aquí por ser un antecedente clarísimo del neoplatonismo italianizante de un León Hebreo. Los datos biográficos de la primera época son escasísimos, pero todos nos hablan de un ser extraordinariamente dotado, que provocaba la admiración atónita de sus contemporáneos. Se nos dice, por ejemplo, que a los veinte años hablaba y escribía latín, griego, hebreo, caldeo y árabe; que poseía el magisterio en Artes y en Medicina y que era doctor en Derecho y en

Teología. Probablemente estudió en la Universidad de Salamanca, y sirvió desde muy joven a las órdenes de Juan II de Castilla. Sin duda fue este rey quien le encargó una embajada en 1443 para su primo Alfonso V el Magnánimo, entonces en Nápoles, origen de su primer viaje a Italia, donde frecuentó universidades y tuvo asiduo trato con los más ilustres humanistas de la época; por mediación de Lorenzo Valla obtuvo el cargo de confesor en la Corte, con una asignación de cincuenta ducados mensuales. En 1445 emprendió un viaje a Francia; estuvo en París, Gante, Colonia y otras ciudades alemanas, despertando siempre la admiración de sus oyentes e interlocutores. Ya de regreso en Italia pasó por Génova «donde dejó estupear a cinco mil oyentes discutiendo veintiocho cuestiones que le fueron propuestas por los doctores de la ciudad; siguió un banquete en el que tuvo constantemente pendientes a los comensales sobre temas de erudición clásica y medieval»¹.

Al regresar a Italia, de nuevo empiezan a faltar noticias del que había sido prodigio y admiración de todo el mundo, quedando en un silencio tan sorprendente como el anterior bullicio. En realidad, las noticias de esta etapa de su vida casi se reducen al hecho de que el cardenal Bessarion le tuvo bajo su protección, nombrándole miembro de la Academia Platónica de Florencia y encargándole varios trabajos de filosofía. Entre éstos no cabe duda que lo fueron: *De laudibus Platonis*, obra en que se recogen testimonios de autores sagrados sobre el valor de la doctrina platónica, dividida en 48 *veritates*, demostrada cada una de ellas con argumentos sacados de autores profanos y sagrados; y *De duabus Philosophis, et praestantia Platonis supra Aristotelem*, en la que se cotejaban las doctrinas platónicas y aristotélicas. Murió en Roma entre 1485 y 1487.

La obra suya sin duda más importante es *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*, que trata de construir una ciencia universal totalmente nueva según el autor, aunque con ligeros antecedentes de Alfarabí y Ramon Llull. Se trata de una ciencia universal referida al contenido del saber y, por lo tanto, superadora de la lógica tradicional, que es meramente formal. El argumento base de esta postura es que, así como en la Naturaleza los individuos participan de la especie, de la misma forma las ciencias particulares son ramas de la ciencia universal; el objetivo de ésta no es otro, pues, que lograr el «artificio para indagar y hallar cuanto hay por saber en todas y cada una de las disciplinas humanas».

El hilo de unión entre ontología y lógica se realiza a partir de un presupuesto: expresar mediante proposiciones afirmativas las «convenciones» o coincidencias entre los seres, y mediante proposiciones

¹ T. y J. Carrera Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1943, página 644.

negativas, las «diferencias». Una vez sentado lo anterior se establece apriorísticamente el número de las conveniencias y discrepancias posibles, para cualquier sujeto dado. El punto de partida es la idea de «ser», cuyos predicados posibles —sean «conveniencias» o «diferencias»— sólo pueden ser de tres clases: o superan al ser, o le son iguales, o le son inferiores. Una postura como la de Fernando de Córdoba es lógico que se centre sobre las primeras, que en definitiva se identifican con las perfecciones absolutas del ser, enumerando cuatro «modos» y «seis grados» de la perfección absoluta. Los cuatro modos son: 1) espiritualidad; 2) entendimiento y voluntad; 3) ciencia y sabiduría; y 4) entender y querer. Estos modos se corresponden con las realidades inherentes a la sustancia intelectual: esencia, potencia, hábito y acto. Los seis grados de la perfección absoluta son: 1) el ente; 2) lo absoluto y el acto; 3) la sustancialidad y la existencia por sí; 4) la espiritualidad; 5) el no hallarse bajo la razón de sustancia por ser especie singular; y 6) el constituir un caso único. Entre los predicados iguales al ser están sus pasiones y modos, y entre los inferiores, las categorías y los que se refieren a una naturaleza limitada.

El «artificio» así establecido está pidiendo a gritos un «arte combinatoria» con la que se nos indique la manera de juntar o separar dichos predicados con su correspondiente sujeto. El problema lleva a la cuestión de la invención del término medio, mediante cuya aplicación se averiguan las conveniencias o discrepancias entre los varios antecedentes y consiguientes, comparándolos entre sí. Es cuestión extremadamente complicada y que desarrolla minuciosamente.

En la tercera parte señala el procedimiento para plantear todas las cuestiones posibles acerca de cualquier asunto; esta parte es muy interesante, pero en ella es poco lo que tiene de original, pues sigue el procedimiento de Alfarrabí y de Llull, que habían enumerado hasta diez posibilidades: si es, qué es, de qué es, por qué, cuánto, cuál, cuándo, dónde, cómo, con qué; hay que combinar y ensayar en cada caso los términos trascendentes, iguales o inferiores al ser, con lo que quedarán cubiertas todas las posibilidades y podremos encontrar la solución en cada caso concreto.

Este arte combinatoria, para acercarse a *omnis natura scibilis*, se basa en una concepción metafísica fuertemente teñida de idealismo platónico, según el cual el orden de nuestros conceptos se corresponde plenamente con el orden de las determinaciones ontológicas. Por dicho platonismo tiene cabida en este epígrafe, si bien, según dice Carreza Artau «su platonismo es mera pátina superficial»¹. Es indudable que en él alientan ya otras preocupaciones y que, si grande es en él la influencia de Platón, más grande aún es la de Ramon Llull, a pesar de sus ataques al comienzo de la obra. Bonilla San Martín, que

¹ T. y J. Carreza Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, pág. 649.

tan detenida atención ha prestado a Fernando de Córdoba, dice del libro que hemos considerado más por extenso: «Leyendo dicho tratado sin entusiasmos ni prejuicios, si bien se adquiere la convicción de que Fernando debió ser persona de no vulgar talento y dialéctico de extraordinaria agudeza, persuádese uno asimismo de que su obra es un *arte de palabras*, y de que su cacareado *Artificio* es una invención más aparente que sólida y fructífera»¹.

El representante más destacado del neoplatonismo peninsular —y en este caso no propiamente español, pues nació en Lisboa— es sin duda LEÓN HEBREO (1460/5-1535), que pertenece indistintamente a Portugal, a España y a Italia. Su nombre era Judá León ben Isaac Abravanel, judío español, consejero de Alfonso V de Portugal y hombre culto dedicado a la exégesis de diversos libros judíos y cristianos; en 1483 pasó a Castilla, pues en Portugal se le perseguía por haber participado en una conjura contra el rey don Juan II. En España fue proveedor de los Reyes Católicos, y parece que tomó parte en el aprovisionamiento del ejército que conquistó Granada; sin embargo, fue breve su estancia en la corte de Castilla, pues el decreto de expulsión de los judíos en 1492 le cogió de lleno. En Italia, estuvo primero en Nápoles, hasta la ocupación de la ciudad por los franceses. Entre tanto, León Hebreo ya era un hombre que había hecho estudios de medicina; se sabe que estuvo en Génova, luego en Venecia; volvió después a Nápoles, donde fue médico del Gran Capitán. Apenas se sabe más de su vida, sino que en 1535 ya había muerto, probablemente en Ferrara o en Venecia. Se ha discutido si León Hebreo se llegó a convertir al cristianismo; parece que no, y en cualquier caso no lo era en el momento de escribir su obra, lo que nos parece capital cuando se trata de exponer su filosofía.

Los *Dialoghi d'amore* fueron probablemente escritos en Génova hacia 1502 (el tercer diálogo, al menos, está fechado en ese año, al que corresponde el 5.262 del cómputo hebreo), si bien no se nos ha conservado la primera edición; tenemos ediciones de Roma (1535) y Venecia (1541, 1545); posteriormente se hicieron numerosas ediciones durante todo el siglo XVI. El libro fue también muy traducido a varios idiomas; en España la traducción del Inca Garcilaso de la Vega (1590) ha llegado a adquirir el valor de un clásico, si bien estuvo mucho tiempo prohibida por la Inquisición, «sin duda por algunos rasgos de cabalismo y teosofía», al decir de Menéndez Pelayo², que no existían en las anteriores traducciones³. Aunque algo exagerado el juicio de

¹ A. Bonilla y San Martín, *Fernando de Córdoba (¿1425? - ¿1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España*, Madrid, 1911, pág. 122.

² *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. II, cap. VI, pág. 17, nota.

³ En realidad la traducción de Garcilaso es la tercera en castellano; anteriores a la misma fueron la del judío Guedelía Ya hya (Venecia, 1568) y la de Micer Carlos Montesa (Zaragoza, 1584).

Menéndez Pelayo, que llegó a calificar los *Diálogos* como «el monumento más notable de la filosofía platónica en el siglo XVI, y aun lo más bello que esa filosofía produjo desde Plotino acá»¹, la obra es de una gran belleza, efectivamente superior a muchas de las más reputadas, pues la capacidad literaria y de síntesis de León Abravanel no es frecuente. En otro lugar dice Menéndez Pelayo que «por mil razones oscurece y borra el célebre diálogo de Marsilio de Ficino sobre el amor»², y Munk afirma de la obra del judío ibérico que «est peut-être l'expression la plus parfaite de cette philosophie italienne qui cherche à reconcilier Platon avec Aristote, o avec le péripatétisme arabe, sous les auspices de la Kabbale et du neoplatonisme»³. León Hebreo debe situarse en el neoplatonismo italianizante, y su lugar se halla en este movimiento al lado de Marsilio Ficino y Pico della Mirándola, es decir, junto a los más grandes; sus fuentes fundamentales son Platón (sobre todo, el *Banquete* y el *Tímeo*), Aristóteles, la *Cábala*, el *Foro vitae*, de Ibn Gabirol, y la *Guía de perplejos*, de Maimónides. Junto a estas fuentes, la Biblia es constantemente utilizada por León a fin de llegar a un sistema metafísico total donde todo se funda en unidad, y al que el autor llama *Philographia*. Aquí trataremos de resumir su pensamiento.

Los *Diálogos* son tres: el primero trata de la naturaleza o esencia del amor y el deseo; el segundo, de la universalidad del amor en el mundo físico; y el tercero, de la causa y el origen del amor. Los interlocutores son dos: Filón (el amante), que explica la doctrina, y Sofía (la amada), que representa el deseo de saber y recibe las explicaciones. En nuestra exposición trataremos de señalar las ideas fundamentales de esta filosofía, sin deslindar lo que corresponde a cada diálogo, pues la trabazón de ideas es tan perfecta, que lo haría muy difícil.

La característica fundamental de este sistema metafísico es el constituir una doctrina universal del amor, donde éste lo llena todo absolutamente. Aunque parte de una definición del amor ya muy general en sí misma: «amor es afecto voluntario de gozar con unión de la cosa estimada por buena»⁴, más tarde irá extendiendo esta definición hasta hacerla abarcadora de todo el Universo. Previamente había ya facilitado esta generalización estableciendo la convertibilidad entre ser, verdad y bondad, pues son requisitos que se implican mutuamente. Desde luego, antes de ser amada una cosa debe ser conside-

¹ *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. II, pág. 42.

² *Ibid.*, pág. 9.

³ Salomón Munk, «Notice sur Léon Hébreu», apéndice IV de *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1839, pág. 527.

⁴ Las citas las baremos aquí por la traducción del Inca Garcilaso de la Vega, *Diálogos de amor*, Colección Austral, Buenos Aires, 1947, a continuación el diálogo en romanos, y luego, la página en arábigos. En este caso, I, 22.

rada buena. «Y antes que sea juzgada por buena —dice—, es necesario que sea conocida por verdadera; y como realmente se halla antes del conocimiento, es necesario el ser real, porque la cosa primero es en el ser, y después se imprime en el entendimiento, y después se juzga por buena, y últimamente se ama y se desea» (I, 19). Así el ser verdadero y el bueno se convierten en uno, que es el ser en sí mismo, el cual se llama verdadero cuando se imprime en el entendimiento, y bueno, cuando del entendimiento y de la voluntad nacen el amor y el deseo.

Ahora bien, el ser nos remite a su origen, que es Dios, el cual por amor crea las cosas y los seres, si bien éstos, al alejarse de la Divinidad hasta llegar a su última manifestación —la materia prima—, sienten nuevamente la atracción del amor hacia lo más perfecto, produciéndose un retorno a su primer principio. El Universo, es, pues, un proceso circular en el que la corriente del amor es el origen, medio y fin de todas las acciones. En palabras explícitas y precisas viene a afirmarlo: «Así como el ser del Universo consiste en la legítima producción y derecha salida de la Divinidad a ese Universo, así sus actos perfectivos consisten en la verdadera y propia tornada del Universo a esa Divinidad de la cual tuvo la salida primero. De manera que, así como ella fue su primer principio efectivo, así también ella misma sea su último fin. Que el Sumo Dios no solamente quiso ser causa eficiente del Mundo, mas también causa formal y causa final; causa eficiente en producirlo, y causa formal en conservarlo y sustentarlo en su propio ser, y causa final en reducirlo a sí mismo, como a última perfección y fin, mediante los actos perfectivos de ese Universo» (III, 323).

La solidaridad del Universo, destacada por vía amorosa, viene a declararnos la persistencia del principio de unidad cósmica mantenido en esta filosofía, muy cercana a una visión panteísta. No podemos, sin embargo, decir que exista un panteísmo explícito en esta filosofía, sino una evidente oscilación entre el monismo emanantista de origen neoplatónico y el dualismo cristiano-judío. Si, por un lado, es cierto que sostiene la idea judía de la Creación *ex nihilo* en contra de la opinión aristotélica y platónica de la eternidad del Mundo, por otro lado afirma que, aunque el Mundo tuvo principio en el tiempo, su duración será eterna, porque no tendrá fin. Además, Cielo y Tierra, forma y materia, cuerpo y alma, varón y mujer, vienen a ser principios complementarios, dentro de la gran unidad cósmica en la que «todo el Universo es un individuo, esto es, como una persona. Y cada uno de estos corporales y de aquellos espirituales, eternos y corruptibles, es miembro y parte de este gran individuo. Siendo el todo y cada una de sus partes producidos por Dios para un fin común en el todo, juntamente con un fin propio, en cada una de las partes se sigue que tanto el todo como las partes son perfectas y felices cuando recta y enteramente consiguen los oficios a que son enderezados por el sumo artífice. El fin de todo es la unidad, perfección de todo el Universo» (II, 151).

La cuestión del panteísmo o no panteísmo de León Hebreo no es tan fácil de dilucidar, como podemos ver por lo dicho, y más adelante volveremos sobre ella.

En esta cosmogonía regida por el amor hay una subalternación de los amores, que van de menor a mayor, hasta llegar al amor supremo, que tiene a Dios por objeto. Esta subalternación no es más que un fiel reflejo de la gradación de los seres en el Universo, también subalternados unos a otros en una escala que va de inferior a superior. El grado más bajo lo ocupa la materia prima, desnuda de toda forma, pero susceptible y deseosa de alcanzarlas todas, pues la materia apetece la forma *per se*. El ser de la materia prima se ordena al ser de los elementos, el de éstos a los compuestos inanimados, los cuales se ordenan a los animados de alma vegetativa, a su vez ordenados a los de alma sensitiva y racional; llegamos así al ser del hombre, «que es el último y supremo en el mundo inferior» (III, 326).

El amor rige, pues, este mundo de los seres inferiores, según una interpretación unilateral y libérrima de las fuerzas de la Naturaleza, que hace de éstas un caso particular dentro de una grandiosa visión cósmico-mística. He aquí un párrafo bien expresivo de esta interpretación; dice Filón a Sofía: «Verás también las piedras y metales engendrados de la Tierra, cuando se hallan fuera de ella, cómo la buscan con velocidad y no descansan jamás hasta que están en ella, así como buscan los hijos a las madres, que con ellas solamente se aquietan. La Tierra también con amor los engendra, los tiene y conserva, y las plantas, las hierbas y los árboles tienen tanto amor a la Tierra, madre y generatrice de ellos, que jamás sin corrupción no quieren apartarse de ella; antes, con los brazos de las raíces la abrazan con afición, como hacen los niños con los pechos de sus madres» (II, 74). Me parece que en este sentido León Hebreo identifica la Tierra con el caos y con la materia prima (II, 75), y en esta interpretación hay que entender el párrafo en que dice que «algunos llamaron a la tierra meretriz, porque no tienen único ni firme amor a ninguno; antes cuando lo tiene a uno desea dejarlo por otro; pero con este adúltero amor se adorna el mundo inferior de tanta y tan admirable variedad de cosas tan hermosamente formadas» (II, 76).

Sin embargo, el ámbito propio del amor no es el de los seres inferiores, sino el de los superiores o espirituales, cuyo ápice es Dios y a cuyo fin tienden todas las cosas, después de haber salido de Él. El alma del hombre es el vínculo entre los dos mundos, el superior espiritual y el inferior material; de aquí que ocupe lugar central en el proceso cósmico universal. A través de las almas espirituales se comunica el amor de Dios a los seres corpóreos y a través de ellas también éstos pueden acceder a Dios, y ello a causa de la peculiar condición del alma humana, que está unida al cuerpo, pero nunca compenetrada con él. La importancia del hombre, considerado como centro del Uni-

verso en esta filosofía, es una prueba más de lo que hemos llamado «giro antropológico» dentro del Renacimiento. En este sentido, el alma humana ocupa lugar privilegiado dentro de la economía cósmica, pues participa de los dos mundos —el material y el espiritual—: por participar en el primero, rige las funciones vegetativas, sensitivas e intelectivas, y gracias a ello puede comunicar el amor a la esfera de los entes corpóreos, pues «el amor, primero y más esencialmente, se halla en el mundo intelectual y de él depende el corpóreo» (II, 145); por participar en el segundo, el alma espiritual permanece distinta y separada de lo corpóreo, hasta el punto de que —por el éxtasis— puede llegar a reabsorberse plenamente en la Divinidad.

El eje de la antropología de León Hebreo lo constituye el alma intelectual, que depende directamente de la Divinidad, y que no es otra cosa que un pequeño rayo de ésta apropiado al hombre para hacerle racional, inmortal y feliz. El entendimiento humano quedó oscurecido al unirse al cuerpo, y para conocer necesita de la iluminación divina. Este alumbramiento por la luz divina de las especies y las formas que están en el entendimiento, producido con ocasión de la visión sensible, es el acto propio del conocer humano. Hay aquí evidentemente un deseo de conciliar a Platón con Aristóteles, bien explícito cuando afirma: «a este relumbrar llama Aristóteles *acto de entender*, y Platón, *recuerdo*, pero la intención de ambos es una misma en diversas maneras de decir». Para León Hebreo el entendimiento carece de esencia propia por su misma naturaleza, y precisamente por eso es capaz de conocer todas las cosas, pues se halla en potencia de ello, aunque ofuscado por la densidad de la materia en este mundo. Así ha de ser alumbrado por el entendimiento en acto, que contiene en sí todas las formas del Universo, y que no es otro que Dios mismo. Y es que el conocimiento humano no es otra cosa que la participación en el entendimiento divino, donde están todas las cosas primero y con más perfección que en cualquier entendimiento creado; de aquí que «quien puede conocerle, viéndolo en su ser, conoce en una sola visión y en un simplicísimo conocimiento todo el ser de todas las cosas del Universo juntamente, en mucha mayor perfección y puridad intelectual que las que ellas tienen en sí mismas, porque las cosas materiales tienen mucho más perfecto ser en el actual entendimiento que el que tienen en sí propias».

El ejercicio de las virtudes del alma intelectual es el acto supremo del hombre, que ha de conducirle a la felicidad. Ahora bien, la culminación de ésta, en la medida en que es posible en esta vida, sólo se logra con el «éxtasis», que León Hebreo define como «acto copulativo del íntimo y unido conocimiento divino» (I, 51). El cultivo de la ciencia y de la filosofía dispone el alma para la contemplación divina, momento en que «aquella se retira de las partes más innobles del cuerpo para refugiarse en el cerebro, desde donde —si la unión con el

objeto contemplado es muy fuerte— podría abandonar el cuerpo totalmente. «Tal que la muerte de nuestros bienaventurados, que contemplando con sumo deseo la hermosura divina, convirtiendo toda el ánima en ella, desampararon el cuerpo» (III, 163). Y recuerda que la muerte de Moisés y Aarón se produjo «por boca de Dios» o «besando la Divinidad», forma metafórica de la Biblia para significar que murieron «arrebatados de la amorosa contemplación y unión divina». En este acto de unión del hombre con Dios van estrechamente unidos el entendimiento y el amor, como se desprende lógicamente de lo dicho hasta ahora, en esta metafísica donde amor y realidad se confunden indisolublemente. Esa unión del alma con Dios en que culmina la contemplación del entendimiento se manifiesta como la máxima expresión de felicidad que nos es dable conseguir en este mundo, y es una versión del amor *intelectual* de Dios.

Ahora bien, una metafísica del amor como la que acabamos de describir no quedaría completa sin hacer referencia a la belleza, verdadero motor e inspiración del sentimiento amoroso, hasta el punto de que podamos concluir que si no hubiera belleza no habría amor. Gracias a la belleza del mundo espiritual se sienten las cosas inferiores inclinadas a amar aquél, pero es que, a su vez —y previamente—, toda la hermosura del mundo inferior procede de las *formas* espirituales superiores. La definición de la belleza que da León Hebreo no hace sino corroborar lo que decimos: «gracia formal, que deleita y mueve a amar a quien la comprende». Es claro que para el judío lisboeta la belleza esté en las «formas», y que éstas no hacen sino reflejar la suprema belleza: Dios, primera idea y causa ejemplar de donde provienen todas las demás bellezas, y de la cual participan en mayor o menor grado. Es claro que este concepto de belleza tiene un sentido puramente espiritual; de aquí que para Abravanel la belleza no sea sólo la proporción de las partes y de la relación de éstas al todo, pues entonces sólo habría belleza en los seres materiales. Se da, por el contrario, el caso de que los seres espirituales son los más hermosos, siendo así que no tienen cuerpos ni partes. La belleza está en la forma, que es reflejo de la idea arquetípica en que participa. Ahora bien, esas ideas las sitúa León en el entendimiento divino, y llega a definir las de la siguiente manera: «las ideas no son otra cosa que las noticias del Universo criado con todas sus partes, preexistentes en el entendimiento del sumo artífice» (III, 290).

La tendencia de esta filosofía es claramente platónica, como el lector puede fácilmente deducir; sin embargo, no deja nuestro filósofo de acudir a Aristóteles como fuente de autoridad, procurando armonizar en todo momento a ambos filósofos. Así, en este punto que nos ocupa insiste en que las «formas» aristotélicas son la misma realidad que las «ideas» platónicas, y que si aquél acentúa más su carácter individual y terreno, lo hace por corregir un extremo que Platón había lle-

vado demasiado lejos. En realidad, el «armonismo» de León que vemos expresarse aquí no es más que manifestación de un carácter general de su sincretismo, acentuado siempre en el caso de los dos grandes filósofos de la Antigüedad, a quienes procura poner de acuerdo en todo momento. Aunque el fondo doctrinal sea fundamentalmente neoplatónico, el influjo de Aristóteles es a veces muy fuerte, si bien se trata de un Aristóteles pasado por la filosofía árabe y judía.

Uno de los aspectos más originales de tal filosofía es su teoría de la luz, según la cual ésta constituye parte esencial del mundo sensible tanto como del intelectual, pues sin ella sería imposible todo conocimiento. «Que así como el ojo —dice—, que aunque de suyo es claro, no es capaz de ver los colores, las figuras y otras cosas visibles si no es alumbrado de la luz del Sol, la cual, distribuida en el propio ojo y en el objeto que se ve y en la distancia que hay de uno al otro, causa la vista ocular actualmente, así nuestro entendimiento, aunque de suyo es claro, está de tal suerte impedido en los actos honestos y sabios por la compañía del cuerpo rústico y de tal manera ofuscado, que le es necesario ser alumbrado de la luz divina, la cual, reduciéndolo de la potencia del acto y alumbrando las especies y las formas que proceden del acto cogitativo, el cual es medio entre el entendimiento y las especies de la fantasía, le hace actualmente intelectual, prudente y sabio, inclinado a las cosas honestas y resistente a las deshonestas» (I, 37). Sólo habida cuenta de la profunda implicación que hay entre el conocimiento y la luz se comprende la importancia dada al sentido de la vista, por un lado, y el carácter espiritual de la luz. De la vista dice que «entre los cinco sentidos sólo la vista ocular es la que hace al mundo corpóreo ser sensible, así como la vista intelectual hace ser al incorpóreo inteligible» (III, 165). De la luz solar dice que «no es accidente, ni cuerpo, ni pasión, ni calidad, como creen algunos bajos filósofos» (III, 166), sino «forma espiritual suya, dependiente y formada de la luz intelectual y divina» (III, 167).

La luz es espiritual, como decimos, porque no es otra cosa que sombra de la luz intelectual o resplandor de ella comunicada. Ahora bien, como la luz intelectual tiene su origen en el entendimiento divino, quiere decirse que el Sol es simulacro del mismo y que, en realidad, no pasa de una materialización suya, como la Luna es, a su vez, simulacro del alma. El Sol y la Luna son, pues, las dos lumbreras o «príncipes celestiales» —así les llama (III, 164)—, a través de los cuales Dios gobierna el Mundo. Y volvemos a tropezar aquí con el panteísmo de que hablábamos antes, cuyos ecos se hallan continuamente en esta filosofía.

En este orden de ideas se ha invocado repetidamente la vinculación entre Isaac Abravanel y Baruch Spinoza, ambos judíos de origen ibérico. Efectivamente, la noción intelectualista del amor en el segundo se halla ya plenamente desarrollada en el primero: según esta

doctrina, el amor depende esencialmente del conocimiento, si bien en León Hebreo se trata del conocimiento de una falta nuestra, mientras en Spinoza es más bien el reconocimiento de una necesidad racional. Al mismo tiempo, tanto en uno como en otro filósofo el amor intelectual del alma por Dios no es más que una manifestación del amor de Dios a Si mismo. Por último, tanto en León Hebreo como en Spinoza, es central la cuestión de la salvación del hombre, si bien en el primero esta salvación se nos aparece como una especie de aventura personal del individuo, mientras que en Spinoza se trata de un acto de inteligencia pura, lo que nos remite a la experiencia de la beatitud y de la eternidad. Y aquí si parece que tenemos un dato radical para rechazar el panteísmo total de León Hebreo; al menos en el sentido spinoziano, verdaderamente no existe. En dicho sentido, nos parece muy acertada la conclusión de Suzanne Damiens, que se ha ocupado con penetración del tema: dice esta investigadora: «A cette tentation du panthéisme, Léon l'Hebreu a résisté, sans nul doute, parce qu'il tenait à la relative indépendance des créatures par rapport au Créateur, ce qui donne à l'oeuvre du salut que les créatures les plus intelligents peuvent réaliser, un sens de conquête personnelle permettant aussi de voir en Dieu, plus aisément que chez un Spinoza par exemple, un Dieu "personne" dont l'amour n'a rien de strictement nécessaire, mais représente une générosité et une paternité conforme à la charité chrétienne»¹⁰.

Entre los neoplatónicos españoles se suele citar como uno de los mas eminentes a SEBASTIÁN FOX MORCILLO (1528-1559/60), del que dice Menéndez Pelayo que representa «el punto de apogeo de esta escuela durante el siglo XVI»¹¹. Habla nacido en Sevilla, procedente de una familia de origen francés; estudió humanidades, latín y griego en España, completando su formación en Lovaina. En los Países Bajos permaneció el resto de su vida, plenamente dedicado a escribir sobre temas filosóficos, hasta que Felipe II lo designó como preceptor de su hijo Carlos. Su vida quedó entonces truncada, pues al naufragar el barco en que regresaba a España para cumplir su cometido, murió ahogado.

Es autor de numerosas obras, entre las que se encuentran diálogos (*De juventute, De honore*, Basilea, 1556) y comentarios a Platón (*Commentatio in decem Platonis libros de Republica*, 1556; *In Platonis Timaeum commentarii*, 1554); la mayoría, sin embargo, son libros doctrinales de filosofía. He aquí los títulos de algunos de éstos: *De Historiae institutione dialogus* (París, 1557), *De philosophici studii ratione* (Lovaina, 1554), *De demonstratione, usque necessitate ac vi* (Basilea,

¹⁰ S. Damiens, *Amour et intellect chez Léon l'Hebreu*, Privat Ed., Toulouse, 1971, página 179.

¹¹ M. Menéndez Pelayo, «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1948, pág. 102.

1556). *De usu et exercitatione Dialecticae* (1556), *De Regni. Regisque institutione* (Amberes, 1556).

La obra más importante desde el punto de vista filosófico es *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione* (Lovaina, 1554), que obtuvo verdadera fama en su época, pues en poco tiempo se hicieron varias ediciones (París, 1560; Wittenberg, 1594). Aunque con inclinación claramente «armonista» —expresada ya en el título—, de tendencia platonizante, hace desde el principio una declaración de independencia intelectual: «El método que siempre me propuse —dice— en mis estudios filosóficos fue no seguir por sistema a ningún maestro, sino abrazar y defender lo que me parecía más probable, ya viniese de Platón, ya de Aristóteles, ya de cualquier otro. No dudo que esta manera de filosofar desagradará a hombres divididos en varias sectas y pertinacísimos en defenderlas, pero juzgo que el amor de la verdad debe anteponerse a toda autoridad humana. Mi fe la reservo para los testimonios divinos y de la Iglesia católica, únicos que acato y defiendiendo en todo, como infalibles y eternos oráculos.»

El plan de la obra se desarrolla en cinco libros, sobre los siguientes temas: 1.º Sobre los principios, causas y accidentes que intervienen en la formación de las cosas; 2.º Sobre el Universo, sus partes y elementos; 3.º Sobre los meteoros, metales y minerales; 4.º Sobre las plantas, los animales y el cuerpo humano; y 5.º Sobre el alma humana y sus facultades.

La verdad es que su valor conciliador entre las doctrinas platónica y aristotélica es bastante elevado, cumpliendo el programa propuesto, que según Menéndez Pelayo consistía en lo siguiente: «Aristóteles y Platón debían ser colocados frente a frente sin intermedios oficiosos, vistos en su propia obra, tales como son, distintos y singulares, pero no sistemáticamente contrapuestos ni tampoco torpemente fundidos en un sincretismo que anula sus rasgos característicos y no deja ver la razón superior bajo la cual se componen sus particulares oposiciones»¹². En este sentido, representa una cumbre de la tendencia crítica de su tiempo, cuando la filosofía griega era deformada por la vía árabe o judía; con todo, no puede Fox Morcillo sustraerse a su simpatía por Platón. Así ocurre, por ejemplo, cuando trata de conciliar las formas aristotélicas con las ideas platónicas, y una vez aceptadas aquellas —como más conformes con un estudio empírico de la naturaleza—, afirma que hay que buscar después algo superior «algo que preceda a toda composición —de materia y forma—, que sea por sí mismo realidad simplicísima, y que esta realidad sólo puede encontrarse en las ideas divinas» (I, 6).

La originalidad, sin embargo, de Fox Morcillo es muy limitada, a pesar de lo que dicen sus panegiristas, Gumersindo Laverde y su conti-

¹² *Ensayos de crítica filosófica*, pág. 97.

nuador, Menéndez Pelayo; el primero llegó a escribir que «el sistema de Fox Morcillo implica una verdadera revolución en la dialéctica tradicional y el regreso a la dialéctica platónica, pero ensanchada en términos de caber dentro de ella hasta la inducción de Vives y de Bacon»¹¹. Esa supuesta originalidad no pasó, en realidad, de un prudente innatismo de clara tendencia platonizante.

En su *De demonstratione* y en *De usu et exercitatione Dialecticae*, Fox admite las ideas innatas, a las que llama «naturales nociones del alma». En este sentido, rectifica el aforismo peripatético comúnmente atribuido a Estratón de Lámpaco: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. «Esto se ha de entender —comenta nuestro filósofo— en cuanto que nuestra *noción innata* se ejercita sobre las cosas percibidas por los sentidos. Nada hay, pues, en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos, *excepto las nociones naturales del mismo entendimiento*.» Estas nociones innatas son las que hacen posible la demostración y la ciencia, la ciencia de los universales y de los primeros principios. Estas nociones son muy variadas, pues abarcan desde los axiomas matemáticos hasta las ideas morales, si bien las fundamentales son los conceptos generalísimos de *ser, esencia, accidente, cualidad y moralidad*. Este innatismo está siempre templado por su armonismo, pues tras señalar la importancia de las nociones innatas vuelve a hacer hincapié en las aprehensiones sensibles: «Ni los sentidos sin las nociones, ni las nociones sin los sentidos», dice (*Nec sensus sive iisdem notionibus scitis ad scientiam pariendam sunt, nec sive sensibus ipsae notiones*). Así se produce un doble proceso de conocimiento: el que va de lo singular a lo universal, y el que va de lo universal a lo singular; el primero llama *síntesis* y al segundo *análisis*. Si éste es más importante para transmitir y enseñar los conocimientos, aquélla es más útil para la ciencia, sin la cual no se podría constituir. En definitiva, gracias a la síntesis —operación superior—, el alma va purificando y haciendo incorpóreas las imágenes que le transmiten los sentidos.

Antes de terminar esta breve exposición de la filosofía de Fox Morcillo, quisiéramos hacer alguna alusión al menos a sus reflexiones sobre la historia en *De Historiae institutione*, donde adquieren un carácter moderno y progresivo en relación con la época en que se exponen. En primer lugar, considera que la Historia no debe limitarse a la descripción de tiempos y lugares como si fuera una simple conjunción de Geografía y Cronología, según el juicio de muchos autores, sino que debe exponer también las causas de los hechos y los pensamientos de los hombres, la estructura legislativa de los pueblos, los conflictos sociales y la evolución de la sociedad, los adelantos tecnológicos. Sobre todo, recomienda el amor a la verdad, pues dice que «todo debe contarse, aunque sea áspero, duro e inameno: el histo-

¹¹ *La ciencia española*, Madrid, 1953, I, pag. 246.

riador no tiene opción para escoger las cosas; no puede omitir ni pasar en silencio nada que sea digno de saberse, por más que favorezca a nuestros adversarios, por más que sea molesto y peligroso». Es, sin duda, plenamente consciente de lo difícil y arriesgado de la tarea del historiador, a quien quisiera ver libre de toda clase de lazos patrióticos, familiares, amistosos, afectivos, etc., de modo que estuviese más allá de todos los condicionamientos que no fuesen el puro amor por la verdad; y todo ello para verle libre de los «grandes peligros a que se arroja el que escribe historia, porque concita la envidia y el odio, no de un hombre solo, sino de muchas gentes, naciones y ciudades que se creen injuriadas y que acusan al historiador de mentiroso, queriendo con esta reprensión disimular sus propios yerros». Las bases de una historia científica, superadora de nacionalismos y patrioterías, están ya puestas en esta moderna actitud de nuestro filósofo.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre Fernando de Córdoba:

- Bonilla San Martín, A.: *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España*, Madrid, 1911.
 Havet, Julien: *Maitre Ferdinand de Cordoue et l'Université de Paris au XV^e siècle*, Paris, 1883.
 Morel-Fatio, A.: «Maitre Fernand de Cordoue et les humanités italiennes du XV^e siècle», en *Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet*, Paris, 1895, págs. 521-533.

Sobre León Hebreo.

- Curvalho, Joaquim de: *Leão Hebreu, filósofo*, Coimbra, 1918.
 Damiens, S.: *Amour et intellect chez Léon l'Hebreu*, Toulouse, 1971.
 Gebhardt, C.: *Leone Hebreu*, Heidelberg, 1929.
 Menéndez Pelayo, M.: «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1948, págs. 64-71.
 Menéndez Pelayo, M.: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1962, vol. II, «VI», págs. 10-44.
 Munk, Salomon: «Notice sur Léon Hébreu», apéndice IV de *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.
 Saitta, G.: «La filosofia di Leone Hebreu», en *Filosofia e Umanesimo*, Venecia, 1928.
 Solana, Manuel: «León Hebreu», en *Historia de la Filosofía Española*, Madrid, 1941, volumen I, págs. 465-532.
 Zimmels, B.: *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance*, Breslau, 1886.

Sobre Fox Morcillo:

- González de la Calle, U.: *Sebastián Fox Morcillo, estudio histórico-crítico de sus doctrinas*. Madrid, 1903.
- Laverde, Gumersindo: «Fox Morcillo. Discurso inaugural del curso académico 1884-85 en la Universidad de Santiago», en *La Ciencia Española*, Madrid, 1953, vol. I, páginas 231-250.
- Lüben, R.: *Morcillo und seine Erkenntnistheoretische Stellung zur Naturphilosophie*, Bonn, 1911.
- Menéndez Pelayo, M.: «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1948, págs. 96-102.
- Menéndez Pelayo, M.: *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid, 1962, páginas 195-200.
- Solana, Marcial: «Sebastián Fox Morcillo», en *Historia de la Filosofía Española*. Madrid, volumen I, págs. 573-627.
- Bernal Zurita, M.: «Sebastián Fox Morcillo», en *Archivo Hispalense*, núm. 4, 1945.

IX

LA IDEA DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE

Quizá pocas ideas tan representativas de la actitud renacentista como esta de la dignidad del hombre, verdadero tópico de los humanistas del Quinientos, que abundan una y otra vez en ella. Se ha dicho que el Renacimiento español brilló por su ausencia en el ámbito de la filosofía, y se cita como una prueba de ello la inexistencia de una literatura sobre el *de homine dignitatis*, pues se vincula este tema al de la exaltación antimedieval del individuo y de la Naturaleza, en contra de lo más típico nuestro, que sería una prolongación de la religiosidad medieval, si bien con nuevos temas y distinta actitud. Nada más lejos de la realidad, como aquí veremos.

En España no faltó el acercamiento renacentista a la Naturaleza y a la libertad, como hemos hecho patente en anteriores capítulos. En esta misma línea tampoco faltó la exaltación de la hermandad de naturaleza (*philantropía*) frente a la hermandad de filiación (*caridad*), si bien en este término medio que es la *dignidad del hombre*. El tema abunda aquí y allá en nuestros clásicos, donde suele aparecer unido al del hombre como microcosmos¹; recordemos que en nuestros dramaturgos aparece constantemente la idea del hombre como «pequeño mundo», a la que en alguna circunstancia Calderón contrapone la de la mujer como «breve cielo».

Quizá en ningún pensador aparece la idea con tanta insistencia como en LUIS VIVES, verdadera enciclopedia de las ideas y las doctrinas de su época. El tema de la excelencia y dignidad del hombre surge repetidamente en su obra, aunque no dedicase un libro específico al asunto; se suelen citar la *Vigilia in Somnium Scipionis* (1520) y la *Fabula de homine* (1518). En la primera escribe: «*Quid vero gubernare,*

¹ Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid, 1970, págs. 117-151.

*movere, agere, vegetare id corpus, mi prefactus es, nonne simile est illius providentiae omnia administrantis et regentis Dei Praeclareque a Sapientibus viris dictum est id totum quod vos vocatis hominem, hoc est, mentem animunque cum suo corpore, parvum esse mundum; ipsum vero mundum, magnum esse hominem*². En cuanto a la *Fabula de homine*, la exaltación humana llega a su límite cuando, en la fiesta que Júpiter prepara para celebrar el cumpleaños de Juno, aparece un personaje que llama la atención de todos los espectadores: *nihil esse homine admirabilius responderunt*, preguntados por lo que más les había gustado de toda la representación. Y es que aquel personaje increíble —el hombre— llegó a imitar al mismísimo Zeus tan a la perfección, que nadie pudo advertir entre ambos diferencia alguna. La comparación no era una mera broma; Vives la toma muy en serio como imagen de lo que es la verdadera naturaleza humana: «el hombre se elevó sobre los cielos hasta el mismo Dios, pues su origen es divino», nos dice en *De anima et vita* (*Homo vero supra coelos etiam ascendit ad Deum ipsum; divina est ergo illius origo*)³. Ahora bien, es probable que en ninguna obra como en *De subventione pauperum* (1526) aparezca una descripción tan prolija de la elevada condición humana; dice allí: «El Hacedor de todas las cosas, Dios Nuestro Señor, usó de una maravillosa generosidad en la creación y formación del hombre, de suerte que ninguna cosa hubiese ni más excelente debajo del cielo ni más grande que él en la redondez de este mundo sublunar que está sometido a su poderío; diole cuerpo sano y robusto; muy saludables alimentos, que se hallan en todas partes; entendimiento agudísimo, y un alma toda rectitud y probidad, muy a propósito para el comercio y comunicación de la vida»⁴. Es verdad que a continuación se explaya Vives sobre la necesidad y miseria del hombre, pues en la cultura renacentista la *dignitas hominis* y la *miseria hominis* no sólo no se excluyen, sino que suelen ir unidas y servirse de mutuo complemento.

Por supuesto que no es Vives el único autor en quien la idea de la dignidad del hombre aparece. Nos hemos detenido en él por su valor significativo en el campo filosófico; podíamos haber citado también a otros autores. Ahora bien, ninguno tan importante y tan revelador, posiblemente, como FERNÁN PEREZ DE OLIVA (hacia 1494-1531), natural de Córdoba, ciudad por la que siempre tuvo un inquebrantable cariño, bien patente en su proyecto de hacer navegable el Guadalquivir de Córdoba a Sevilla (*Razonamiento sobre la navegación del río Guadalquivir*, 1524). Había estudiado en Córdoba y en las universidades de Salamanca y Alcalá; continuó después sus estudios en París y Roma. Al morir el papa Adriano VI (1523), que le había tomado bajo

² Vives, *Opera omnia*, Valencia, 1782-1790, pág. 156.

³ *De anima et vita*, cap. XII.

⁴ «Del socorro de los pobres», *Obras completas*.

su protección, regresa a España, instalándose en Salamanca, donde explicará Filosofía natural y Filosofía moral; se le concederá definitivamente la cátedra de Durando en 1530. A pesar de su juventud, fue nombrado rector de la Universidad en 1529.

El maestro Pérez de Oliva, como se le suele nombrar, es un típico representante del humanismo renacentista durante el reinado de Carlos V, y de ello es manifestación evidente su múltiple y variada obra, por la que, como veremos, sobresale en campos muy distintos. Según los documentos de la época, sabemos que era versado en geometría, cosmografía, física, aritmética y arquitectura; como arquitecto, por ejemplo, contribuyó al arreglo de la Biblioteca de la Universidad Salmantina e intervino en las obras del Colegio del Arzobispo. En lo que toca a la física, escribió una obra, *De magnete*, que se nos ha perdido, pero que a todas luces suponía una clarividente intuición del teléfono; así se desprende de las palabras de su sobrino Ambrosio de Morales, cuando nos dice que «creyóse muy de veras dél que por la piedra imán halló cómo se pudiesen hablar dos ausentes»¹, lo cual es comentado por el profesor De la Barrera de la siguiente forma: «Mal podría desarrollarse esta idea, germen de un admirable invento, en el estéril terreno de los conocimientos científicos de aquella época. Justo parece, sin embargo, el que en la historia del descubrimiento se conceda un pequeño, aunque honroso lugar, al nombre del malogrado Fernán Pérez de Oliva»². Entre otras obras de física, señalemos *De lumine et specie*, también perdida, y el *Dialogus inter Siliceum, Arithmetican et Fammam*, donde declara la superioridad de la lengua castellana frente al latín para el tratamiento de cuestiones científicas.

En el campo de la literatura también destaca Pérez de Oliva, como autor de varias poesías y de una serie de traducciones libérrimas de los dramaturgos clásicos: *El renacimiento de Hércules*. *La venganza de Agamenón*. *Hécuba triste*: desde un punto de vista autobiográfico y de época, tiene mucho interés el *Razonamiento que hizo en Salamanca el día de la Lición de oposición a la cátedra de Philosophia moral*. Un aspecto interesante y poco conocido es su labor como historiador de Indias, debido a que las dos obras que nos dejó han permanecido ignoradas hasta muy entrado ya este siglo: una de ellas es *Algunas cosas de Hernán Cortés y México*, y otra, la *Historia de la invención de las Indias*, publicada por primera vez en 1965³.

Aun con haber sobresalido en tantos campos, creemos que el terreno más propio del Maestro Oliva es el de la filosofía, en cuyo

¹ Ambrosio de Morales, *Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva*, Córdoba, 1585.

² C. A. de la Barrera, «El Maestro Fernán Pérez de Oliva, sabio cordobés, inició en el primer tercio del siglo XVI el descubrimiento de la telegrafía electro-magnética», en *Revista de Ciencias, Literatura y Arte*, tomo V, pág. 350.

³ F. Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, Bogotá, 1965, estudio y notas de José Juan Arrau.

ámbito participaba de la influencia aristotélica común a la época, bien amasada con el influjo neoplatónico, tan importante durante el Renacimiento, como puede apreciarse en su estilo literario y en la forma de sus escritos, más próximos a Platón, e incluso a Cicerón, que a Aristóteles. Ambrosio de Morales nos ha recordado su escrito en latín *De opere intellectus*, así como sus dos diálogos *Del uso de las riquezas* y *De la castidad*, que, desgraciadamente, no han llegado a nosotros. De sus obras filosóficas, sólo se nos han conservado el *Discurso de las potencias del alma y del buen uso dellas* y el *Diálogo de la dignidad del hombre*. El primero no merece una atención especial; se trata de una exposición de la doctrina aristotélica sobre el alma y la psicología humana, tomada, «como es bien notorio —dice Ambrosio de Morales en la advertencia preliminar al mismo—, del libro sexto de *Ethicas* de Aristóteles en los postreros capítulos». La división del hombre en cuerpo y alma, y la de ésta en entendimiento y voluntad, así como las relaciones del primero con los sentidos y de la segunda con los apetitos sensible y racional, vienen a ocupar el eje de este discurso, que termina con la doctrina clásica del libre albedrío: «es facultad —nos dice— que tiene la voluntad, de escoger y seguir cualquier camino, quando muchos se le ofrecen, sin que, yendo por él, otra cosa por fuerza le impida o la retraiga... Así, el libre albedrío es aquel por cuyo poderío es el género humano señor de sí mismo, y cada hombre tal cual él quisiere hacerse»; el discurso, finalmente, elabora una vez más la teoría de las pasiones y acaba con un elogio del hábito, forjador, al mismo tiempo, del carácter y las buenas costumbres.

Aunque no hay casi nada original en esta doctrina, ni aun constituye prueba especial de aristotelismo —por ser acervo común a los filósofos de aquella época, como dice Marcial Solana—², ya en la elaboración doctrinaria del libre albedrío como facultad de hacerse el hombre a sí mismo «cual él quisiere», encontramos el germen de la teoría renacentista de la libertad, que veremos expuesta con mayor amplitud en el *Diálogo de la dignidad del hombre*. Esta idea del hombre como «proyecto de hacerse a sí mismo», como posibilidad de ser todas las cosas, contrapuesta al concepto aristotélico-medieval del hombre como «ser» o «naturaleza», constituye la piedra básica de toda la filosofía renaciente, que encontramos ya en 1496 en Giovanni Pico della Mirándola. La misma idea encontramos en el Maestro Oliva, expresada en magnífico castellano:

«Por donde es manifiesto ser el hombre cosa universal, que de todas participa. Tiene ánima a Dios semejante, y cuerpo semejante al mundo: vive como planta, siente como bruto y entiende como ángel. Por lo cual bien dijeron los antiguos que es el hombre menor mundo, cumplido de la perfección de todas las cosas, como Dios en sí tiene

² Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española*, II, pág. 63.

perfección universal; por donde otra vez somos tornados a mostrar cómo es su verdadera imagen. Y pues es así que los príncipes, cuando mandan esculpirse, hacen que se busque alguna piedra excelente, o se purifique el oro, para hacer la figura según su dignidad, creíble cosa es que, cuando Dios quiso hacer la imagen de su representación, que tomaría algún excelente metal, pues en su mano tenía hacerla de cual quisiese. Mas la causa por que la puso en la tierra, siendo tan excelente, oiréis ahora. Los antiguos fundadores de los pueblos grandes, después de hecho el edificio, mandaban poner su imagen esculpida en medio de la ciudad para que por ella se conociese el fundador; así Dios, después de hecha la gran fábrica del mundo, puso al hombre en la tierra, que es el medio dél, porque en tal imagen se pudiese conocer quién lo había fabricado. Mas no quiso que fuese aquí como morador, sino como peregrino, desterrado en su tierra, y como dice San Pablo, *Caminando hacia Dios, nuestra Tierra es en el Cielo*; mas púsonos Dios acá en el profundo para que se vea si somos merecedores de ella. Porque como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere. Es como planta o piedra puesto en ocio, y si se da al deleite corporal, es animal bruto; y si quisiere, es ángel hecho para contemplar la casa del Padre; y en su mano tiene hacerse tan excelente, que sea contado entre aquellos a quienes dijo Dios: *Dioses sois vosotros*. »

Esta exaltación de la individualidad y de la libertad quedó cristalizada por la *Philosophía Christi* del *Enchiridión* o *El caballero cristiano* —aquí la influencia italiana viene a fundirse con la erasmista—, originando la auténtica concepción de la «dignidad del hombre», que con sus tres niveles —el práctico, el contemplativo y el místico— pretende realizar en la tierra el ideal humanista, mediante un constante «renacer en formas superiores»: de planta a bruto y de bruto a ángel o, ya más cerca de la divinidad, de Trono a Querubín y a Serafín, según la escala mística de Pico della Mirandola.

El argumento del *Diálogo* de Pérez de Oliva gira en torno a esta idea profundamente renacentista, presente ya en su *Discurso de las potencias del alma* —a pesar de haberse tomado esta obra como totalmente aristotélica—, cuando al definir el libre albedrío lo hace como «aquel por cuyo poderío es el género humano señor de sí mismo, y cada hombre tal cual el quisiere hacerse». Y para mostrarlo nada mejor que hacer un breve resumen de dicho *Diálogo*.

Antonio sale de su casa hacia un lugar campestre, donde solía pasear, siguiéndole los pasos Aurelio, que le pregunta sobre la causa de tal costumbre. La contestación es: la soledad, con lo que la conversación recae sobre el motivo por qué los hombres aman la soledad. Aurelio cree que «por el aborrecimiento que consigo tienen los hombres de sí mismos, por las miserias y trabajos que padecen». Antonio no participa de esta opinión y desea convencer a su amigo de lo con-

trario. Se dispone a disputar sobre el tema, para lo que se dirigen hacia una fuente, donde encuentran a un viejo muy sabio, llamado Dinarco, al que constituyen por juez de la disputa. Primero habla el acusador, y después, el defensor, como dice Dinarco que hacían los antiguos oradores.

Las razones de Aurelio para defender la maldad y desgracia de ser hombre tienen acentos modernos: desde el primer momento en que se asegura no conocer ningún estado del hombre «donde no le fuera mejor no ser nacido», hasta esa comparación con el mito de Sísifo del trabajo humano, que nos trae recuerdos de la concepción de la existencia como absurdo por un Camus⁹. Aurelio se queja del entendimiento, que con su luz nos ilumina acerca de nuestras desgracias y nuestra miseria, echando de menos la ignorancia de los animales. En el aspecto físico, tampoco el hombre resiste la comparación con los animales, a quienes la Naturaleza dotó de órganos naturales de protección y defensa —sean pelos, plumas, uñas, garras, cuernos, dientes, escamas, conchas—, mientras que el hombre sale indefenso al mundo, expuesto al ataque de todos los elementos y otros animales, e incluso su mantenimiento no puede ser más vil. «Los brutos que la naturaleza hizo mansos, viven de yerbas y simientes y otras limpias viandas: el hombre vive de sangre, hecho sepultura de los otros animales.» Los toros —dice— tienen mayor fuerza, los tigres más ligereza, destreza los leones y vida las cornejas. Y hasta en nuestro interior la Naturaleza metió la discordia, con los cuatro humores —flegma, cólera, sangre, melancolía— que descomponen la templanza y son causa de mil enfermedades.

Una vez examinado el aspecto físico, Aurelio hace un examen de la debilidad del entendimiento y de su asiento —el cerebro—, así como de los sentidos, llamados potencias del alma. Su crítica se hace aguda cuando señala, con acentos casi jeremiacos, las muchas maneras que el entendimiento se ha ingeniado para traernos la muerte: «¿Quién halló el hierro escondido en las venas de la tierra? ¿Quién hizo de él cuchillos para romper nuestras carnes? ¿Quién hizo saetas? ¿Quién fue el que hizo lanzas? ¿Quién lombardas? ¿Quién halló tantas artes de quitarnos la vida, sino el entendimiento, que ninguna industria halló de traernos la salud?» Se queja de la debilidad de la voluntad sometida al forcejeo entre la razón y el apetito natural, en el que, si no sale triunfante la sensualidad, ha de ser a costa de una guerra mantenida hasta la vejez, y cuando a esta edad parece que vamos a alcanzar equilibrio y reposo, la muerte se encarga de arrebatarnos al otro mundo. Y así se pasa la vida. «La niñez en breves días se nos va sin sentido: la mocedad se pasa mientras nos instruimos y componemos para vivir en el mundo; pues la juventud pocos días dura, y éstos en pelea que con la sensualidad que entonces tenemos, o en darnos por vencidos della, que es peor. Luego viene la vejez, do en el hombre comienzan a

⁹ Véase *El mito de Sísifo*, Buenos Aires, 1957.

hacerse los aparejos de la muerte. Y aún allí en la despedida lo afligen nuevos males y tormentos...» Finalmente, hasta la fama y la gloria después de la muerte no son más que vanidad y humo de pajas, como con acento manriqueño viene a decirnos: «¿Qué aprovecha a los huesos sepultados la gran fama de los hechos? ¿Dónde está el sentido? ¿Dónde el pecho para recibir la gloria? ¿Do los ojos? ¿Do el oír, con que el hombre goce los frutos de ser alabado?...» «Todo va en olvido, el tiempo lo borra todo. Y los grandes edificios, que otros toman por socorro para perpetuar la fama, también los abate y los iguala con el suelo. No hay piedra que tanto dure ni metal que no dure más el tiempo, consumidor de las cosas humanas. ¿Qué se ha hecho de la torre fundada para subir al cielo? ¿Los fuertes muros de Troya? ¿El templo noble de Diana? ¿El sepulcro de Mausoleo? Tantos grandes edificios de romanos, de que apenas se conocen las señales donde estaban. ¿qué son hechos? Todo esto se va en humo hasta que tornan los hombres a estar en tanto olvido como antes que naciesen.»

Antonio contesta a Aurelio con un discurso no menos largo, basado fundamentalmente en la religión. Según él, al ser el hombre imagen y hechura de Dios, en éste habrían de redundar las faltas que puniésemos en aquél, máxime cuando Dios ha mostrado tal predilección por el hombre, que lo prefirió hasta a los mismos ángeles, ya que a aquéllos cuando pecaron los apartó al infierno, mientras que al hombre, después de haber pecado, le perdonó, enviándole a su Hijo unigénito para redimirle y salvarle. «Ahora, pues —dice—, ¿quién será osado de aborrecer al hombre, pues lo quiere Dios por hijo, y lo tiene tan mirado? ¿Quién osará decir mal de la hermosura humana, de quien anda Dios tan enamorado, que por ningunos desvíos ni desdenes ha dejado de seguirla?»

En el alma ve Antonio la imagen incorruptible y simplicísima de Dios, en la que, a través de la memoria, el entendimiento y la voluntad, queda representado en esencia y trinidad, al mismo tiempo. En la descripción del cuerpo se muestra Pérez de Oliva inspiradísimo, haciendo especial hincapié en su proyección, que, como arquitecto y matemático, había de afectarle particularmente: «está hecho con tal arte y medida —dice—, que bien parece que alguna cosa grande hizo Dios cuando lo compuso. La cara es igual a la palma de la mano, la palma es la novena parte de toda la estatura, el pie es la sexta parte y el codo la cuarta y el ombligo es el centro de un círculo que pasa por los extremos de las manos y los pies, estando el hombre tendido, abiertas piernas y brazos». Y, por este tenor, sigue enumerando con bellas imágenes la frente, los ojos, los oídos, la nariz, la boca y, dentro de ésta, la lengua, a la que dedica frases de encendido entusiasmo: «unas veces rigiendo la voz por números de música con tanta suavidad, que no sé cuál pueda ser otro mayor deleite de los lícitos humanos; otras veces mostrando las razones de las cosas con tanta

fuerza, que despierta la ignorancia, enmienda la maldad, amansa las iras, concierta los enemigos, y da paz a las cosas conmovidas con furor». Elogia también la barba y las mejillas, el cuello, el pecho, y las manos sobre todo, a las que considera artífices de todo lo grande y bueno que el hombre ha hecho sobre la tierra y, muy especialmente, de su dominio sobre ella. La confianza en lo sobrenatural está presente en todo el discurso de Antonio; por ejemplo, cuando contesta a Aurelio sobre la fragilidad de nuestros miembros, le dice: «o no hay tanto peligro como tú representaste o, si es así, en ello se muestra qué cuidado tiene de nosotros Dios, que entre peligros tan ciertos nos conserva tantos días». El resto de insatisfacciones o irregularidades que el hombre encuentra en el mundo se explica también así, por ser natural del cielo y hallarse en esta tierra desterrado hasta el cumplimiento de su destino celestial. Y ese su fin sobrenatural nos explica también el origen de su posición erecta, «porque pudiese contemplar el hombre la morada del cielo para donde fuese criado», al revés de lo que ocurre con el resto de los animales.

Por último, ni siquiera en lo que toca a la muerte se muestra pesimista, pues «los espantos de la muerte no son sino guardas de la vida, por la cual es verdad, como dijiste, que pasamos acelerados. Pero si tú porfías que hay tantos males en la vida, ¿qué mejor remedio pudo haber que en breve pasarlos? ¿o qué mal hallas tú en la muerte, pues es el fin de la vida, donde dices que hay tantas aflicciones? No es la muerte mala, sino para quien es mala la vida, que los que bien viven, en la muerte hallan el galardón, pues por ella pasan a la otra vida más excelente.»

Una vez que ambos oradores terminan de exponer sus razones en pro y en contra del hombre, Dinarco termina el diálogo con breves palabras, dando la razón a Antonio y no sin elogiar el ingenio de Aurelio al defender «causa tan manifiesta».

Este brevísimo resumen, en el que, naturalmente, hemos tenido que pasar por alto numerosos pasajes de gran belleza —citemos al azar la descripción de la vida del campo que hace Antonio al hablar de los labradores—, nos da pie para afirmar la originalidad de la obra de Pérez de Oliva, no sólo en la tradición renacentista española, sino incluso en la italiana, en la que se halla evidentemente inserto. El *Diálogo* viene a ocupar en nuestras letras un lugar parecido a la *Oración de la dignidad del hombre* en las italianas. Sin embargo, basta un ligerísimo repaso a la obra de Pico della Mirándola para darnos cuenta de las grandes diferencias que separan ambos textos. En primer lugar, la forma dialogada del español, frente al monólogo del italiano, que acerca la obra del Maestro Oliva a Platón¹⁰ y, más frecuente-

¹⁰ El mismo Henríquez Ureña nos dice que, al principio del *Diálogo*, «se oyen distantes ecos de los ruidos del Iliso» (op. cit., pág. 14). Efectivamente, aquellas palabras

mente a Cicerón. En segundo lugar, el carácter de exaltación elegíaca del hombre en la *Oración* queda sometido en el *Diálogo* a una visión más crítica y ponderada, como consecuencia de la contraposición de opiniones. En tercer lugar, la erudición del humanista italiano, cuyo texto aparece abarrotado de citas clásicas y bíblicas, pasa a ser una narración sencilla y amena en el Maestro Oliva, que acude sólo en casos contados, y siempre necesarios, a citas de autores bíblicos. Por último, la aspiración renacentista a la paz, a la armonía de los contrarios, poniendo de acuerdo los elementos más contradictorios de la tradición humanista —Platón con Aristóteles, la Biblia con las autoridades paganas más diversas, de los griegos a los árabes—, es la motivación fundamental de la *Oración*, que se halla ausente en el *Diálogo*, de intención filosófica indudablemente más modesta, aunque, sin género de duda, de lectura más viva e interesante.

La originalidad ha sido, sin embargo, puesta en duda no por comparación con la obra de Pico della Mirandola, sino con la de Giannozzo Manetti: *Clarissimi Viri Ianocii de Manectis Equitis ac Iureconsulti Florentini, ad inclitum Arragonum Regem Alfonso, de dignitate et excellentia hominis libri III* (1532). La sospecha fue elevada por el suplemento literario del *Times* (Londres, 13 de enero de 1927); sin embargo, Atkinson, que ha comparado minuciosamente las dos obras, llega a una conclusión negativa. Es posible que viera el manuscrito —dice—, pero que lo hubiese tenido presente en la memoria al escribir su tratado del mismo nombre es poco probable¹¹.

La importancia del *Diálogo de la dignidad del hombre* en nuestra historia filosófica, como se ve por lo que llevamos dicho, es evidentemente grande, y sin embargo, quizá no hemos destacado su valor fundamental, que es su significación dentro de la historia de la lengua para una filosofía hecha y escrita en castellano; tema de tanta trascendencia que hemos creído que requiere un apartado por sí solo¹². Aquí vamos a continuar con la idea que nos ocupa.

En esta línea, se hace imprescindible citar a FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR (n. 1518-1575), toledano, discípulo de Alejo de Venegas; en España sirvió al cardenal arzobispo García de Loaysa y enseñó en la Universidad de Osuna; en 1551 pasó a Méjico, donde fue catedrático y rector de la Universidad.

iniciales de Antonio: «Mira este valle cuán deleitable parece; mira esos prados floridos y esas aguas claras que por medio corren: verás esas arboledas llenas de ruiseñores y otras aves que con su vuelo entre las ramas y su canto nos deleitan, y entenderás por qué suelo venir a este lugar tantas veces.» Los ecos platónicos se apagan pronto, y una vez más volvemos a encontrarnos de acuerdo con Henríquez Ureña, cuando dice que, aunque el Maestro Oliva asegura conocer a Platón, «no debió de ser lector asiduo de él».

¹¹ William Atkinson, «Fernán Pérez de Oliva: A Biographical and Critical Study», en *Renasc. Hispanique*, LXXI, págs. 379-382.

¹² Cf. el capítulo siguiente.

En América publicó siete diálogos originales; cuatro de ellos, que tenían el juego como tema central, parece que los llevó ya redactados de España; los otros tres fueron escritos en Méjico y tienen a dicha ciudad como tema central; todos se publicaron por primera vez en 1554. Los cuatro diálogos referentes al juego llevan los siguientes títulos: *Saltus, Ludus sphaerae per anulum ferreum, Obeliscorum sive Lignearum pyramidularum ludus* y *Pillae palmariae ludus*. Los otros tres tratan de los siguientes temas: en *Academia Mexicana*, el primero, dialogan Gutiérrez, recién llegado, y Mesa, vecino de la capital mejicana, el cual explica al primero cómo es la Universidad, cómo funciona, cuáles son sus catedráticos y sus estudios; el segundo, *Civitas Mexicus Interior*, es la descripción que de la ciudad hacen dos vecinos, Zamora y Zuazo, a un tercero, Alfaro, que es forastero, y a través del diálogo se la describen mientras la recorren; en el tercero, *Civitas Mexicus Exterior*, aparecen otra vez los mismos interlocutores, paseando por Chapultepec, el mismo día por la tarde, mientras describen los alrededores de la ciudad, dan noticias de la Nueva España y de las antiguas costumbres de los indios. Además de estos diálogos en Méjico, escribió también *Túmullo Imperial de la gran ciudad de México, Comentarios a la jura de don Felipe II* y una importante *Crónica de Nueva España* en 6 libros, cuya edición se hizo en 1914, a raíz del descubrimiento del manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid ¹¹.

Desde el punto de vista filosófico, Cervantes de Salazar es un introductor de las ideas de Vives, a quien había traducido y glosado. En España, publicó antes de marchar a Méjico un tomo con el título de *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado y traducido* (Alcalá, 1546); en este volumen incluyó el *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva; el *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*, de Luis Mexia; y la *Introducción y camino para la sabiduría*, de Juan Luis Vives; todo ello precedido del *Discurso sobre la lengua castellana*, de Ambrosio de Morales.

Aquí nos interesa detenernos, sobre todo, en el *Diálogo de la dignidad del hombre*, que Cervantes de Salazar tomó donde Pérez de Oliva lo había dejado, para añadir algo así como el doble de lo que el primero escribiera. La controversia sobre la dignidad del hombre que habían mantenido Aurelio y Antonio en el *Diálogo* del Maestro Oliva quedó casi indecisa, pues aunque Dinarco, que debía dar la razón a uno u otro de los contendientes, parecía inclinarse a favor de Antonio, la verdad es que no se declaró muy explícitamente. Quizá sea éste uno de los motivos, si no el más importante, para la prolongación del diálogo por Cervantes de Salazar, quien al final hace bien manifiesta su preferencia por la causa de la dignidad del hombre. En esta parte es

¹¹ Jorge Hugo Díaz Thomé, «Francisco Cervantes de Salazar y su *Crónica de la Conquista de la Nueva España*», en *Estudios de Historiografía de la Nueva España*, páginas 37-45, Méjico, 1943.

casi exclusivamente Dinarco quien habla, apuntalando por su cuenta las razones de uno y otro de los contendientes, hasta dar definitivamente la razón a Antonio cuando dice: «Si en la tierra hay algo que merezca loa, es el hombre, porque mientras vive en ella, es señor y servido de todo lo que en ella hay, y salido de ella va de nuevo a vivir para siempre. El sólo es perpetuo, y todo lo demás feneciendo se acaba; él muere para vivir, las otras criaturas viven para morir. El hombre come para vivir, las otras viven sólo para comer; y el hombre nació para su gloria, y las otras cosas para la dé: las cuales de la vida y ser que tienen, deben dar gracias al hombre, pues para él sólo se criaron, unas para sustentarle por mantenimiento, otras para servirle en los ejercicios.» Y hasta el mismo Aurelio se alegra de su derrota, cuando dice: «Doy por bien empleado que me quites la victoria», en virtud de la grandeza de la causa.

El orden del discurso de Dinarco consiste en dar cuenta, primero, de las miserias humanas, y poner de relieve después las grandezas y maravillas que el hombre encierra. Desde luego, la diferencia literaria con el texto del Maestro Oliva es notoria, y aun en la profundidad y agudeza de la argumentación supera éste ampliamente a Cervantes. Si en algo sobresale éste es, sin duda, en la erudición que campea en abundancia por todo el discurso de Dinarco; en él se citan tanto las Sagradas Escrituras como los Santos Padres, lo mismo filósofos cristianos que autores paganos, mezclando a San Jerónimo o San Agustín con Herodoto, Platón, Aristóteles, Cicerón, etc. Sin embargo, de todas estas influencias sobresale, con mucho, por encima de todas las demás la aristotélica.

Es muy revelador del pensamiento y la actitud de Cervantes el que la parte referente a exponer las miserias del hombre resulte mucho más floja que la otra, prueba de la inclinación evidente de la opinión del autor. Una característica también suya es ceñirse a la de autores clásicos para defender su idea de la excelencia y dignidad humana, como, por ejemplo, en este párrafo, muy significativo suyo: «perfecto es el hombre y cumplido de todo bien; y para mostrar Aristóteles ser el mejor de los criados, dixo que las cosas que en naturaleza son más perfectas son mejores. De donde si, como he probado, el hombre participa de todo lo que los otros animales —porque assi está compuesto de cuatro elementos como ellos, y cresce y siente como ellos— y les lleva ventaja en el entender y usar de razón, claro está que, faltando esto a ellos y teniéndolo él, ellos no son perfectos, y él sí; y si es más perfecto, siguese que es mejor. Prueba esto mismo por otra razón Aristóteles, diciendo que en el número ternario está toda la perfección, porque del triángulo se sacan todas las figuras y sobre el número de tres se multiplican los demás. Claro está que habiendo en todos los otros animales dos partes solas en el ánima, que son vegetativa y sensitiva, y habiendo en el hombre éstas y la tercera, que falta a los otros,

que es la intelectual, mejor que las otras dos, está cierto que ha cumplido el número de tres y, por tanto, es más perfecto».

El párrafo citado es muy del estilo de Cervantes, que se ciñe siempre a alguna autoridad para defender su idea de la perfección humana, sin que se vea nunca un pensamiento original que amalgame el conjunto de las opiniones. Muchas veces ni siquiera sabemos si defiende la doctrina renacentista común a los humanistas de la época, pero en conjunto es evidente que ése es el único lazo que liga todo su discurso; tampoco entonces deja de la mano a los grandes maestros. Uno de los más representativos de dicha actitud es éste que citamos a continuación: «Criando, pues, al hombre a su imagen y semejanza, y haciéndole señor de todas las cosas, no le dio cierto asimiento, ni propia casa, ni particular don, porque pudiesse a su parecer donde quisiese, y tener el don que desease. A todas las criaturas puso leyes, de las cuales salir no pueden, a sólo el hombre dejó en su libre poder, para que de sí hiciesse lo que le pareciesse. Púsole en mitad del mundo, qués la tierra, para que mejor contemplase lo que hay en él; no le crió celestial, ni terreno, mortal ni inmortal, para que tomase la forma que le pluguiese, pudiéndose hacer divino, siendo bueno, y peor que bestia siendo malo... Si se da a la sensualidad, se iguala con las bestias; si se da a la razón, se hace celestial; si usa de su entendimiento, es ángel...» Ahora bien, esto no es sino, prácticamente, una traducción —y bastante desmañada, por cierto— de un famoso párrafo de Pico della Mirandola, que traducido dirla más o menos así: «No un determinado asiento, ni un aspecto propio, ni encomienda alguna peculiar te dimos, ¡oh Adán!, a fin de que aquel asiento, aquel aspecto, aquellas encomiendas que tú mismo descases, según tu sentencia las obtengas y las poseas. La naturaleza delimitada de los demás está confinada dentro de leyes prescritas por nosotros; tú, por ninguna barrera confinado, según tu arbitrio, en manos del cual te puse para que desde allí mires en torno con más comodidad todo lo que hay en el mundo. Ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal te hicimos, a fin de que, de ti mismo casi arbitrario y honorario artifice, te plasmes y esculpas tú mismo en la forma que prefieras. Podrás degenerar en las cosas inferiores que son los brutos; podrás regenerarte, según el decreto de tu espíritu, en las superiores, que son divinas»¹⁴.

¹⁴ G. Pico della Mirandola, *Oración de la dignidad del hombre*, Puerto Rico, 1962, traducción de J. M. Bulnes. El texto original latino dice así: «*Nec certum sedem, nec propriam faciem, nec maius ullum locuplere tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tunc optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habere et possideas. Definita ceteris natura iura praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manus te posui, tibi illum praedefiniis. Medium te mundi posui, ut circumspiceris unde commodius quicquid est in mundo. Nec te coelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, tu tui ipsius quasi arbitrarius honorarius que plasares et flectas, ut quam matueris tunc formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare, poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari.*»

La originalidad, pues, de Cervantes de Salazar es muy pequeña, y sin embargo, su obra no deja de tener valor: como síntoma de una época, como recolección erudita de lo que muy distintos autores pensaban sobre el tema, como testimonio de una *doctrina communis* entre los humanistas españoles del momento.

Es evidente que, si nos extendemos a todos los autores que dieron testimonio de su preocupación por la idea de la dignidad del hombre, este capítulo tendría que ampliarse mucho. Habría que citar, sin duda, a Martín de Sarabia y su *Discursus pro dignitate naturae et sapientia stoica*, y por supuesto, a BALTASAR PÉREZ DEL CASTILLO, con el *Breve discurso de la excelencia y dignidad del hombre* (Alcalá, 1566). Por cierto que con este autor se ha producido un equívoco, debido a la noticia que del mismo nos da Palau; acompaña al *Discurso* un texto del autor francés Pedro Bovistau, titulado *El theatro del mundo*, traducido por Pérez del Castillo al castellano. Al hacer la referencia del libro, Palau dice: «la parte original de Pérez del Castillo es el *Breve discurso*», y añade: «lo de Bovistau tampoco es original, pues es imitación de la *Silva* de Pedro Mexía»¹⁵. Sin embargo, en la edición que yo he manejado (Valladolid, 1585), que a todas luces es la segunda, dice así el encabezamiento: *Breve discurso de la excelencia y dignidad del hombre; de Pedro Bovistau, llamado Lannay. Traduzido de lengua francesa en la nuestra castellana por el Maestro Baltasar Pérez del Castillo*. Aunque no he visto personalmente la edición príncipe (posiblemente perdida), me permito dudar de la paternidad de Pérez del Castillo, con lo que realmente tampoco pierde nada la filosofía española, pues la obra de Bovistau es también una serie de tópicos sobre el tema, que no añade nada original ni interesante a lo ya sabido. Los elogios al hombre como rey de la Creación se repiten aquí con frases hiperbólicas, como ésa en que le llama «Dios de la tierra, divino y celestial animal, mensajero de los dioses, señor de las cosas terrenales, compañero de los altos dioses y un milagro de la Naturaleza»¹⁶. El libro tiene evidentes toques platonizantes, y quizá lo más original del mismo es la larga enumeración de obras, monumentos y hazañas que el hombre realizó en la antigüedad.

El Maestro Pérez del Castillo sí parece ser, sin embargo, el autor de un libro titulado *El estado en que Dios llama a cada uno* (Salamanca, 1578), del que Bartolomé José Gallardo dice que era «libro precioso y eminentemente filosófico»; desgraciadamente parece haberse per-

¹⁵ Antonio Palau, *Manual del librero hispanoamericano*, tomo XIII, pág. 40, Barcelona, 1961.

¹⁶ *El theatro del mundo, de Pedro Bovistau, llamado Lannay. En el qual amplemente (sic) trata las miserias del hombre. Y un breve discurso de la excelencia y dignidad del hombre. En Valladolid, por Diego Fernández de Córdoba, impresor de su Real Majestad, año 1585, página 149.*

dido, pues, según Palau, «se destruyeron todos los ejemplares por la Inquisición, pese a lo afirmado en la portada». Esta noticia pone en carne viva las dificultades con que constantemente tropezamos para la reconstrucción de nuestro pasado filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre Fernán Pérez de Oliva:

- Abellán, José Luis: «Estudio Preliminar», *Diálogo de la dignidad del hombre*. Barcelona, 1967.
- Atkinson, W.: «Hernán Pérez de Oliva. A Biographical and Critical Study», en *Revue Hispanique*, LXXI, págs. 309-484, París, 1927.
- Barrera, C. A. de la: «El Maestro F. P. de O., sabio cordobés, inició en el primer tercio del siglo XVI el descubrimiento de la telegrafía electro-magnética», en *Revista de Ciencias, Literatura y Artes*, tomo V, págs. 348-350, Sevilla, 1859.
- Henríquez Ureña, Pedro: «El Renacimiento en España. Maestro Hernán Pérez de Oliva», *En la orilla. en España*, Méjico, 1922.
- Menéndez Pelayo, M.: «Páginas de un libro inédito. Pérez de Oliva (El Maestro Fernán)», en *La Ilustración Española y Americana*, núms. IX y X, 8, 15 de marzo de 1875.
- Solana, Marcial: «F. P. de O.», *Historia de la Filosofía Española*, vol. II, págs. 49-64, Madrid, 1941.

Sobre Francisco Cervantes de Salazar:

- Díaz-Thomé, Jorge Hugo: «Francisco Cervantes de Salazar y su *Orden de la Conquista de Nueva España*», en *Estudios de Historiografía de la Nueva España*, Méjico, 1945.
- García, Vicente: «Cervantes de Salazar como humanista», *Temas y problemas de literatura española*, págs. 37-91, Madrid, 1959.
- Millares Carlo, A.: *Cartas recibidas de España por Francisco Cervantes de Salazar*, Méjico, 1946.
- Millares Carlo, A.: *Apuntes para un estudio bibliográfico del humanista F. C. de S.*, Méjico, 1958.

X

LA LENGUA FILOSÓFICA: EL LATÍN Y EL CASTELLANO

Un tema de radical importancia, tradicionalmente desconsiderado por los estudiosos, en la evolución filosófica de nuestro pueblo es el de la lengua utilizada por los pensadores para la expresión de sus ideas y la redacción de sus obras. En este punto se precisa tratar el aspecto básico de la lucha entre el latín y el castellano durante siglos, el triunfo definitivo de éste, no sin que aquél se apuntara bazas importantes, mediante las cuales dejó una impronta definitiva en nuestro idioma.

I. EL ENTUSIASMO POR EL LATÍN AL FILO DE LOS SIGLOS XIV-XV Y EL IMPULSO POLÍTICO DEL CASTELLANO

Como es sabido los orígenes de la lengua castellana están estrechamente ligados a la épica y al Romancero, es decir, al lenguaje poético. La creación de una prosa romance es un episodio muy posterior, ya del siglo XIII, estimulado por la gran labor de Fernando el Santo y Alfonso el Sabio, artífice del primer intento de establecer una unidad lingüística en la Península, donde coincidiesen lenguaje hablado y escrito. Con las obras de Alfonso X la lengua vulgar cobrará ya un valor desusado hasta el momento, que hará posible las singulares creaciones de don Juan Manuel y del Arcipreste de Hita, donde el castellano adquiere definitivo rango literario. Sin embargo, muy pronto —en los primeros años del siglo XV— se inicia una reacción contra la exaltación popular del romance en la corte castellana de Juan II (1406-1454) y en la napolitana de Alfonso V el Magnánimo; como consecuencia de la creciente admiración por la Antigüedad clásica, se produce una

repulsa del lenguaje popular y un intento de creación de un lenguaje latinizante. Los escritores del momento, «como el Marqués de Santillana (1398-1458), Enrique de Villena (1384-1433) y, sobre todo, Juan de Mena (1411-1456), someten entonces la prosa y el verso a un tratamiento tan intenso y, a veces, tan violento, de adaptación al vocabulario y a la sintaxis latina, como no se ha de ver ya hasta Góngora»¹. En esta situación de entusiasmo por la lengua latina nos plantamos ya en pleno Renacimiento, con la corte de los Reyes Católicos (1474-1516), en que dicho entusiasmo iba a alcanzar uno de sus puntos álgidos, debido sobre todo al impulso de la reina Isabel, discípula de la célebre Beatriz Galindo, que supo alimentar a su alrededor la afición por el latín, creando un importante foco humanista: Lucio Murineo Sículo, Pedro Mártir de Anglería, Elio Antonio de Nebrija...

Al llegar a este punto se hace necesario distinguir entre los diversos impulsos renacentistas en torno a la lengua. Hemos citado ya el entusiasmo por el latín, pero junto a él no podemos olvidar la creciente importancia del romance, también muy ligado a la vida política. Ya se sabe que una de las manifestaciones del Renacimiento es la aparición de las tendencias nacionalistas y que éstas se alimentan en gran parte del desarrollo de las lenguas romances. El descubrimiento de América hizo que en España el impulso nacionalista adquiriese caracteres imperiales. Se veía en la Roma de los césares la organización política de un pueblo que había sabido crear un Imperio en que muchos pueblos habían conseguido unidad mediante el dominio político y la uniformidad lingüística; algo similar se quería para España, y así lo manifiesta expresamente Nebrija, cuando en la famosa dedicatoria a la reina de su *Gramática castellana* (1492) le dice: «Cuando bien conmigo pienso, muy esclarecida reina i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación e memoria quedaron escriptos una cosa hallo e saco por conclusión muy cierta: que siempre la lengua fue compañera del Imperio e de tal manera siguió que juntamente crecieron e florecieron e después juntos fue la caída de entrambos.» Y aún añade, entre los provechos que puede reportar su obra el «que después que nuestra Alteza metiese debaxo de su yugo muchos pueblos bárbaros e naciones de peregrinas lenguas, e con el vencimiento aquéllos tenían necesidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido, e con ellas nuestra lengua; entonces por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della, como agora nosotros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latín»².

España se incorpora así muy pronto a una concepción imperialista del castellano: recordemos con Menéndez Pidal que la *Gramática de Nebrija* es «la primera gramática de una lengua romance que se

¹ J. Oliver Asín, *Historia de la Lengua Española*, Madrid, 1940, pág. 68.

² A. de Nebrija, *Dedicatoria, Gramática castellana*, Salamanca, 1492.

escribe en la Europa humanista» y que «fue escrita en esperanza cierta del Nuevo Mundo, aunque aún no se había navegado para descubrirlo»³. Es, pues, curioso que la misma Isabel latinizante y humanista es la impulsora también del romance vulgar, como ha sido reconocido por todos los historiadores de la lengua. Ella supo dar un nuevo estilo al castellano de la época, caracterizado por la sencillez y y la gravedad y alejado, por tanto, del lenguaje exagerado y artificioso de la corte de Juan II. Marínco Sículo dice que la reina «habla el lenguaje castellano elegantemente y con mucha gravedad»⁴. Y fue ella la que dio carta de naturaleza a la expresión *buen gusto*, como criterio básico en la elección de vocablos, imágenes y formas de decir.

Es evidente que, en la expansión y difusión del romance como lengua de la política, la actitud de los reyes en general era de fundamental importancia; en este sentido tiene un valor extraordinario la que va a adoptar el nieto de Isabel, el emperador Carlos V, que reafirmaría la política de su abuela: unidad y difusión. En esta tarea puede decirse que fue Carlos V quien impuso el español como lengua de las cancillerías, hasta convertirla en lengua universal. Nada más extraordinario en un hombre que había llegado a España en 1517 sin tener idea del español, haciéndose siempre entender por medio de intérpretes. La conversión fue rotunda, y se suele citar como muestra de ella el incidente ante el papa Paulo III en la sesión del 17 de abril de 1536, durante el desafío a Francisco I, rey de Francia, enemigo probado de la Cristiandad, pues se habían tenido pruebas de su colaboración secreta con los turcos. Carlos V se expresa entonces en español, y como le interrumpiese el obispo de Maçon con el pretexto de no entenderle, el emperador le fulmina con esta frase sorprendente: «Señor obispo, entiéndame si quiere, y no espere de mí otras palabras que de mi lengua española, la cual es tan noble, que merece ser sabida y entendida de toda la gente cristiana.»

Naturalmente que la utilización de la lengua como instrumento del Imperio tuvo sus defensores propios en el campo de las letras, fuera de los reyes. Desde Nebrija hasta Francisco de Medina, ya muy entrado el siglo XVI; el famoso proemio a las obras de Garcilaso de la Vega es prácticamente una proclama imperialista de la lengua, como se aprecia claramente desde las primeras palabras, que dicen así: «Siempre fue natural pretensión de las gentes victoriosas procurar extender no menos el uso de sus lenguas que los términos de sus imperios; de donde antiguamente sucedía que cada cual nación tanto más adornaba su lenguaje, cuanto con más valerosos hechos acrecentaba la

³ R. Menéndez Pidal, «El lenguaje del siglo XVI», en *La lengua de Cristóbal Colón*, Colección Austral, Madrid, 1958, pág. 48.

⁴ L. Marínco Sículo, *De las cosas memorables de España*, Alcalá, 1533, fol. 182.

república de sus armas»³. Se extiende después en la teoría entonces generalmente aceptada de las armas y las letras, según la cual con las armas se adquirían nuevos territorios y se conservaban los adquiridos, mientras con las letras se exaltaban los ánimos y se cantaban las hazañas guerreras realizadas con aquéllas.

2. EL LATÍN, LENGUA DE LA CIENCIA

Entre las causas que cita Francisco de Medina de por qué todavía cuando él escribe (1580) el castellano no ha alcanzado un estado de esplendor semejante al de las lenguas clásicas, da mucha importancia al desprecio de los sabios por la lengua común, «creyendo se perdía estimación en allanarse a la inteligencia del pueblo». De esta forma, los hombres cultos abandonaban el romance al vulgo, incapaz de mejorar la lengua; por el contrario, aquellos «aprendían i exercitaban lenguas peregrinas» —dice Medina—, refiriéndose con esa expresión principalmente al latín, considerada entonces como lengua de la cultura en general y, en consecuencia, como la lengua filosófica por excelencia. No olvidemos que éste es también, aunque parezca contradictorio con el anterior, un rasgo eminentemente renacentista. Es cierto que el Renacimiento había potenciado las lenguas romances como instrumento de la política y de la unificación nacional, pero no es menos cierto que también el Renacimiento representaba una vuelta a las letras clásicas y, de tal modo, una evidente potenciación del griego y el latín, si bien el latín tenía en este sentido una preferencia manifiesta sobre el griego, como lengua madre del castellano. El romance se encontró, pues, en este aspecto con la fuerte competencia del latín, con el que llega a entablar una verdadera guerra. Dice Oliver Asín que «a pesar de la constante exaltación de la lengua y de tantos éxitos alcanzados en su cultivo, el español tenía, dentro de la Península, una lengua rival, la latina, a la cual se concedía un prestigio formidable como lengua universal de la Ciencia»⁴. En efecto, el latín era —salvo excepción— la lengua de la filosofía, de la teología, de la medicina y de la ciencia en general, pues los sabios, los eruditos y los hombres cultos en amplio sentido se resistían a emplear el romance, que consideraban inadecuado para la expresión científica. Por eso el latín era también la lengua de las Universidades, entendiéndose por ello no sólo que fuese la lengua de la cátedra, sino también la impuesta en los claustros a los estudiantes, a quienes se prohibía entonar a la guitarra las canciones de que tanto gustaban, a menos que fuese en latín o en griego. Así lo

³ Francisco de Medina, «Proemio» a las *Obras de Garcé Lasso de la Vega*, con anotaciones de Fernando de Herrera, Sevilla, 1580.

⁴ *Op. cit.*, pág. 107.

establecen, por ejemplo, los estatutos de la Universidad de Salamanca de 1538, norma que mantienen todavía en 1561.

La inmensa mayoría de las obras filosóficas o teológicas del siglo XVI están, pues, escritas en latín, como podemos comprobar fácilmente repasando los diferentes capítulos de esta parte de nuestra obra; el *Diálogo de la dignidad del hombre*, que veíamos en el capítulo anterior es una excepción, y una excepción importante dentro de la lengua castellana como lengua filosófica. Pero incluso los escritos en romance no dejan de tener un cierto influjo latino, de acuerdo con «la tendencia a identificar el español con el latín», de que ha hablado un investigador². Erasmo Buceta se refiere en su ensayo de dicho título al siglo XV, pero es evidente que la tendencia se prolongó durante el siglo XVI también, al menos en los escritores de obras filosóficas o teológicas, que manifiestan el expreso «deseo de probar orgullosamente el estrechísimo parentesco del latín y el romance». En realidad, el fenómeno ya había sido visto por Valle-Inclán con su fino instinto para la lengua, cuando dice: «El castellano quiso ser el nuevo latín, y hubo cuatro siglos hasta hoy de literatura jactanciosa y vana»³. El entusiasmo conjunto por el latín y el castellano lleva a aproximarlos mutuamente, como dice Buceta en su ensayo: «Este entusiasmo por la vieja lengua y por la joven lengua se superponen, se alían, mejor, se funden, y el castellano vendrá a alcanzar una categoría especial, un valor más alto por la patente y manifiesta semejanza que guarda con el noble idioma del Lacio.» En seguida veremos que este fenómeno tendrá para nuestra historia filosófica consecuencias muy importantes, si bien entonces imprevisibles.

3. LA FUNCIÓN DE LA LITERATURA RELIGIOSA EN LA CONSOLIDACIÓN DEL ROMANCE

Hay un aspecto en el desarrollo y evolución del romance al que aquí no hemos prestado aún atención y que, sin embargo, no es posible menospreciar. Los investigadores han insistido en la función del misticismo en la forja de un lenguaje popular, apto para la expresión de todas las clases sociales. Los místicos, en efecto, no apreciaban el latín, que para ellos era la lengua de la autoridad y de la jerarquía, en la cual se sentían constreñidos. Quizá no se ha señalado suficientemente el hecho de que no sólo fue el misticismo el único movimiento que provocó este desarrollo del romance hasta convertirlo en una lengua mística; en realidad, todo el movimiento religioso del siglo XVI,

² Erasmo Buceta, «La tendencia a identificar el español con el latín. Un episodio cuatrocenista», en *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, Madrid, 1923.

³ R. del Valle-Inclán, *La lámpara maramitosa*, Colección Austral, Madrid, 1960, página 56.

y de forma muy especial el erasmismo, colaboró en su enriquecimiento y en su aceptación por círculos cada vez más cultos. No olvidemos que la religión, al menos entendida al modo cristiano, era un fenómeno que no tenía paralelo en la Antigüedad clásica; de aquí que los españoles —místicos, erasmistas o simples cristianos— que querían expresar tales fenómenos religiosos se vieran impelidos a utilizar una lengua nueva y todavía moldeable, y la prefiriesen a un latín en cuyos moldes no cabían las nuevas sutilezas. Mucho antes de la literatura mística de un fray Luis de Granada o de las grandes obras de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, recordemos que se tradujeron al romance las obras de Erasmo, de ingente popularidad; recordemos también que las obras más importantes del erasmismo español están escritas en lengua vulgar, y que es detalle extraordinariamente sintomático el hecho de que Juan de Valdés, el eminente erasmista, dedique especial atención al idioma en su *Diálogo de la lengua* (1536), primer tratado sobre la misma en nuestra literatura.

La literatura religiosa, toda ella en lengua romance, contribuyó enormemente a popularizar y difundir ésta. Pero quizá no esté ahí su contribución más importante; se ha de ligar dicha contribución a los nuevos contenidos y al enriquecimiento subsiguiente del lenguaje para darles expresión. Los místicos buscaban una lengua alógica, que sirviera para expresar la inefabilidad típica del estado místico, y eso les llevó a emplear y potenciar la metáfora. De este modo, «la antigua sintaxis lineal —oraciones de primera de activa, característica de las crónicas y gestas— se transformó en manos de los místicos en una sintaxis poliédrica —oraciones subordinadas— que fue obra de su voluntad de estilo» *.

La importancia excepcional de la metáfora en nuestro idioma, por todos reconocida, proviene sin duda de esa influencia de los místicos en la creación y forja de nuestro lenguaje escrito. A ello se une la peculiar predisposición que, al parecer, tenían los españoles para el lenguaje traslaticio. El mismo Valdés decía que «la mayor parte de la gracia y gentileza de la lengua castellana consiste en hablar por metáforas», y los italianos aseguraban que éramos «más perspicaces en el uso de las metáforas que ningún otro pueblo». En una historia de la filosofía española donde defendemos que ésta tiene su expresión, fundamentalmente, en la creación de mitos, no necesitamos recalcar la importancia de semejante conclusión, sobre todo cuando ya sabemos que la metáfora es el primer estadio en la formulación del mito **.

En la lucha del romance contra el latín no hay que echar en olvido nunca, pues, la importancia de los movimientos religiosos y, sobre

* José Franciscón Pastor, «Introducción», *Las apologías de la lengua castellana en el Siglo de Oro*, Madrid, 1929, pág. XXIX.

** Remitimos al lector a la Introducción, vol. I de esta obra, cap. VI, págs. 145-148.

todo, del misticismo. «*La littérature mystique —dice Baruzzi— du XV^e siècle espagnol... avec cette constante volonté d'expliquer en langue vulgaire les plus délicates nuances de l'oraison, assure, par une autre voie, l'oeuvre que l'autorité ecclésiastique travaillait à ruiner par ailleurs. Elle rend vivante et sensible pour tous la spiritualité scripturaire*»¹¹. De la Religión se pasa a la Teología, ciencia indiscutida de la época, y de ésta a la Filosofía no hay más que un paso, que paulatinamente irán dando nuestros pensadores. La imposición del romance como lengua filosófica será un proceso tan lento, que prácticamente hasta muy entrado el siglo XVIII no se convertirá en algo total y absolutamente definitivo. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVI fray Luis de León pondrá ya un hito en la evolución del castellano que hará irreversible el proceso. Antes, algunos filósofos habían ido asentando las bases de semejante hazaña: entre ellos hay que citar a Fernán Pérez de Oliva, a Juan Huarte de San Juan, a Ambrosio de Morales, con su *Discurso sobre la lengua castellana* (1585), o anteriormente, la *Agonía del tránsito de la muerte*, de Alejo de Venegas.

4. LA DEFENSA DEL ROMANCE COMO LENGUA DE CULTURA EN FRAY LUIS DE LEÓN Y EN PEDRO SIMÓN ABRIL

Volvamos a FRAY LUIS DE LEÓN y a su actitud rotunda y definitiva en defensa del romance. En este aspecto la valentía del agustino no admite discusión. Era —contra la opinión de las autoridades eclesiásticas— decidido partidario de la traducción de las Escrituras en lengua vulgar, como lo demostró con la que hizo del *Cantar de los cantares* (1561) en favor de la monja Isabel Ossorio, contraviniendo la prohibición inquisitorial. El celo con que la Iglesia defendía la utilización de las lenguas clásicas —principalmente el latín— en las cuestiones teológicas y en la lectura de los textos sagrados le llevó a permanecer cinco años en las cárceles de la Inquisición. El desnudo de fray Luis, sin embargo, no cesa en la defensa de la lengua vulgar como apta para las disputas teológicas y los estudios científicos (recordemos una vez más que la Teología era entonces la ciencia máxima). Es cierto que en algunos párrafos de *Los nombres de Cristo* parece que se retracta de sus antiguas opiniones, como cuando dice: «Y así, los que gobiernan la Iglesia, con maduro consejo, y como forjados de la misma necesidad, han puesto una cierta y debida tasa en este negocio, ordenando que los libros de la Sagrada Escritura no anden en lenguas vulgares de manera que los ignorantes los puedan leer; y como a gente animal y tosca, que, o no conocen estas riquezas, o si las conocen, no usan bien dellas,

¹¹ Jean Baruzzi, «Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'oeuvre de Saint Jean de la Croix», en *Bulletin Hispanique*, XXIV, núm. 1.

se los ha quitado al vulgo de entre las manos» (I, págs. 6-7). Pero muy pronto se adelanta a decir que tal situación no le satisface, y vuelve en realidad a mantener sus antiguas opiniones, si bien ahora con un subterfugio que le haga inmune a las iras de la Inquisición; así propone que, ya que la traducción al romance de las Escrituras estaba prohibida, se escriban libros de espiritualidad en lengua vulgar, difundiendo entre la mayoría textos bíblicos, cuyo conocimiento directo les estaba vedado. Por ello escribe que «todos los buenos ingenios en quien puso Dios partes y facultades para semejante negocio tienen obligación a ocuparse en él, componiendo en nuestra lengua, para el uso común de todos, algunas cosas que, o como nascidas de las Sagradas Letras, o como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible, con el común menester de los hombres» (I, 12). Naturalmente, una actitud semejante va a levantar la protesta de quienes consideran que no está bien escribir en romance sobre cosas tan altas; de algún modo fray Luis se ha enfrentado con «los que gobiernan la Iglesia con maduro consejo»; es necesario salir al paso de tal arremetida, mediante una defensa a ultranza del romance, con los argumentos que a continuación resumiremos.

En primer lugar, repudia el prejuicio del latín como lengua espiritual, defendiendo el uso del romance en cuestiones teológicas y espirituales; en la lengua vulgar de los primeros lectores fue compuesta la Biblia, destinada a ser pasto de todos ellos; y en su propia lengua vulgar la leían y comentaban los primeros cristianos, pues a las distintas lenguas vulgares se iba traduciendo a medida que el cristianismo se propagaba. En segundo lugar, arremete también contra el prejuicio del latín y de las lenguas clásicas en general como lenguas sabias, basándose en el concepto de «lengua madre» y de la igualdad original de todas las lenguas, cuya excelencia y jerarquía sólo dependen de las que sepan darle los que las usan. Así llama la atención en que «en lo que toca a la lengua, no hay diferencia, ni son unas lenguas para decir unas cosas, sino en todas hay lugar para todas», recordando que todos los grandes escritores de la Antigüedad escribieron en sus respectivas lenguas vulgares. «Y esto mismo, de que tratamos, no se escribiera como debía por sólo escribirse en latín, si se escribiera vilmente; que las palabras no son graves por ser latinas, sino por ser dichas como a la gravedad le conviene, o sean españolas o sean francesas; que si, porque a nuestra lengua la llamamos vulgar, se imaginan que no podemos escribir en ella sino vulgar y bajamente, es grandísimo error; que Platón escribió no vulgarmente ni cosas vulgares en su lengua vulgar, y no menores ni menos levantadamente las escribió Cicerón en la lengua que era vulgar en su tiempo; y por decir lo que es más vecino a mi juicio, los santos Basilio y Crisóstomo y Gregorio Nacianceno y Cirilo, con toda la antigüedad de los griegos, en su lengua materna griega, que cuando ellos vivían la mamaban con la leche los niños y

ta hablaban en la plaza las vendedoras, escribieron los misterios más divinos de nuestra fe, y no dudaron de poner en su lengua lo que sabían que no había de ser entendido por muchos de los que entendían la lengua; que es otra razón en que estriban los que nos contradicen, diciendo que no son para todos los que saben romance estas cosas que yo escribo en romance, como si todos los que saben latín, cuando yo las escribiera en latín, se pudieran hacer capaces de ellas, o como si todo lo que se escribe en castellano fuese entendido de todos los que saben castellano y lo leen» (III, 9-10).

A continuación, tras rechazar el prejuicio del latín tanto como lengua espiritual y como lengua de cultura en general, fray Luis hace una defensa acalorada del romance con estas palabras: «Y es engaño común tener por fácil y de poca estima todo lo que se escribe en romance, que ha nascido de lo que usamos de nuestra lengua, no la empleando sino en cosas sin ser, o de lo poco que entendemos della, creyendo que no es capaz de lo que es de importancia; que lo uno es vicio y lo otro engaño, y todo ello falta nuestra, y no de la lengua ni de los que se esfuerzan a poner en ella todo lo grave y precioso que en alguna de las otras se halla. Así, que no piensen, porque vean romance, que es de poca estima lo que dize, mas al revés, viendo lo que se dize, juzguen que puede ser de mucha estima lo que se escribe en romance, y no desprecien por la lengua las cosas, sino por ellas estimen la lengua» (III, 7-8). Y todavía arremete una vez más contra los que sobreestiman el latín por encima de la lengua vulgar: «Mas a los que dicen que no leen aquestos mis libros por estar en romance, y que en latín los leyeran se les responde que les deve poco su lengua, pues por ella aborrecen lo que, si estuviera en otra, tuvieran por bueno. Y no sé yo de dónde les nace el estar con ella tal mal; que ni ella lo merece, ni ellos saben tanto de la latina, que no sepan más de la suya, por poco que della sepan, como de hecho saben della poquísimo muchos» (III, 10). Muy interesantes y dignos de destacar son los motivos que impulsan a fray Luis para la defensa del romance, que nunca tienen su origen en motivos estrechos ni nacionalistas, sino en el afán universal de extender los conocimientos teológicos y religiosos a los que no sabían latín. A los que prefieren ver tales conocimientos escritos en latín, les recrimina que lo hagan «porque fueran entendidos de menos», ya que «es envidia no querer que el bien sea común a todos, y tanto más fea cuanto el bien es mejor» (III, 8). Las motivaciones de fray Luis son, pues, la generosidad y la fraternidad; en un evidente afán de democratizar la lengua y los conocimientos que hasta entonces eran minoritarios, se revuelve contra los estrechos círculos que quieren constituir con el latín un coto cerrado para su sabiduría. Por el contrario, fray Luis extiende sus brazos al pueblo, a cuyas multitudes quiere transmitir los conocimientos que antes habían sido patrimonio de unos pocos.

La defensa luisiana del romance va a ser, como declamos antes, un hito definitivo en la historia de la lengua y, sobre todo, en lo que se refiere al idioma filosófico. A partir de entonces puede escribirse en castellano sobre filosofía sin rubor ni culpabilidad de ningún tipo. Cuando PEDRO SIMÓN ABRIL escribe sus *Apuntamientos* (1589), sus palabras tienen el sabor de cosas ya conocidas¹². Y cuando nos dice que el primer error en la enseñanza de las ciencias es «el enseñarlas en lenguas extrañas y apartadas del uso común y trato de las gentes», nos parece que estamos oyendo a fray Luis; sobre todo cuando añade que «en los tiempos antiguos no hubo nación tan bárbara que tal hiciese, desde que Dios formó el linaje humano, sino que enseñaron los caldeos en caldeo, y los hebreos en hebreo, y lo mismo hicieron las demás naciones: gitanos, fenicios, griegos, latinos, árabes». Ahora bien, si es cierto que a partir de entonces podía escribirse de filosofía sin sufrir el anatema de los cultos, no es menos cierto que en la mayoría de las universidades y de las Órdenes religiosas nuestros pensadores siguieron empleando el latín habitualmente, y sólo muy lentamente fue desapareciendo tal costumbre. Aunque no ocurría así con los seglares, que se expresaban en castellano, la verdad es que la pervivencia del latín como idioma filosófico perdura hasta bien entrado el siglo XVIII, como dijimos anteriormente.

5. CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS

Las consecuencias de esta larga permanencia del latín como lengua de la filosofía, y aun el hecho de que el castellano se desarrollase durante muchos años bajo la presión de su pretendida identificación con el latín, fueron de la mayor importancia en nuestra historia. En primer lugar, tal hecho ha de ponerse en relación con la peculiaridad de nuestro Renacimiento, con su pretensión de incorporar valores medievales dentro de un espíritu renacentista. Este hecho es el origen en muchos campos de «la difícil universalidad española» de que habla un autor¹³ que ejerció influjo indudable en el caso de la lengua. La filosofía en latín trataba de problemas universales en un estilo universal, y cuando se escribía en un castellano que trataba de imitar el latín, dicha universalidad, naturalmente, no desaparecía. Esto fue una de las causas de la pervivencia, a través de nuestros filósofos, pensadores e intelectuales en general, de una falta de nacionalismo —a esta falta llamamos universalismo— que tiñe nuestras mejores producciones.

¹² Cf. «La filosofía crítica», cap. XIV, págs. 223-241.

¹³ Es el título de un libro de Guillermo de Torre. Ed. Gredos, Madrid, 1963.

Una consecuencia también fundamental de esa permanencia del latín fue que no hubo ocasión de crear en la época moderna un vocabulario filosófico propio en castellano; situación en la que nos encontramos aún prácticamente en el siglo XIX, constituyendo una de las causas que explican el lenguaje abstruso del krausismo español. Y es que se vieron entonces nuestros krausistas —y muy en especial Sanz del Río— en la necesidad de crear todo un vocabulario y una terminología filosófica de que carecíamos en nuestra lengua; aquí reside la causa fundamental de la oscuridad y la dificultad que se atribuyen a sus escritos. Para esta creación de un nuevo lenguaje filosófico fue de especial ayuda la capacidad del español para la metáfora, que había propiciado la gran eclosión mística del siglo XVI. Ahora este desarrollo de la metáfora en lenguaje filosófico dará carta de naturaleza a una de las características ya señaladas de nuestro pensamiento. Por lo demás, esta importancia de la metáfora, junto con el hecho de que los filósofos escriben en latín, explicará, por contrapartida, el importante desarrollo de nuestra literatura y el hecho de que gran parte de nuestro pensamiento se despliegue en manifestaciones puramente literarias. Y, si nadie ha formulado sistemáticamente nuestra filosofía —como decía Unamuno—, ello no quiere decir que el pueblo español no la tenga, como todos los pueblos, si bien en este caso «no se nos ha revelado, que yo sepa, sino fragmentariamente, en símbolos, en cantares, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño* o el *Quijote*, o *Las Moradas*, y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados»¹⁴. Hacer ver que hay algo más que esta formulación fragmentaria es uno de los intentos capitales de este libro.

BIBLIOGRAFÍA

- Buruzzi, Jean, «Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'oeuvre de Saint Jean de la Croix», *Bulletin Hispanique*, XXIV, núm. 1.
 Buceta, Erasmo, «La tendencia a identificar el español con el latín. Un episodio cuatrocenista», *Homenaje a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925.
 Menéndez Pidal, R., «El lenguaje del siglo XVI», *La lengua de Cristóbal Colón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1958.
 Oliver Asín, J., *Historia de la lengua española*, Madrid, 1940.
 Pastor, José Francisco, «Introducción», *Las apologías de la lengua castellana en el Siglo de Oro*, Madrid, 1929.
 Torre, Guillermo de, *La difícil universalidad española*, Oredos, Madrid, 1965.
 Valle-Inclán, R., *La lámpara maravillosa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1960.

¹⁴ *Obras Completas*, I, pág. 1161. Escelicer, Madrid, 1966.

XI

EL ARISTOTELISMO

La filosofía aristotélica, podemos decir, era la oficial en la España del XVI; de aquí que predominara con mucho sobre la platónica, tanto entre escolásticos como entre humanistas. Quizá la característica más destacada de este aristotelismo español sea su aspiración a la pureza, por lo que adquirió un carácter crítico: se trataba de acercarse mediante el estudio y la interpretación de los textos originales de Aristóteles a su verdadera doctrina. Ni siquiera Italia —al decir de Menéndez Pelayo— poseía un grupo de aristotélicos puros tan compacto y brillante como el formado por los españoles.

Aunque el centro más importante de irradiación del aristotelismo fuese la Universidad de Alcalá, encontramos representantes del mismo en todas las regiones españolas. Entre ellos ocuparán en especial nuestra atención Gaspar Cardillo de Villalpando, Francisco Ruiz, Juan Bautista Monllor, Pedro Juan Núñez, Pedro Martínez de Brea y Juan Ginés de Sepúlveda, si bien de este último nos ocuparemos al tratar de su polémica con Las Casas ¹.

Se suelen citar muchos otros nombres entre los aristotélicos del XVI, de los que por diversas razones no nos vamos a ocupar aquí. Así JUAN PÁEZ DE CASTRO ², que hizo una gran labor de depuración del texto griego y original de Aristóteles, junto a una obra de síntesis entre Platón y Aristóteles, pero de la que nada se nos ha conservado;

¹ Cf. caps. VII, VIII y IX, págs. 449-490.

² Juan Páez de Castro (1515-1570) nació en Quer, una aldea muy pequeña de la Alcarria. Estudió Artes y Leyes en la Universidad de Alcalá. Se sabe que estuvo en Trento, en Roma y en los Países Bajos. Está considerado más como lingüista y bibliófilo que como filósofo; fue protegido de don Diego Hurtado de Mendoza. Al morir Florián de Ocumpo, fue nombrado cronista de Carlos V. Asesoró, al final de su vida, a Felipe II en la formación de la Biblioteca de El Escorial, a la cual pasó a integrar la suya particular, pues en Italia había hecho gran acopio de textos filosóficos y literarios antiguos. Como dijimos, no publicó ninguna obra.

ANTONIO DE GOVEA¹, al que se suele incluir en nuestras historias, si bien por ser portugués nosotros lo dejamos fuera; PEDRO JUAN MONZÓ², del que se sabe muy poco y cuya obra escrituraria es sin duda más importante que la filosófica; del resto citado por Menéndez Pelayo o por Marcial Solana —PEDRO SERRANO³, BARTOLOMÉ JOSÉ PASCUAL⁴, JUAN MONTES DE OCA⁵, FRAY ARCISIO GREGORIO⁶, FERNANDO DE ROA⁷, FRANCISCO ESCOBAR⁸, SEBASTIÁN PÉREZ⁹,

¹ Antonio de Govea (1505-1565) nació en Beja, de padre español y madre portuguesa. Estudió en París (1527) y enseñó Humanidades, Filosofía y Derecho en Burdeos, Toulouse y Grenoble. En 1563 pasó a Saboya. Murió en Turín. Gran admirador y seguidor de Aristóteles. Tradujo la *Isagoge* de Porfirio (Lyon, 1541), y comentó *Las Tópicas* de Cicerón (París, 1545). Se destaca como el opositor al antilaristotelismo de Pedro Ramus, contra el que publicó un libro (París, 1543), obteniendo una victoria total sobre aquél en una famosa disputa pública.

² Pedro Juan Monzó (m. en 1605) nació en Valencia, y enseñó Matemáticas, Diálctica y Sagrada Escritura en Valencia y Coimbra. Regresó a su ciudad natal, y fue canónigo y rector de la Universidad. Sus obras: *Compositio totius artis dialectice ad usum tractatus* (Valencia, 1566), *Elementa Arithmetice ac geometricæ ad disciplinas omnes. Aristotelis præsertim Dialéctice ac Philosophiæ opus necesse, ex Euclidæ decreta* (1559), *De locis apud Aristotelem Mathematicis* (1566). Lo más original de su obra es que trata de aclarar las nociones matemáticas de la filosofía aristotélica a la luz de los principios de Euclides; en general, le preocupan las relaciones entre filosofía y matemáticas. Le cita y elogia mucho Acacio Fernández Vallín en su discurso *La cultura científica de España en el siglo XVI*. Madrid, 1893.

³ Pedro Serrano Ruiz de Montejo (m. en 1578), natural de Bujalance, fue obispo de Coria. Enseñó Filosofía moral: *Commentaria in primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum* (Alcalá, 1556).

⁴ Bartolomé José Pascual fue discípulo de Pedro Juan Núñez, sobre el que nos extendemos en el texto. Estudió, enseñó y fue rector de la Universidad de Valencia (1587). Su obra capital es: *De optimo genere explanandi Aristotelem et de vi atque usu artis dialectice* (Frankfort, 1591). También tradujo del griego la *Lógica* de Pagnimères (inédita).

⁵ Juan Montes de Oca (m. en 1572) nació en Sevilla; enseñó Lógica en Bolonia, Pisa, Padua y Roma. Está considerado como el más importante de los averroístas españoles. Empleaba el seudónimo de «Juan Hispano»; fue amigo de Pedro Pomponazzi, con el que niega la demostrabilidad filosófica de la inmortalidad del alma, verdad que sólo conocemos por la fe. Comentó varias obras de Aristóteles: *De celo et mundo*, los *Físicos* y los *Partes naturalia*.

⁶ Gregorio Arcisio (n. 1516-1561), natural de Valencia, fue filósofo, teólogo y médico; pertenecía a la Orden mercedaria. Enseñó artes en Valencia, Ingolstadt, París y en el colegio de la Vera Cruz (Salamanca). Reformó la lógica, bajo la influencia de Lefèvre d'Étaples y Chalcidonio. Sus obras: *In Isagogem Porphyriam Scholia* (Salamanca, 1554), *De Lógica, sive Aristotelis Organum* (Alcalá, 1556), *In Aristotelis logicæ institutiones cum expositionibus* (Valencia, 1562), *In Physicam Aristotelis præfationem, atque antiquitatem, et ordinem, per utilis et scitu dignissimum quaestio* (Valencia, 1562).

⁷ Fernando de Roa (m. en 1480), profesor en la Universidad de Salamanca, discípulo de Pedro Martínez de Osuna, escribió: *Commentarii in politicarum libris cum tribus eiusdem suavisimis repetitionibus* (Salamanca, 1514); *Repetitiones tres: De iustitia et iniustitia, De domino et servo et de Felicitate* (Salamanca, 1514).

⁸ Francisco Escobar, médico valenciano, comenzó a traducir, sin rematar su tarea, los *Progygmasmas* de Afonio, y la *Reidrica* de Aristóteles.

⁹ Sebastián Pérez, andaluz, catedrático de Filosofía y Teología, obispo de Osuna, es autor de una traducción y un comentario del tratado *De anima*: *Aristotelis de anima, Latina Interpretatione, commentariis et disputationibus illustratum* (Salamanca, 1564).

ANTONIO JUAN ANDREU¹², ALONSO LOPEZ¹³, DIEGO PÉREZ DE MESA¹⁴—creemos que no merece la pena ocuparse especialmente. Es cierto, sin embargo, que entre todos ayudaron a crear un ambiente de profundo y serio aristotelismo en los estudios universitarios del XVI, y —como dice don Marcelino— «por obra y diligencia de estos beneméritos varones, a cuyos esfuerzos cooperaron dignamente algunos escolásticos reformados..., hablaron de nuevo en lengua latina la mayor parte de las obras de Aristóteles con una exactitud, claridad y elegancia que no habían alcanzado en las versiones anteriores; hízose texto en nuestras escuelas el texto griego de Aristóteles; restablecióse la antigua alianza entre los estudios matemáticos y los filosóficos, divulgóse el conocimiento de los comentarios helénicos de Aristóteles, especialmente del de Alejandro de Afrodisia; fueron victoriosamente refutados las superficiales innovaciones ramistas, y restablecida en su propia y justa estimación científica el *Organon*, que Núñez comentó y defendió egregiamente; y, finalmente, fue traída a lengua castellana, mucho antes que a ninguna otra de las vulgares, toda la enciclopedia aristotélica, merced a los esfuerzos de Simón Abril, de Funes y de Vicente Mariner, a quien pudiéramos llamar el Tostado de los traductores»¹⁵.

Nada más oportuno para nuestro intento que esta alusión final de Menéndez Pelayo a nuestros traductores, pues fueron, efectivamente, ellos los que más contribuyeron al conocimiento y difusión de la obra y el pensamiento aristotélicos en nuestro país. Entre estos traductores merecen destacarse: Juan Ginés de Sepúlveda, que se propuso continuar las versiones de Juan Argyropoulos y Teodoro Gaza, traduciendo *Parvi Naturales* (1522), *De ortu et interitu* (1523), *De Mundo* (1523), *Meteorum* (1532), *De republica* (1548) y el Comentario de Alejandro de Afrodisia a la *Metafísica* (Roma, 1527; París, 1536); Pedro Simón Abril, que hizo una magnífica edición de la *Ética a Nicómaco* (editada por Bonilla y San Martín, Madrid, 1918); Andrés Laguna tradujo y comentó *De physiognomictis* (1535), *De mundo seu cosmographia* (1538),

¹² Antonio Juan Andreu nació en Valencia y enseñó en su Universidad. Escribió *Encomium eloquentissimum et eruditissimum philosophiae peripateticae* (Valencia, 1533).

¹³ Alonso López Pinciano, médico cesáreo, expuso la *Política* de Aristóteles, en trece cartas, con el título de *Philosophia antiqua politica* (Madrid, 1596). Hay una edición con introducción y notas de Pedro Muñoz Peña (Valladolid, 1894). Menéndez Pelayo dice que «supera grandemente a todos los comentadores latinos e italianos de la *Política*» y que «es el único comentario de la *Política* de Aristóteles que podemos leer íntegro, sin encontrarle absurdo ni ridículo, en pleno siglo XIX, y después de haber aprendido la *Dramaturgia* de Lessing» (*Historia de las ideas estéticas en España*, II, 223).

¹⁴ Diego Pérez de Mesa, andaluz, enseñó Matemáticas en la Universidad de Alcalá y Filosofía en la de Sevilla; gran astrónomo y escritor de diversos tratados, entre ellos *De methodo scribendi et docendi ex doctrina Aristotelis* y un *Compendium Physicarum Aristotelis*.

¹⁵ «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», en *Ensayos de Crítica Filosófica*, pág. 85.

De Virtutibus (1545), *De Plantis* (1543); Sebastián Pérez, obispo de Osuna, comentó y tradujo *De anima* (1564); Juan de Vergara hizo una versión de los *Físicos*, *De anima* y la *Metafísica* (I-VII), que se conserva manuscrita en la Biblioteca capitular de Toledo. Sin duda, el más importante de los traductores de Aristóteles es Vicente Mariner de Alagón, que hizo una versión castellana de casi todas sus obras, salvo de la *Metafísica*; esta versión se halla inédita, pero por sí sola bien merece el calificativo de «Tostado de los traductores» que le dio Menéndez Pelayo.

Una vez realizado este repaso general del aristotelismo en aquella época, vamos a detenemos en los que, según dijimos más arriba, consideramos más representativos e importantes. Quizá el primero deba ser GASPARD CARDILLO DE VILLALPANDO (Segovia, 1527-Alcalá, 1581), al menos si nos atenemos a la fama que le dio el haber sido citado por Cervantes en el *Quijote*, cuando dice el cura: «En verdad, hermano, que sé más de libros de Caballerías que de las *Súmulas* de Villalpando» (I, 47). Cardillo estudió en la Universidad de Alcalá, donde fue también catedrático de Dialéctica, Elocuencia y Filosofía. Asistió al Concilio de Trento en representación de don Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila, y sucedió a Pedro de Soto como teólogo del Papa (1562-1563). En 1575 fue nombrado canónigo de la Colegiata complutense de los Santos Justos y Pastor. Su contemporáneo Ginés de Sepúlveda le califica de *vir magno ingenio, et agerria doctrinae aristotelicae cognitione*; Bonilla San Martín dice que «es, sin disputa, el más conspicuo de los representantes del neoaristotelismo español del siglo XVI»; Marcial Solana le considera como «el comentador por antonomasia que entre nosotros tuvo el Filósofo en esta época». El sentido de su aristotelismo supone una reacción contra la escolástica degenerada y, sobre todo, contra el nominalismo que prevalecía en la Universidad de Alcalá desde su fundación.

La clasificación de los escritos filosóficos de Villalpando se ha hecho con arreglo al siguiente criterio: 1. Tratados lógicos, que comprenden las siguientes obras: *Commentarii in quinque voces Porphyriti* (Alcalá, 1557); *Isagoge, sive Introductio in Aristotelis dialecticam* (Alcalá, 1555); *Summa dialecticae Aristotelicae* (Alcalá, 1558); *Summa Summularum* (Alcalá, 1557); y una importante serie de comentarios a Aristóteles: *In Categorías* (1558), *In librum Perihermenias* (1558), *In libros de priori resolutione* (1557), *In libros de posteriori resolutione* (1558), *In Topica* (1559). 2. Tratados físico-cosmológicos, que, excepto un curioso diálogo entre el maestro y un discípulo —*Interrogationes naturales, morales et mathematicae* (1573)—, comprende también diversos comentarios a los libros de Aristóteles: *In octo libros Physicorum* (1566), *In quatuor libros de Caelo* (1576), *In duos libros de ortu atque interitu* (1569). 3. Tratado de Historia de la Filosofía: *Apologia Aristotelis adversus eos qui alunt sensisse animam cum corpore extingui. Quo loco*

obiter etiam indicatur, de providentia Dei, de natura atque numero deorum, de eo quod est in nobis, postremo de summo hominis bono consentaneam rationi et christianae Philosophiae sententiam Aristotelem habuisse (Alcalá, 1560).

Esta clasificación de Marcial Solana nos parece en absoluto insuficiente, pues deja fuera algunos de los comentarios de Villalpando a la obra aristotélica; por ejemplo, *In primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum* (1555), o el *De anima*, los cuales, además, difícilmente caben en la clasificación anterior. Tampoco tuvo en cuenta Solana los libros de controversia contra los protestantes: *Disputationes adversus protestationes XXXIV hereticorum Augustanae confessionis* (Venecia, 1564), *De Ecclesiae traditionibus* (Venecia, 1564). Y, por último, no comprendemos la clasificación como Historia de la Filosofía de la *Apología Aristotelis*, que es simplemente un eco tardío de la polémica sobre la inmortalidad del alma, sostenida en Bolonia por Pomponazzi a principios de siglo. Es cierto que se hace allí defender a Aristóteles la inmortalidad del alma y la Providencia divina, y que se recorren históricamente aquellas sentencias filosóficas en que la concordancia entre la razón y la revelación se mantiene, pero ello no es suficiente para aplicarle la pomposa denominación de Historia de la Filosofía. Estas observaciones nos llevan decididamente a la conclusión de que se hace necesaria una obra de conjunto sobre Villalpando, que —como en tantos de nuestros filósofos— aún no poseemos.

La obra, sin embargo, más famosa de Villalpando es la *Summa Summularum*, que fue libro de texto en Alcalá durante muchos años, y a la que se refiere Cervantes en el texto arriba citado. En 1615, Juan González Martínez hizo un compendio de ellas, para su mejor manejo, que se publicó en Alcalá; y, en el mismo año y con el mismo fin, Francisco Murcia de la Llana, las tradujo al castellano con el simple título de *Traducción de las Súmulas del doctor Villalpando* (Madrid, 1615). La doctrina expuesta en las mismas no es de gran originalidad, como no podía menos de ser en quien se preciaba de simple comentarista. Hay, sin embargo, algunos puntos de doctrina en que Villalpando se separa de la tradición aristotélica, y a ellos nos referiremos a continuación.

Aunque considera con Aristóteles a la metafísica como la reina de las ciencias, cabeza y fuente de todas las demás (*«veluti regina caeterarum disciplinarum, cum ab ea tanquam a capite atque fonte, omnium scientiarum principia profisciscantur»*) da una gran importancia a la dialéctica, como corresponde a quien se había propuesto luchar contra la degeneración escolástica y convertirse en un reformador de la lógica. Esto le lleva a distinguir claramente entre lógica y dialéctica: *«nam logica est modis comparandi tractandique caeteras disciplinas, cum doceat rationem illas tractandi... Dialectica vero est facultas disserendi de quacunque re proposita probabiliter»*. La dialéctica, según esto, es decir, en cuanto enseña a discurrir con probabilidad sobre cualquier cosa, es

arte de las artes, ciencia de las ciencias y luz de todas las demás disciplinas.

En el comentario a los *Tópicos* (libr. I, c. XI), Cardillo niega eficacia demostrativa a la inducción, ya que al apoyarse ésta en las cosas singulares, y ser éstas infinitas, no pueden recorrerse ni examinarse todas. Así, en la inducción hay que añadir siempre el aditamento de que en los casos no examinados ocurre lo mismo que en los examinados, pues, de no añadirse, la inducción se desmiente por sí sola. Ahora bien, aun en el caso de que se añada el aditamento, no puede hacerse más que como mera hipótesis, lo que le resta fuerza al argumento. La conclusión es que la inducción no puede nunca provocar en nosotros una adhesión total; siempre ha de quedarnos alguna duda.

Una doctrina curiosa, que defiende en varios lugares, es que el concepto de ser, aplicado a las categorías, no es análogo, ni unívoco, sino equivoco. La razón que da es que el ente no es género, y por lo tanto, las categorías no son especies distintas que le correspondan; el ente tampoco es un todo, de modo que los diez predicamentos sean partes del mismo. Es cierto que éstos tienen entre sí una razón común, pero no puede ser la de las distintas especies o formas de un mismo género, ni la de partes distintas de un mismo todo; lo primero, porque la esencia de la sustancia es distinta a la de los accidentes y la diferencia entre ambos no es sólo específica, sino esencial; lo segundo, porque todos los predicamentos son seres o entes, y así se los llama, y no partes de una unidad superior. En una palabra, que el ente no es concepto análogo, sino equivoco, y su división en diez géneros supremos o categorías es la de lo equivoco en lo equivoco. Ahora bien, el ente no es concepto equivoco *simpliciter*, porque entonces no podría ser objeto de una ciencia (Metafísica) sino cuando se refieren todos los predicamentos a uno de ellos: los accidentes a la sustancia. Esto es lo que enseña Aristóteles, sin que, al parecer, Cardillo caiga en ello.

En lo que se refiere al principio de individuación, y tras haber aceptado la doctrina clásica de que éste es la materia signada por la cantidad (comentario a Porfirio), concluye también clásicamente que lo que no tiene materia carece de principio de individuación; y por tanto, dentro de la especie a la que ese ser pertenece no puede haber más que un solo individuo: es decir, individuo y especie se identifican. Sin embargo, el carecer de materia, que es una privación, no puede ser causa de que en una especie determinada haya un solo individuo. Así, en el comentario a *De cielo* (I, 9), precisa que la materia no es causa, sino *conditio sine qua non* de la individuación. Y, por ello, lo que no tiene materia se individualiza por su propia naturaleza intrínseca, y no es multiplicable ni comunicable a otros individuos.

Entre los filósofos complutenses, y a la misma generación que Cardillo de Villalpando, con quien colaboró en la empresa de renovación

de la filosofía en Alcalá, hay que considerar a PEDRO MARTÍNEZ BREA (m. en 1581). Había nacido en Brea (Toledo), en fecha que se desconoce. Estudió y enseñó Filosofía y Teología en la Universidad de Alcalá; posteriormente fue catedrático de *Prima* de Teología en la Universidad de Sigüenza. Felipe II le presentó para obispo de Plasencia, sin que llegara a tomar posesión. Su obra, como dijimos, es, en parte, una continuación de la de Cardillo; con la intención de completar la labor de éste, comentó varios libros aristotélicos: *Commentarii in libros Aristotelis de coelo et mundo* (Alcalá, 1561), *Commentarii in libros de Aristotelis de generatione et corruptione* (Alcalá, 1561), *In libros tres Aristotelis De anima commentarii* (Sigüenza, 1575).

Como Cardillo, se ocupó también de la controversia sobre la inmortalidad del alma en su libro *Tractatus celeberrima controversia de animorum immortalitate*, que se publicó conjuntamente con el comentario *De anima* antes citado. El libro empieza señalando la dificultad de la cuestión y cómo el mismo Aristóteles es bastante oscuro al respecto, como si pretendiera ocultar su opinión o no la tuviese muy clara. Antes de entrar en la cuestión propiamente dicha de la inmortalidad, expone también la opinión que sobre el asunto tuvieron varios filósofos clásicos; estas opiniones las reduce a tres: 1) en el hombre hay dos almas: una racional, espiritual e incorruptible, y otra sensitiva, material y corruptible *simpliciter* (es la opinión defendida por Averroes); 2) el alma humana es sólo una, y ésa, de suyo, *simpliciter*, corruptible y mortal (así la opinión de Pedro Pomponazzi, que considera la inmortalidad del alma como únicamente cognoscible por la revelación); 3) el alma humana es tan sólo una, y ésta *simpliciter*, incorruptible y mortal, y *secundum quid*, corruptible y mortal. Esta última es la opinión del doctor Martínez, que se apoya para sostenerla en varios textos aristotélicos.

El argumento de Martínez de Brea se apoya en la siguiente disyuntiva: Si el alma humana tiene operaciones propias realizables sin el concurso del cuerpo, entonces es separable de éste y, por tanto, inmortal; si, por el contrario, no tiene operación alguna de esta naturaleza, no es separable del cuerpo ni inmortal. Ahora bien, es evidente que existen actos del alma que no requieren el cuerpo, como son las operaciones intelectivas, en las cuales el cuerpo no sólo no ayuda, sino que estorba la intelección, pues el entender no es acto que se reciba en ningún órgano corporal. En conclusión, el alma humana es separable del cuerpo y, por lo tanto, inmortal.

Martínez de Brea sostiene que ésta es también la opinión de Aristóteles, y para ello cita pasajes de diversas obras, aunque fundamentalmente se apoya en el *De anima*. Se basa, sobre todo, en los argumentos del libro III sobre la inmaterialidad del entendimiento agente; también lo hace apoyándose en el análisis de las facultades apetitivas del hombre. Señala las diferencias entre el apetito sensitivo, que sólo

atiende al tiempo presente, y otro intelectual, que atiende al presente, pasado y futuro: de aquí se deduce que el alma humana trasciende el tiempo, por el apetito intelectual; luego, es inmortal.

Aunque con defectos, la obra de Pedro Martínez destaca por su gran erudición sobre Aristóteles y sus comentaristas de todos los tiempos (clásicos, medievales, cristianos, árabes y contemporáneos suyos) y por su enorme capacidad de síntesis. A pesar de su aristotelismo, considera siempre por encima a Santo Tomás de Aquino, como lo manifiesta expresamente: «*Et ratio Santo Thomas ob ipsius auctoritatem, magis me movet et amplius urget. quoniam et Aristotele erat Sapientior.*»

Quizá el tercer aristotélico en importancia de esta época sea FRANCISCO RUIZ, del que se conservan escasísimos datos biográficos. Se sabe que nació en Valladolid, que fue monje benedictino y abad de los monasterios de Salamanca, Zamora y Sahagún y que murió después en 1546. Apenas nada más, a pesar de lo cual su obra es considerada como «colosal y verdaderamente ciclópea»¹⁴. Escribió unas *Regulae intelligendi Scripturas sacras ex mente SS Patrum* (Lyon, 1546), pero la obra que le ha dado fama y por la que merece pasar a la historia es el *Index locupletissimus* (Sahagún, 1540). Se trata de un índice completo del contenido de los libros aristotélicos, al que se añade un *Iudicium de Aristotelis operibus*. El título completo de ambos libros dice así: *Index locupletissimus duobus tomis digestus. in Aristotelis stagiritae opera, quae extant, auctore R. Pater F. Francisco Ruzio, vallisoletano, S. Facundi ordinis S. Benedicti Abbate. In quo tam multa exposita sunt in quamplurimis et obscuris apud aristotelem locis, quae aut perperam intellecta hactenus, aut omnino omisso fuerant, ut vice commentarii attento lectori esse possint. E insolem Auctoris iudicium de Aristotelis operibus, quae nuper Simon Grynaeus ex impressione repressavit, habes in calce secundi tomi. Apud inclytum Sanctorum martyrum Facundi et primitivi coenobium. Anno Domini MDXL. Mense Februario. Cum privilegio Caroli V. Imperatoris Semper Augusti ad decennium.*

El padre Ruiz utiliza fundamentalmente la versión de Teodoro de Gaza, manifestando un gran conocimiento de la obra aristotélica y de sus intérpretes: Juan Argyropolo, Leandro Aretino, Gregorio Valla, Pedro Alcón, Juan Ginés de Sepúlveda, y muchos otros. La parte central del trabajo se halla en el «Índice», que es una presentación por orden alfabético de materias de las doctrinas de toda la enciclopedia aristotélica. Al redactar este índice, el padre Ruiz sigue, dentro de cada materia, el orden de los libros de Aristóteles, según la lista que hizo de ellos al comienzo de la obra. Son muchísimas las voces que contiene, y en todas ellas expone la doctrina aristotélica con todo detalle. Así, por ejemplo: *accidens, actus, anima, appetitus, bonus, bonum,*

¹⁴ A. Bonilla San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1903, pág. 368.

causa contraria, *demonstratio, Deus*, Dialéctica, etc. La importancia de este trabajo para el estudio de la obra aristotélica, según creo, no precisa ser ponderada; ha sido consultadísimo en todos los tiempos.

Antes de su «Índice» propiamente dicho, señala hasta trece reglas o advertencias, mediante las cuales pueda manejarse este índice con la mayor utilidad y rapidez. Dichas reglas se refieren al orden de los libros de Aristóteles, a la orientación con que se ha hecho el índice, al modo de citar, a las referencias de unos lugares del índice a otros, a la ortografía utilizada, a las dicciones griegas, al estilo con que escribe, a los distintos lugares en que puede hallarse una misma sentencia, etc. Aunque, como hemos dicho, la versión latina utilizada es la de Teodoro Gaza, no deja de hacer frecuentes observaciones sobre las ambigüedades que observa en su traducción.

El índice se centra fundamentalmente sobre la filosofía aristotélica, pero también tiene interés para conocer las doctrinas de otros filósofos que se citan, o la crítica de éstos a través de la crítica de Aristóteles. Es más, el segundo tomo, aunque contiene también términos filosóficos, está dedicado, sobre todo, a voces de las ciencias naturales, y principalmente, de la zoología.

Finalmente, para subrayar el extraordinario valor de esta obra, citaremos las palabras con que Marcial Solana termina la exposición de este autor: «La labor del Abad Ruiz tiene valor extraordinario como obra de paciencia típicamente benedictina, de perfecto conocimiento de los libros y doctrinas de Aristóteles y de utilidad enorme para el fácil estudio de la filosofía del Estagirita; ese mérito crece en extremo si se considera que el monje castellano fue quien primeramente acometió en el mundo la tarea de presentar en un índice ordenado y de fácil manejo toda la enciclopedia filosófica de Aristóteles. Ni con lo muchísimo que hoy se ha progresado en el estudio de las doctrinas del Filósofo, ni con las ediciones esmeradísimas que se han publicado de las obras del Estagirita, ni con la multitud de tablas y referencias con que se han completado estas ediciones contemporáneas, ha perdido nada del valor que tenía en el siglo XVI el monumental *Index* del Abad de Sahagún; y es que fray Francisco Ruiz acertó a componer una obra verdaderamente perenne»¹⁷.

JUAN BAUTISTA MONLLOR nació en Bocairente (Valencia). Allí estudió y enseñó; en la Universidad de Valencia fue profesor de Filosofía, dedicándose con ahínco a estudios escriturarios. En 1569 fue nombrado canónigo de Orihuela. Se destacó como gran humanista, perito no sólo en Filosofía y Teología, sino en Humanidades y Matemáticas.

Entre sus obras hay que destacar la traducción y comentario a los *Primeros analíticos: paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analyti-*

¹⁷ M. Solana, *Historia de la Filosofía Española*, II, 78-79.

corum Aristotelis, vel de Ratiocinatione (Valencia, 1569). Al libro se acompañaban dos breves tratados: uno, *De nomine Entelechia*; otro, *De Universis, quod in rebus constare sine mentis opera*.

El haber hecho la paráfrasis de los *Analíticos* lo justifica Monllor por varias razones. La primera fue para contrarrestar los efectos de que no se expusieran en las cátedras de Filosofía con toda la extensión que merecen; la segunda, por la importancia extraordinaria que concede a estos libros, de los cuales dice: «las demás obras de Aristóteles, si por hipótesis faltasen, podrían ser escritas por algún otro filósofo de nuevo, no ocurriendo así con este tratado sobre el raciocinio, que si desapareciese no habría seguramente quien lo compusiese de nuevo».

La obra está dividida en dos partes: una preliminar, contenida en un *Praefatio*, y otra central, donde va el cuerpo del comentario. En la parte preliminar Monllor define la Lógica y la Dialéctica, expone el título de los libros y el lugar que les corresponde entre los tratados lógicos del Estagirita, del género de sus libros y de la división de los *Analíticos*. En el cuerpo del comentario, que va dividido por libros, secciones y capítulos, transcribe el texto de Aristóteles en versión latina del propio Monllor, a la que sigue la paráfrasis, expuesta como si fuera Aristóteles quien hablara y explicara su propio texto. Al final de cada capítulo, Monllor expone los escolios que completan sus explicaciones. En estos escolios da razón de su traducción, sobre todo cuando traduce determinados vocablos y términos aristotélicos en un sentido distinto al usual; explica más detalladamente los pasajes que requieren especial atención y señala los diversos sentidos del texto aristotélico, según sus diferentes intérpretes; expone también las variantes entre los diversos códices. En estos escolios, donde ya habla Monllor, y no Aristóteles, se expone todo lo necesario para una correcta interpretación del texto aristotélico.

En el tratadito *De nomine Entelechia*, Monllor analiza aguda y exhaustivamente el sentido aristotélico de este término, refutando opiniones de interpretaciones anteriores, especialmente la de Cicerón, que le dio el significado de «moción continuada y perenne», y que ha sido funesta en la recta interpretación de este concepto aristotélico. Al final, llega a la conclusión de que *entelechia* es lo que llena la potencia, aquello por virtud de lo cual una cosa es algo *actualmente*, y no solo potencialmente; en este sentido, *entelechia* es forma esencial y en acto de su ente. De aquí que, aplicada al alma, se la llame *entelechia*, en cuanto es forma y acto del cuerpo vivo; es decir, forma por la cual el cuerpo vive y tiene la esencia del cuerpo vivo. Y así se llega a la definición de alma como «*entelechia* primero de cuerpo natural que tiene potestad para vivir», o con otras palabras: forma o acto verdadero por virtud del cual el cuerpo natural tiene el ser de cuerpo natural.

El tratadito *De Universis* lleva el título completo de *De Universis copiosa disputatio, in qua praecique docetur universa in rebus constare sine*

mentis opera, por el cual ya vemos no sólo el contenido, sino la tesis defendida de un realismo exagerado. El tratado consta de un prefacio y diez capítulos, siguiendo actitudes muy próximas a las de Duns Escoto, Pablo de Venecia y Julio César Escaligero.

La tesis —ya expresa en el título, como decíamos— es que los universales existen en la realidad previamente a toda operación intelectual, ya que, si el universal es uno común a muchos, según enseña Aristóteles, la existencia de ese algo uno y común a muchos ha de ser anterior a toda acción del entendimiento. Hay nueve razones que Monllor aduce para demostrar que la naturaleza universal posee unidad anteriormente y con independencia de toda operación mental; no vamos a exponerlas todas, pero quizá no esté de más hacerlo con una a modo de ilustración. Así dice en la cuarta razón: «Sin acción previa de ninguna especie, Sócrates, Platón y cada uno de los demás hombres tienen una esencia semejante, y por eso se dice que son mutuamente semejantes. Si antes de toda acción de la mente hay semejanza de naturaleza entre los hombres, es indudable que también habrá entre ellos unidad de naturaleza. Luego, antes de toda acción del entendimiento los individuos humanos tienen ya unidad de naturaleza»¹⁸.

Una consecuencia de esta tesis es que el universal, también con independencia y anterioridad a toda operación intelectual, tiene comunicabilidad respecto a muchos singulares. Tras diez razones para demostrar esta opinión, acaba concluyendo que lo universal existe, sin que sea efecto del entendimiento, y que su realidad es una afección *per se* del ente, afección simple, no disyuntiva. La razón es que el universal divide al ente, pues de éstos, unos son universales y otros singulares, como el mismo Aristóteles expone en *De interpretatione* (C. V.).

A pesar de seguir tan fielmente al Estagirita, Monllor expone sus particulares opiniones e interpretaciones, como hemos comprobado en esta breve exposición. Y es que Monllor, como todos los filósofos del XVI, defendió la libertad del filósofo, sobre todo en materias opinables; así, por ejemplo, en este párrafo de *De Universis*: «*Debet oportet liberum esse philosophi iudicium, sed ita liberum, ut maturum et solidum simul existat.*»

Valenciano también como Monllor fue PEDRO JUAN NUÑEZ (1522-1602), que estudió con él en la Universidad de Valencia, y después en París, con Pedro Ramus y Adriano Turnebus. Luego de vuelta en España, enseñó en Valencia, Zaragoza y Barcelona. Aunque sobresale más como retórico y humanista, en cuyo campo se le considera un magnífico helenista, también se dedicó a la filosofía; en este ámbito, sin embargo, es un mero seguidor de Aristóteles con poca originalidad.

¹⁸ M. Solana, *ibid.*, II, 152.

Marcial Solana divide sus obras en gramaticales, retóricas y filosóficas; nosotros vamos a ocuparnos aquí exclusivamente de las últimas. A su vez, dentro de éstas, distingue entre obras metodológicas, dialécticas, físicas y de historia de la filosofía. Las obras metodológicas comprenden: *Artes para estudiar las Artes en particular*, *Ratio studii theologicí*, *De methodo* y *De studio philosophico* (1621). En este último —quizá el más interesante, y en todo caso el único publicado—, explica cómo se debe dar un curso de Filosofía, para lo cual analiza las cualidades que han de tener discípulos y maestros, qué disciplinas han de enseñarse y con qué orden y de qué modo. Siguiendo a Aristóteles, exige a los discípulos ingenio, memoria, estudio, asiduidad y la necesaria preparación o conocimiento de estudios previos. El orden de las enseñanzas filosóficas debe ser el siguiente: Lógica, Filosofía especulativa y Filosofía práctica o Moral, todo ello basado sobre los libros de Aristóteles. En la exposición de éstos deben siempre observarse tres reglas: 1) que la exposición se dirija a un fin y que éste siempre sea el mismo; 2) que siempre se presente toda la doctrina concatenada y unida; 3) que el lenguaje sea apto y propio para la exposición. Respecto de este último, sugiere utilizar la lengua materna de los alumnos y emplear una dición sencilla y accesible a todos.

Las obras dialécticas son dos: *De Constitutione artis Dialecticae* y *Comentarius in libellum De constitutione artis Dialecticae* (Valencia, 1554), ambas en un volumen, junto con la *Oratio de causis obscuritatis Aristotelae*, de que nos ocuparemos después. El primero es una introducción a la Dialéctica, un esquema para su estudio; tras rechazar la dialéctica en sentido platónico (método de definir y dividir), estoico (estudio exclusivo del silogismo) y aristotélico (arte de lo probable), la admite en el sentido general y ampliamente admitido de «disciplina acerca de la invención y disposición de los argumentos». El segundo libro es un simple comentario sobre aquellos puntos del *De constitutione artis Dialecticae* que, a su juicio, se ven necesitados de aclaración. Gregorio Mayans y Siscar elogió mucho estos opúsculos; del primero llegó a decir: «*exquisita methodo, mirabili brevitate et perspicuitate scriptus est, secundum Aristotelem mentem*».

Entre las obras físicas, la más importante es la *Institutionum Physicarum* (Valencia, 1554), que es una introducción a la Física, compuesta al estilo de Platón, si bien siguiendo la doctrina aristotélica.

Sin embargo, quizá de todas las obras filosóficas de Núñez ninguna tiene el interés de la *Oratio de causis obscuritatis Aristotelae* (Valencia, 1554). Se trata de una interesante exposición de las causas de la oscuridad de Aristóteles, con el fin de deshacerlas y lograr así un mejor conocimiento del mismo y un mayor aprovechamiento para los estudiosos. Antes de Aristóteles hubo también varias causas que produjeron oscuridad en la filosofía: los poetas, que la envolvieron en fábulas y mitologías; los pitagóricos, que la redujeron a números y fór-

mulas, retrayendo a muchos de su estudio; y Heráclito, que buscaba la oscuridad a propósito. Después, el mismo Aristóteles, que supo superar todas esas causas, dio lugar a otras, principalmente por su uso técnico de las palabras. Hay también causas extrínsecas de su oscuridad, como la negligencia de muchos de sus traductores y comentaristas. Una causa también extrínseca es la variedad de textos de una misma obra del propio Estagirita, debida al azaroso destino de su producción. «Según Plutarco y Estrabón, Aristóteles donó su biblioteca a Teofrasto; éste, a Neleo Escepsio; y éste a hombres rudos y ambiciosos, quienes la vendieron en mucho precio a Apellicón, el cual se metió a enmendar los libros del Estagirita, y los mutiló lastimosamente, llenándolos de equivocaciones. La biblioteca de Aristóteles fue trasladada a Roma por Sila, y ordenada por Tiranio. De ella sacó varios ejemplares, ya corrompidos y depravados, Andrónico de Rodas»¹⁴. Al objeto de remediar esta situación, se hace inevitable comparar los textos griegos, según los códices y ejemplares que se tengan.

Hay, de todos modos, una serie de causas intrínsecas en la oscuridad aristotélica, y a ellas se refiere Núñez con especial detalle. Entre éstas citaremos la variedad de voces para expresar una misma idea, el empleo de voces ambiguas, el tecnicismo con que se usan vocablos de la lengua diaria, la sintaxis, el peculiar enfoque aristotélico de las cuestiones, el gran número de argumentos, la sobra de exposiciones redundantes y superfluas y la falta de otras necesarias, las dificultades u oscuridad del mismo objeto de estudio, la atribución a Aristóteles de opiniones que no son suyas y las equivocaciones en que a veces él también incurre. Naturalmente, son todas ellas dificultades que sólo una labor crítica textual, filosófica y bibliográfica, puede salvar.

Aunque, como hemos dicho y visto, Núñez sigue fielmente a Aristóteles, en él no dejan de observarse algunos rasgos de originalidad, que Marcial Solana reduce a tres: 1) el anhelo de armonizar y conciliar las doctrinas platónica y aristotélica; 2) el relieve que suele dar en sus exposiciones a la historia de la filosofía; y 3) el espíritu crítico que anima todas sus obras, sobre todo la última citada. Hablando sobre ella nos dice el autor mencionado: «Crítica textual, mediante el cotejo de códices e impresos, para purificar el texto del Estagirita cuanto sea posible; crítica filológica, por la comparación mutua de las voces, sobre todo de las oscuras y ambiguas, para determinar así su genuino significado; crítica depurativa del lenguaje, escribiendo en latín correcto lo que se expresaba en modismos y giros bárbaros; crítica explicativa, que suple lo que falta a un texto, quita lo que de él sobra y ordena lo desordenado; crítica lógica, que declara los métodos, argumentos y silogismos que lo requieren; crítica bibliográfica, que separa

¹⁴ M. Solana, *ibid.*, pág. 194.

pasajes y libros auténticos del Estagirita de los que no lo son; y crítica de sistemas y doctrinas, que señala lo que Aristóteles tomó de otros filósofos»²⁰. Por todo ello, cabe considerar a Núñez como un verdadero precursor de la moderna crítica positiva de textos, en la que indudablemente fue un hombre genial.

BIBLIOGRAFÍA

- Behrín de Heredia, V.: «Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá», en *Semana Española de Filosofía*, Madrid, 1957.
- Bonilla y San Martín, A.: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1903.
- Muñoz Delgado, V.: *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, Madrid, 1964.
- Muñoz Delgado, V.: «Cardillo de Villalpando y la lógica renacentista en Alcalá», en *Estudios*, núm. 26, 1971.
- Solana, Marcial: *Historia de la filosofía española*, II, Madrid, 1941.
- Utriza, J.: *La preciosa Facultad de Artes y Filosofía en la Universidad de Alcalá en el Siglo de Oro*, Madrid, 1942.

²⁰ Cit. de Marcial Solana, *ibid.*, II, pág. 194.

²¹ *Ibid.*, pág. 202.

XII

LOS PRECARTESIANOS ESPAÑOLES

Aunque no siempre se ha querido reconocer, hoy parece indiscutible que el pensamiento de Descartes tiene una serie de antecedentes en algunos de los pensadores españoles de la centuria anterior; entre ellos, y sin disputa, están Vives, Gómez Pereira y Sánchez el Escéptico. En lo que respecta a Vives ya nos hemos extendido anteriormente, sobre todo en la deuda que con él tiene Descartes en el punto concreto de la teoría de las pasiones. Por lo que respecta a los otros dos, veamos lo que dice Menéndez Pelayo: «El cartesianismo se formó en gran parte con despojos de la filosofía española: tomando de Sánchez la duda metódica y el replegarse en propia conciencia; tomando de Gómez Pereira el razonamiento inicial que, con nombre de silogismo o entimema, no es más que la afirmación espontánea del hecho primitivo de conciencia, base del método psicológico»¹. José Ferrater Mora, tan reacio a hacer afirmaciones de este tipo, dice: «La obra de Sánchez no es acaso una anticipación de la cartesiana, donde el método es hallado, pero sí una preparación de la misma»². No son éstos los únicos autores que insisten en el parentesco entre Descartes y ciertas figuras españolas; de algunas de ellas hablaremos a lo largo de este capítulo.

Quizá nadie se ha ocupado con más atención y detalle de los precursores españoles de Descartes que Eloy Bullón, en su libro del mismo título³. Señala entre ellos, sin duda de ninguna clase, a Luis

¹ M. Menéndez Pelayo, «De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant», *Ensayos de crítica filosófica*. C. S. I. C., Madrid, 1948, pág. 182.

² J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires, 1963, II vol., pág. 608.

³ Eloy Bullón, *De los orígenes de la filosofía moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes*. Salamanca, 1905.

Vives, Gómez Pereira, Francisco Vallés, Francisco Sánchez, Sebastián Fox Morcillo y Miguel Sabuco. Muchas veces no se trata de influencias concretas y directas, sino de la creación de un clima filosófico; así dice, hablando de los anteriores: «Estos son los pensadores españoles que, a mi juicio, deben considerarse, aunque en distinto grado y medida, como precursores de Bacon de Verulam y de Descartes, y no, como ya advertí anteriormente, porque Descartes y Bacon se inspirasen en las obras de aquéllos, lo cual no sería fácil de demostrar y es desde luego inadmisibile en el sentido de plagio o copia servil de doctrinas y tendencias; sino porque los citados filósofos españoles, acometieron en parte, o en todo, antes que Bacon y Descartes, la misma empresa de reformar los métodos, de combatir las sutilezas y entes de razón de una filosofía menos real que dialéctica, de abrir, en una palabra, nuevos horizontes a la especulación filosófica, habiéndose anticipado también, al menos algunos de ellos, en la exposición de varias doctrinas de no secundaria importancia»⁴. Es evidente, al menos, que Luis Vives se anticipó a Descartes en la elaboración de una teoría moderna de las pasiones, así como Gómez Pereira lo hizo en la consideración del automatismo de las bestias y Francisco Sánchez lo consiguió en el establecimiento de la duda como método y del primado gnoseológico de la conciencia.

Por lo demás, la influencia en Europa del pensamiento español del Quinientos no debe extrañarnos, dado que las obras de los anteriores fueron difundidas por las imprentas de todo el continente. La *Sacra Philosophia*, de Vallés, tuvo en poco tiempo ocho ediciones en Francia, Italia y Alemania; del *Quod nihil scitur*, de Sánchez, se hicieron cuatro en pocos años; la *Nueva Filosofía*, de Sabuco, se reimprimió seis veces; la *Antoniana Margarita* tuvo una edición en Francfort el año 1610⁵. Y esto sin contar con que Luis Vives vivió casi siempre fuera en España, enseñando en Lovaina, París, Oxford, y las ediciones de sus obras se hicieron siempre en el extranjero; también Francisco Sánchez vivió casi siempre fuera de su patria, enseñando la mayor parte del tiempo en la Universidad de Toulouse; Sebastián Fox Morcillo residió hasta su muerte en los Países Bajos, etc.; «lógico es suponer —dice Bullón— que contribuirían también poderosamente con su enseñanza oral a la difusión y propaganda de las doctrinas originalísimas que expusieron en sus escritos»⁶.

En conclusión de lo que venimos diciendo, y que corroboraremos con detalle en este y en el próximo capítulo, también podemos aceptar lo que al final de su libro afirma Bullón: «que los gérmenes del empirismo y del racionalismo, que se encuentran ya, más o menos visibles,

⁴ Eloy Bullón, *De los orígenes de la filosofía moderna*, págs. 38-39.

⁵ A esta edición se refiere Nicolás Antonio, sin que hasta ahora se haya encontrado ningún ejemplar de la misma, por lo que no se suele citar a la hora de los inventarios.

⁶ *Ibid.*, pág. 244.

en los escritos de algunos de los precursores españoles de Bacon y de Descartes, se manifestaron luego en éstos más claramente, adquiriendo, por último, pleno desarrollo en las obras de otros filósofos posteriores, que desarrollaron y exageraron sus doctrinas»¹.

GÓMEZ PEREIRA (1500-d. 1558) había nacido en Medina del Campo, de Antonio de Pereira y Margarita Gómez, modestos comerciantes de aquella ciudad. Entre las pocas noticias que se conservan de su vida sabemos que pertenecía a una familia de cinco hermanos y que a los quince años quedó huérfano de madre. Estudió en la Universidad de Salamanca por la época en que ya se había desatado la hostilidad entre nominalistas y realistas, lo que le obligará a plantearse el problema y tomar partido. Entre sus profesores tiene en Salamanca a Juan Martínez Siliceo, a quien dedicará después su obra más importante. Era médico y ejerció su profesión en Valladolid; sin duda ello había de marcarle decisivamente. Por un lado, se ve abocado al experimentalismo, como suele ocurrir en la tradición de los «médicos-filósofos»; por otro, se mueve en el ámbito del autodidactismo, dando a su meditación un tono original y ajeno a los dogmas de escuela. Había leído mucho: Aristóteles, Platón, Averroes, San Agustín, Ockam, que influyeron muy desigualmente en él. En general, parte de la escolástica, pero, al tratar de comprenderla en un sentido materialista, se va inclinando hacia el subjetivismo, el nominalismo y el voluntarismo. Se sabe que murió en edad avanzada y después de 1558, pero ignorándose la fecha exacta.

La obra fundamental de Gómez Pereira es la conocida con el nombre de *Antoniana Margarita* (1.ª edición, Medina del Campo, 1554; 2.ª edición, Madrid, 1749). El libro fue continuado después con el opúsculo cuyo título completo era el siguiente: *De immortalitate animorum Antonianae Margaritae, ubi potiora quae de re hac scripta sunt, adducuntur et solvuntur, et novae rationes, quibus a mortalitate rationalis anima vindicatur, proponuntur*. Hay también un libro suyo que se ocupa de cuestiones específicamente médicas: *Novae Veraeque Medicinae experimentis et evidentibus rationibus comprobatae per Gometium Pereiram Medicum*, 1558.

El título completo de su obra fundamental es *Antoniana Margarita, opus nempe Physicis, Medicis et Theologis non minus utile quam necessarium. Per Gometium Pereiram, medicum Metimnae Duelli, quae Hispanorum lingua Medina del Campo appellatur, nunc primum in lucem editum. Anno MDLIV, decima quarta die Mensis Augusti*. En las páginas iniciales nos encontramos con lo siguiente: primero, un elenco o resumen de las materias tratadas en la obra, que resulta muy útil para su consulta y comprensión; en segundo lugar, una dedicatoria a Nuestro Señor Jesucristo; en tercer lugar, una carta de envío a Juan

¹ Eloy Bullón, *De los orígenes de la filosofía moderna*, págs. 247-248.

Martínez Silíceo, antiguo profesor del autor en Salamanca, pero que a la fecha de publicación del volumen era cardenal arzobispo de Toledo; en cuarto y quinto lugar viene una advertencia y un prólogo, a los que dedicaremos atención aparte.

Por lo que respecta a la advertencia, Gómez Pereira se extiende en ella con una explicación del curioso título de su obra, en la cual viene a decir que permaneció dudoso por algunos días respecto al título que debía ponerle, y, no habiéndose decidido por el de *Paradojas* (*Paradoxon*), que era el que más le convenía, se decidió a confeccionar otro título con los nombres de sus padres: «*Quas ut fugerem ambiguitatis, ex paterno ac materno nominibus Operis titulum conficere decrevi. Cum que mens pater Antonius et Margarita mater, duom viverent, appellarentur, Antonianam Margaritam Comentaría nostra nominari, ut decreveram, exquimus sum.*»

En cuanto al prólogo que viene después, Gómez Pereira se extiende sobre el fin y propósito que le llevó a escribir esta obra. Algunas frases espigadas del mismo darán una idea bastante exacta de la intención del autor: «Sabed —dice— que sólo el celo de la verdad me mueve a divulgar esta obra y muchas otras que irán saliendo... Porque yo comencé a dudar de muchas opiniones que médicos y filósofos tenían por indubitables y seguras; probélas en la piedra de toque de la experiencia, y resultaron falsas; al paso que mis doctrinas, confirmadas primero por la razón y por el éxito luego, más y más se arraigaron en mi ánimo»... «Hablaré de cosas que nadie ha dicho ni escrito antes que yo. En no tratándose de cosas de religión, no me rendiré al parecer ni sentencia de ningún filósofo si no está fundado en razón. En lo que atañe a la especulación, y no a la fe, debemos despreciar toda autoridad. La razón sola es la que puede inclinar el entendimiento a una parte o a otra»⁶.

La doctrina contenida en el libro se agrupa en torno a tres temas básicos, que analizaremos por separado: I. Automatismo de las bestias; II. Teoría del conocimiento; III. Novedades cosmológicas y ontológicas.

⁶ «*Audebo in his disserere quae nullus ante nos nec scriptis nec verbis posuisset. . . Prius non monens me nullius quantumvis gravis auctoritas sensuum recepturum, dum de religione non agitur, sed tantum rationis innoturum... In rebus quae speculatione et non fidei audent, auctoritatem quamlibet contemnendam... Rationes enim sunt quibus intellectus potius in unam quam in aliam partem labitur duciturque*» (columna 4.^a de la edición princeps). La traducción es la de Menéndez Pelayo en su ensayo «La Antoniana Margarita de Gómez Pereira», en *La Ciencia española*, C. S. I. C., Madrid, 1953, vol. II. Las citas que hagamos de aquí en adelante corresponderán a la traducción de Menéndez Pelayo en dicho artículo.

I. AUTOMATISMO DE LAS BESTIAS

La primera paradoja que nos presenta se refiere directamente a los animales: «*Bruta sense carere*», dice. Esto es, que los brutos carecen de la facultad de sentir, con lo que se opone a la psicología peripatética que concede a los animales el alma *sensitiva* (y aun parte del alma racional, negándoles sólo el conocimiento de lo universal).

El argumento de Gómez Pereira puede resumirse en estas palabras: «Si el animal siente, tiene forzosamente que juzgar; si juzga, raciocina; si raciocina, forma proposiciones universales; luego no habrá distinción especial entre él y el hombre, consecuencia inadmisibles y absurda»¹.

En realidad, todo este argumento es una *reductio ad absurdum*, que Gómez Pereira explicita en varias premisas detenidamente. Para él es evidente, por ejemplo, que si los brutos ejercieran actos de los sentidos como los hombres (es decir, que al ver un perro a su dueño *concebiría* lo mismo que un hombre y *afirmaría mentalmente* que aquél era su dueño), *formarían proposiciones mentales* iguales a las de los seres humanos, lo cual no puede hacerse sin algún tipo de facultad *estimativa* o *cognoscitiva*. Ahora bien, esto implica que el bruto distingue a su dueño de los otros hombres, a los amigos de los enemigos, etcétera, todo lo cual quiere decir que el bruto realiza operaciones racionales igual que el hombre, y esto es absurdo.

Al mismo absurdo llegan —dice Pereira— los que afirman que los brutos tienen conocimiento de *simple aprehensión* (sin afirmar ni negar nada), pues no podrán éstos negar que los brutos se dirigen hacia las cosas que les gustan y huyen de las que les disgustan. Ahora bien, donde hay movimiento y tendencia hacia algo debe darse un juicio, pues no basta la *simple aprehensión sin juicio* para buscar la cosa apetecida y huir de la contrario. Además, habrá que conceder a los brutos la segunda operación intelectual: componer y dividir, pues nadie puede afirmar: *esto debo hacer*, si antes no ha aseverado: *esto es lo que es*, estableciendo así una relación entre dos juicios. Pero, naturalmente, conceder todo esto a los brutos es tan absurdo como lo anterior.

Finalmente, también se enfrenta Gómez Pereira con aquellos que buscan explicación al movimiento de los brutos recurriendo al *instinto*, pues, si esto es una facultad y propiedad natural, no ve por qué hay necesidad de introducir algo distinto a la razón. Ahora bien, si es algo distinto de ésta —dice—, «que me expliquen lo que es, pues yo no veo medio entre lo que nos mueve o aparta de las cosas y la facultad de sentir y de juzgar que nos acerca o aleja de ellos». En una palabra, que el recurso al instinto es tan absurdo como los anteriores argumentos.

¹ H. y Bullon, *De los orígenes de la filosofía moderna*, pág. 294.

Esta conclusión lleva a Gómez Pereira a creer que «los brutos se determinan a obrar y a moverse mediante ciertas cualidades transmitidas por los objetos extrínsecos a los órganos de los sentidos, o por los accidentes que producen en la economía animal los fantasmas encerrados en el órgano de la memoria»¹⁰. Es decir, que este filósofo cree en las cualidades ocultas que explican el movimiento de los graves, la reflexión de la luz y hasta el movimiento de los brutos. En lo que se refiere a estos últimos, Gómez Pereira dijo que se movían por cuatro causas:

1.º Por las cosas presentes que mandan su imagen o algo equivalente a los *sentidos*: así, el animal huye cuando algo le amenaza, o se abalanza sobre el alimento cuando lo tiene cerca.

2.º Por los fantasmas de las mismas cosas que, cuando estaban presentes, fueron causa de movimiento en aquella ocasión.

3.º Por hábito y enseñanza.

4.º Por causas ocultas (lo que llama instinto natural).

Todo ello expuesto con curiosas teorías como las tres clases de movimiento:

a) De las cosas presentes, en las cuales el movimiento puede ser *natural* (en los graves), *voluntario* (en el hombre) y *orgánico* o *vital* (en los brutos). En estos últimos la *especie* o imagen del objeto recibida en algún órgano se transmite a aquella parte del cerebro de donde arrancan los nervios motores. Allí se produce una reacción que contrae o dilata los miembros del animal, forzándole a moverse; este movimiento puede ser de *simpatía*, o atracción, y de *antipatía*, o repulsión.

b) De las cosas ausentes.

Los fantasmas son corpúsculos sutilísimos (*spirituosos*), transmitidos de modo oculto por las cosas exteriores, y que, en ausencia de éstas, quedan en el triclinio de la parte posterior de la cabeza (allí está la memoria), desde donde operan a veces sobre la parte anterior, determinando un movimiento semejante al que produce la visión del objeto. En parte, esta explicación es aplicada al hombre, que opera de modo semejante en lo que se refiere a la memoria. La abstracción, sin embargo, que no se da en el animal, se produce en el hombre mediante una facultad que tenemos en el *synclit*, donde se almacenan los fantasmas.

c) Del movimiento producido por la enseñanza, en el cual da mucha importancia a la voz humana que se transmite a los nervios del animal e impresiona su cerebro, cuya reacción activa los nervios motores.

d) Del movimiento producido por causas ocultas apenas dice nada, sino que se limita a llamarlas *vis oculta*, *causa prima*, *alma del mundo*, etc.

¹⁰ Eloy Bullón, *De los orígenes de la filosofía moderna*, pág. 297.

Esta doctrina, llamada del *automatismo animal*, en realidad no niega el alma de las bestias, pues les concede un alma divisible y perecedera que se engendra por parte, como el alma de la planta. Bien la identifica con el alma vital, o bien con el organismo; tiene cantidad y está sujeta a muerte. En un sentido materialista admite, pues, el alma de las bestias; su originalidad está en haber afirmado la insensibilidad de los brutos y la cadena de razonamientos que le llevaron a ella, por un lado, y a explicar sus operaciones, por otro, en lo que coincide con gran parte del pensamiento cartesiano. Esta paradoja fue muy discutida en España y atacada, sobre todo por Miguel de Palacios, en sus *Objecciones*, de las que luego hablaremos; después, en el siglo XVII, la paradoja del automatismo animal pasó nuestras fronteras y fue expuesta por Descartes, Fontenelle, etc., como ha demostrado Sánchez Vega ¹¹.

Cuando a Descartes le dijeron que la doctrina del automatismo animal olía a materialismo, contestó que la opinión contraria inducía a creer que el alma del hombre y la de los animales era de la misma naturaleza (sólo diversas en grado), comprometiendo el dogma de la inmortalidad ¹². Pedro Daniel Huet, en una especie de catálogo de los plagios de Descartes, dice: «Nadie defendió con más calor, ni enseñó más a las claras esta doctrina (del automatismo) que Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita*, el cual, rompiendo las cadenas del Liceo en que había sido educado, y dejándose llevar de la libertad de su genio, divulgó en España ésta y otras paradojas» ¹³. Pierre Bayle defiende la misma idea en sus *Nouvelles de la République des Lettres*, y aunque los discípulos y biógrafos de Descartes niegan que se inspirara en Pereira, aduciendo que leía poco y que la *Antoniana* es un libro raro, Menéndez Pelayo dice que muy bien lo pudo conocer, aunque fuese de modo indirecto, a través de sus impugnadores, y muy en especial a través de la *Philosophia Sacra*, del divino Vallés, libro que parece que Descartes había leído.

¹¹ Miguel Sánchez Vega, S. M., «Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes», en *Revista de Filosofía*, núm. 50, C. S. I. C., Madrid, julio-septiembre de 1954, págs. 359-308.

¹² Descartes, *Respuesta a las sextas objeciones hechas por diversos teólogos y geómetras*.

¹³ «At nemo doctrinam hanc vel tradidit operatus vel fortius propugnans quam Gometius Pereira, qui in *Antoniana sua Margarita*, prefractis Lycei, in quo educatus fuerat, repugulis, et ingenui sui libertati obsecutus, nomen hoc Hispaniae paradoxum, aliquae multa proposuit» (P. D. Huet, *Censura Philosophiae Cartesiana*, edición facsímil de la de 1960, págs. 207-208. Impresa en Georg Olms Verlag, Hildesheim, Nueva York, 1971).

II. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Al iniciar el tema del conocimiento, Gómez Pereira apela al método de la *experiencia psicológica* interna. «Antes de explicar las nociones internas y externas del alma humana —dice—, debo prevenir a mis lectores que juzguen la verdad de lo que digo por lo que ellos mismos, en el sentir o en el entender, hayan experimentado y experimenten. No se trata aquí de cuestiones cosmográficas, donde conviene creer al maestro, sino que se discuten y explican las operaciones de nuestro espíritu, de las que todos tenemos plena conciencia.»

De acuerdo con este método, Gómez Pereira rechaza la teoría escolástica del conocimiento negando que éste sea *realiter* algo distinto del sujeto cognoscente. La sensación no se verifica sin la *atención* o animadversión de la facultad sensitiva; la *impresión* (*affectus*) en el órgano y la *atención* son sus únicas condiciones. La sensación no nace del objeto ni de la facultad sensitiva, sino que es una modificación o *modus habuendi* del alma. Los fantasmas son sólo causa *ocasional* de la sensación; difieren del alma y son corpóreos. El alma no es libre respecto de éstos, pues muchas veces se le presentan sin querer.

El acto de entender o intelección no se distingue de la inteligencia ni ésta de la esencia del alma. De aquí que las distintas ideas no sean más que la misma alma, modificada de distintos modos. Las consecuencias de esto son: a) el conocimiento intuitivo envuelve siempre una afirmación de existencia, aunque ello no implica que el conocimiento sea verdadero, porque hay sensaciones *deceptorias*. «*Nihil aliud est hominem cognoscere distincte intuitive atque rem quam animom illus esse certissimam existentiae rei*»; b) el conocimiento no se puede separar *realiter* de la facultad de conocer, ni de la esencia del alma; sólo formal o racionalmente puede ello hacerse para su análisis; c) el conocimiento es, pues, directo, sin especies o imágenes intermedias.

El rechazo de la teoría escolástica del conocimiento le lleva a rechazar también la clasificación tradicional de las facultades del alma. No existe para él el *sentido común*, pues las cosas *sensibles comunes* (por ejemplo, el movimiento, el número, la magnitud, etc.) no son sensibles *per se*, sino *per accidens*, de acuerdo con la teoría nominalista seguida por Pereira. Por ello considera el sentido común como innecesario, ya que, para dar razón de la distinción entre los objetos de los distintos sentidos, basta con que el alma sea informada de distinto modo en cada caso; así, cuando informa el ojo conoce el color; cuando el oído, el sonido, etc. Es el alma, por tanto, quien distingue entre las distintas sensaciones y juzga sobre ellas, sin necesidad de hacer intervenir ese supuesto sentido común, ni menos su localización orgánica en la parte *syncipital*. Niega también que la imaginación o fantasía, como tampoco la cogitativa o estimativa, tengan localización

orgánica, aunque las admite como facultades interiores. Por el contrario, admite la localización de la memoria en la parte posterior de la cabeza.

Uno de los puntos fundamentales de esta teoría del conocimiento es que no admite la distinción real entre la facultad sensitiva y la intelectual, ni entre el conocimiento de lo singular y el conocimiento por reflexión. Entre ellos no hay más que grados y dependen estrechamente el uno del otro, puesto que son todas modificaciones de la misma alma (*eamdem animam quae universale cognoscit, et singulare percipere*). Ella es al mismo tiempo virtud sensitiva, virtud intelectual y sentido común. La negación de la distinción entre el conocimiento sensible y el inteligible la basa Gómez Pereira en que de los fantasmas, que son cosa corpórea, no pueden extraerse las especies inteligibles, que son inmateriales. «Absurdo es suponer —dice— que tengamos la facultad de sacar lo espiritual de lo corpóreo» (*Absurdum quippe est existimare nobis inesse vim gignendi aliquid spirituale ex corporea re*). Los universales, pues, sólo tienen realidad en la mente, y a ellos se llega por una especie de abstracción de la noción de los objetos sensibles. El conocimiento de los universales sólo se obtiene por la facultad inmaterial e indivisible que es el alma misma, modificada de cierto modo (*realiter se habens*), negando la operatividad de la distinción escolástica entre entendimiento agente y paciente, que no serán más que la misma alma, en cuanto activa y pasiva. La distinción entre alma y cuerpo es, pues, firmísima en Gómez Pereira, hasta el punto de recordarnos insistentemente aquí también la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* en Descartes, pues el alma misma es concebida, igual que en el pensador francés, como pensamiento. Así, dice: *actus intellectus idem cum anima*. El mismo Huel vuelve a insistir aquí sobre el paralelismo cartesiano en esta identificación entre el entendimiento, el acto de entender y la esencia del alma, con estas palabras: *Tria igitur in eo ipso agnoscit Cartesius quod unum idemque esse dixerat: facultatum scilicet cogitandi, cogitationem et ideam*¹⁴.

Esta distinción tajante entre alma y cuerpo es la que ha de servir a Gómez Pereira para sustentar su original argumento acerca de la inmortalidad del alma. Nos habla de ello a continuación en la *Antoniana*, en un tratado independiente, al que titula *De immortalitate animarum*. En la primera parte, de la que Menéndez Pelayo dice que más se puede llamar de la mortalidad que de la inmortalidad, rebate nuestro filósofo las pruebas tradicionales de la inmortalidad del alma, con gran escándalo de nuestro erudito santanderino, que dice: «Si no estuviera yo bien convencido de la libertad filosófica que reinaba en la España del siglo XVI, motivo tendría para admirarme de que el Santo Oficio hubiera permitido la impresión.» Al pasar a las pruebas de la

¹⁴ Cit. por Menéndez Pelayo, *La Ciencia Española*, II, pág. 324.

inmortalidad del alma, la primera que presenta es la conocida más tarde como «prueba cartesiana», y que se funda en el *dualismo humano* y la independencia de las operaciones del alma respecto al cuerpo. He aquí cómo se expresa el mismo Gómez Pereira al defender su argumento:

«El alma puede ejecutar sin el cuerpo sus principales operaciones (el entender): luego puede vivir sin el cuerpo, porque no depende de él, como depende el accidente de la sustancia, en el ser, ni en el conservarse, ni necesita de las disposiciones del sujeto para reparar las partes perdidas, porque como es inmaterial, no tiene partes. El alma ejerce sin el cuerpo no sólo la operación de entender, sino la de sentir, porque una y otra son operaciones immanentes... El alma no tiene instrumentos con que (*quibus*) hacer sus obras, sino por medio de las cuales (*per quae*) las haga, porque en el estado actual no puede prescindir de los sentidos. El alma racional que informa el cuerpo es semejante a un hombre encerrado en una cárcel, puesto dentro de un enrejado y sumergido en un profundo sopor, del cual sólo le despierta algún golpe en el enrejado o algún objeto visible, odorífero, gustoso, etcétera, que por alguna de las ventanas se le ofrece. Entonces despierta sobresaltado, y siente los golpes en la red, percibe por una ventana los colores y las luces, por otra el sabor, etc.»

«Los objetos exteriores que impresionan nuestros órganos no concurren a la sensación de otra manera que como el que despierta a un hombre dormido. ¿Podemos llamar a este hombre *causa* de nuestro conocimiento e intelección? *Causa eficiente* en ninguna manera: *ocasión* sí, porque sin él no se hubiera verificado aquella sensación. Pero solo el hombre que dormía es el verdadero productor de sentir y entender.»

«Y si me preguntas de qué utilidad sirve el cuerpo al alma, puesto que no concurre a producir la sensación ni la intelección, te responderé que sirve para *despertarla* y *excitarla*, porque mientras anda unida a este cuerpo corruptible, no puede percibir nada sin que antes se verifique una alteración en cualquiera de los sentidos. Pero la *sensación* nace solamente del alma, y no debe confundirse con la *Impresión* hecha por el objeto en el órgano.»

«De las operaciones del alma no puede aducirse otro testimonio que la experiencia interna. Ella nos dice que el alma no se conoce a sí misma, si antes no la impresiona algún objeto extrínseco. Por eso en nosotros ha de preceder siempre alguna noción de cosa extrínseca al conocimiento del alma que se conoce a sí misma. Esta consecuencia es evidente. Y de aquí se seguirá también que esa noción sólo puede servir de antecedente para que el alma saque después el consiguiente, procediendo así: "Conozco que yo conozco algo. Todo lo que conoce es; luego yo soy" (*Nosco me aliquid noscere, et quidquid nascit est, ergo ego sum*).»

Ha sido puesta de relieve la debilidad del *cogito* cartesiano, que en este caso se extiende a Gómez Pereira, con el que mantiene tantas semejanzas. Sin embargo, lo evidente de ellos —la afirmación de un hecho de conciencia— se mantiene en ambos con la misma fuerza, lo que hace nuevamente de Pereira un precursor de Descartes, y con ello, de todo el psicologismo y subjetivismo moderno. Es cierto que Pereira no lleva sus conclusiones tan lejos como Descartes, pues se lo vedaba su nominalismo de fondo, pero las semejanzas son tan evidentes, que parece difícil negar la relación entre ambos. Es cierto que Descartes negó conocer la *Antoniana Margarita*, pero —como dice Menéndez Pelayo— bien pudo haber tomado sus doctrinas de la refutación que de las mismas hace Francisco Vallés, en su *Philosophia Sacra*; autor al que sabemos leía.

Hay, sin embargo, dos argumentos más de la inmortalidad del alma, que dejaremos reseñados. Uno de ellos dice así: «Toda forma puede dejar el sujeto que informa y tomar otro nuevo: puede abandonar uno y otro, y existir sola. De este género es el alma racional; luego, podrá existir por sí y sin el cuerpo informado. Además, no habrá objeto que exteriormente la afecte, y como interiormente no tiene principio de corrupción, será eterna.» Y sigue diciendo: «En el curso de esta obra hemos mostrado que el alma es indivisible, no como un punto, sino como un ángel, y otra de las sustancias separadas; es decir, toda en todo el cuerpo, y toda en cada una de sus partes. Separada del cuerpo no se llamará *forma*, pero tampoco permanecerá ociosa, antes ejercerá con mayor pureza que cuando informaba al cuerpo su operación principal, la de entender, puesto que ya he demostrado antes que la inteligencia nace del alma sola. Cuando deje el cuerpo, entenderá por otro modo más perfecto todos los entes, sin necesidad de ser excitada por los objetos exteriores. Más natural es que el espíritu entienda sin el cuerpo que no unido a él.» El otro argumento dice así: «¿Quién, a no ser un loco y un delirante, podrá negar que conoció en su infancia cosas de que se acuerda en su vejez? Lo cual sería imposible si el alma no fuese una e idéntica en todas las edades.» Es claro que se trata aquí más de una prueba de la continuidad de la conciencia a través del tiempo que de una demostración de su inmortalidad; la implicación de que lo que ha perdurado durante tantos años ha de perdurar eternamente es más una presunción probable que una demostración lógicamente concluyente.

III. NOVEDADES COSMOLOGICAS Y ONTOLOGICAS

En lo que se refiere a los principios de las cosas naturales se inclinó al *atomismo*, si bien no tanto como dijo Isaac Cardoso, que afirmó lo siguiente: «*Gomelius Pereira in sua A. M., Aristotelens deserens, in castra Democriti se recipit.*» (*Philosophia libera.*) Siguiendo su materialismo,

que ya vimos en la cuestión del conocimiento y en su concepción de los animales, afirma que los principios de todos los entes corpóreos o mixtos son los cuatro elementos que ya los antiguos consideraban a la base de todas las cosas: tierra, aire, agua y fuego, los cuales, en sus combinaciones, engendran y corrompen lo creado. «Así —dice—, no hay necesidad de remitirnos a entidades que ni percibimos en sí mismas ni conocemos por sus efectos, sobre todo a ese fantasma de la *materia prima*.» Contra ésta arremete muy duramente, considerándola como algo inútil, por atentar contra el principio de «la no multiplicación de los entes sin necesidad». La materia prima, si es materia, se resolverá en otra, y así sucesivamente, hasta llegar a los *elementos*, verdaderos principios de todas las cosas.

El arrojo intelectual de Gómez Pereira llega hasta sus últimas consecuencias en estas cuestiones que alcanzan el fondo ontológico de las doctrinas escolásticas entonces admitidas. Así, niega la distinción entre materia y forma, la esencia y la existencia, e incluso entre el ente y la esencia. Se basa para ello siempre en la experiencia, que para él es el criterio supremo de verdad. Su explicación es un nuevo y consciente rechazo del argumento de autoridad. «Sospecho —dice— que los grandes teólogos, atentos a la especulación de las cosas divinas y al cuidado de la salvación de las almas, despreciaron no pocas veces la observación de las cosas naturales, y cayeron así en algunos errores.»

Es obvio que una actitud semejante y las conclusiones a que la misma le había de llevar desde el punto de vista doctrinal provocarían apasionadas reacciones en contra. De todas ellas ninguna tan importante como la impugnación que realizó el licenciado Miguel de Palacios, catedrático de Artes y Teología en Salamanca, con el siguiente título: *Obiectiones Michaelis de Palacios adversus nonnulla et multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae et apologia earundem* (Medina del Campo, 1555). Dicho autor escribió también un comentario al *De anima* aristotélico, pues su formación era peripatética, y en esta línea combate a Gómez Pereira, negando la insensibilidad de los brutos y su automatismo, así como impugnando la identificación entre el acto de sentir y la facultad de pensar, tanto como la inexistencia del sentido común. Aunque defendidas con inteligencia, Gómez Pereira fue más hábil en sus contrargumentaciones, si bien —como dice Menéndez Pelayo—, «poniéndose a dos dedos del materialismo»¹⁹.

FRANCISCO SÁNCHEZ, EL ESCÉPTICO (1550-1623), con cuyo sobre-nombre se le suele designar para distinguirlo de Francisco Sánchez, el Brocense, es un curioso personaje en torno a la nacionalidad del cual ha existido una ininterrumpida polémica hasta tiempos muy recientes. Hoy parece definitivamente confirmado que había nacido en Tuy, que

¹⁹ Cit. por Menéndez Pelayo, *La Ciencia Española*, II, pág. 304.

en 1550 (fecha de su nacimiento) pertenecía a la diócesis eclesiástica de Braga, donde fue bautizado, motivo por el que se le ha considerado portugués. El pleito parece zanjado con el trabajo de H. P. Cazac ¹⁶, donde demostró el origen español del filósofo, así como el lugar y fecha de nacimiento; entre otros documentos presentó Cazac un autógrafo del interesado, que empezaba con estas palabras: «*Ego. Franciscus Sanctius, hispanus, natus in civitate Tudenst...*» La discusión sobre la nacionalidad de Sánchez nos parece bizantina; quizá con mayor razón podrían los franceses considerarle francés, puesto que en Francia pasó la mayor parte de su vida. Es un hecho que nació en la Península Ibérica, y en nuestra opinión podemos considerarle tan portugués como español.

Se sabe que pertenecía a una familia de judíos conversos aragoneses, que huirían al sur de Francia con motivo de las persecuciones contra los de su raza. En 1562, a los doce años de edad, se le encuentra en Burdeos, en compañía de su padre, que tenía cierta fama como médico. Estudió en el Colegio de Guyenne, donde había estudiado también Montaigne, en compañía de famosos humanistas. Se cree que estuvo siete años en Burdeos; que después pasó cuatro en Roma, estudiando Medicina; y que regresó al fin a Francia, donde se graduó en Medicina en la Universidad de Montpellier; allí obtuvo una cátedra poco después. A causa de las guerras de religión se trasladó a Toulouse, donde ejerció la medicina y la docencia en las Facultades de Artes y Medicina, hasta su muerte en 1623.

Francisco Sánchez escribió diversas obras médicas y literarias; entre ellas hay algunas que por su tema y tratamiento rozan cuestiones filosóficas, como *De longitudine et brevitate vitae*, *De Physiognomicon* y *De divinatione per Somnium*, que se ha considerado como anticipación de algunas doctrinas freudianas. Sin embargo, su obra más importante y la que le hizo famoso fue el *Quod nihil scitur*, publicada con el pomposo título *De multum nobili et prima universali scientia: quod nihil scitur* (Lyon, 1581). A pesar de la fecha de edición parece que la mayor parte del libro fue redactado en 1576. Existe una traducción anónima al castellano, sin fecha (1920 ?), que Marcial Solana atribuyó a Jaime Torrubiano ¹⁷.

Sobre el *Quod nihil scitur* vamos a centrar la exposición del pensamiento filosófico de Sánchez. No se trata, a pesar de lo que se ha dicho, de una declaración total de escepticismo, sino de un nuevo planteamiento ante la ciencia. Menéndez Pelayo ya vio claramente que su escepticismo tenía un carácter *propedéutico*, o, si se quiere, *metódico*, por lo que se le ha considerado un antecedente de Des-

¹⁶ Henry-Pierre Cazac, «Origines nationales et année de la venue au monde du philosophe Francisco Sánchez», en *Bulletin Hispanique*, Burdeos. Hay traducción española en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, julio, agosto y septiembre de 1904, vol. XI.

¹⁷ M. Solana, *Historia de la Filosofía Española*, I, pág. 39.

cartes. Él buscaba una concepción científica más racional que la de su tiempo, y en ese sentido se orientaban sus esfuerzos. Quizá el hecho de que no llegase a escribir los libros donde prometió ofrecer la parte positiva de su labor, ha sido también un motivo para considerarle como escéptico total. En este sentido, conviene prestar especial interés a las palabras iniciales de su libro que Sánchez dirige al lector.

«Innato es en los hombres el deseo de saber», empieza diciendo muy aristotélicamente, mas para en seguida hacer ver que ese deseo no halla fácil satisfacción, hasta que resuelve encerrarse en sí mismo y examinar sin ninguna noción previa todas las cosas. Así se expresa nuestro filósofo: «Aunque al principio mi espíritu, ávido de saber, solía contentarse con cualquier solución, no se pasó mucho tiempo sin que la saciedad me obligase a arrojar tan indigesto alimento. Comencé entonces a buscar algo que mi mente pudiese comprender con exactitud y en cuyo conocimiento pudiese reposar, pero no encontré nada que llenase mis deseos. Revolví los libros de los antiguos, interrogué a los doctores presentes: unos me respondían una cosa; otros, otra; nadie me daba respuesta que verdaderamente me satisficiera. Confieso que algunos sistemas mostraban ciertas sombras y dejos de verdad, pero en ninguno encontré la verdad absoluta, el juicio recto y sincero sobre las cosas. Entonces me encerré dentro de mí mismo y comencé a poner en duda todas las cosas como si nadie me hubiese enseñado nada, y empecé a examinarlas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, y cuanto más pensaba, más dudaba»¹⁴.

Es imposible leer estas palabras sin recordar aquellas otras famosas de René Descartes, cuando en la primera parte del *Discurso del método* nos dice: «Tan pronto como mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores, abandoné completamente el estudio de las letras, y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en tratar gentes de diversos humores y condiciones, en recoger varias experiencias, en ponerme a mí mismo a prueba en las cosas que la fortuna me deparaba y en hacer siempre tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban, que pudiera sacar algún provecho de ellas... Mas, después de haber empleado algunos años estudiando en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y emplear todas las fuerzas de mi espíritu en la elección del camino que debía seguir»¹⁵.

¹⁴ F. Sánchez, *Que nada se sabe*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1944, págs. 41-42. La primera traducción completa al castellano es la hecha por Carlos Mellizo, *Que nada se sabe*, Aguilar Ediciones, Buenos Aires, 1977.

¹⁵ R. Descartes, *Discurso del método*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1958, págs. 9 y 10.

La duda, en un caso como en otro y con notables semejanzas entre sí, vemos que es fundamentalmente metódica y tiene por objeto el no dejarse llevar de concepciones filosóficas preconcebidas que pudiesen desvirtuar la búsqueda filosófica de la verdad. Aunque de momento la ignora y no ve forma de alcanzarla, promete inquirirla en cuanto le sea posible y por encima de todas las cosas. De aquí su firme rechazo del argumento de autoridad, pues —como él dice— «en la república de la ciencia, en el tribunal de la verdad, nadie juzga, nadie tiene imperio sino la verdad misma»²⁰. Las impugnaciones caen, en primer término, de un modo fundamental sobre Aristóteles, de quien dice lo siguiente: «Yo tengo a Aristóteles por uno de los más agudos y sutiles escudriñadores de la naturaleza que hubo en el mundo; yo le admiro como uno de los más fértiles ingenios que ha producido la especie humana, pero afirmo también que ignoró muchas cosas, en otras muchas anduvo vacilante, y enseñó no pocas con gran confusión: que algunas cuestiones las trató sucintamente, o las pasó y huyó por no atreverse a afrontarlas. Hombre era al fin, lo mismo que nosotros, y hartas veces, contra su voluntad, hubo de dar muestras de la limitación y la fuerza humanas»²¹. Pero no es sólo Aristóteles impugnado por él; en realidad, todos los filósofos anteriores le parecen más bien artifices de palabras que descubridores de verdades: «¿Quién ha de comprender —dice— lo que no existe: los átomos de Demócrito, las ideas de Platón, los números de Pitágoras, los universales de Aristóteles, el intelecto agente y todas esas famosas invenciones que nada enseñan ni descubren si no es el ingenio de sus artifices? Con este cebo pescan a los ignorantes, prometiéndoles que les revelarán los recónditos misterios de la Naturaleza»²².

Hay en el primer capítulo una afirmación rotunda de nominalismo, según el cual reduce todo el saber humano a cuestión de palabras y de etiquetas que el hombre va poniendo a las cosas, como si de ese modo captase la esencia de algo, cuando en realidad se trata de un simple engaño. Cada filósofo define después los términos a su modo, de acuerdo con su filosofía o sus concepciones, adaptándolos a sus necesidades intelectuales, pero con criterios que muy poco aclaran sobre la verdadera naturaleza de las cosas. Luego, para una pretendida mayor claridad, clasifican estos mismos términos, llamándolos «a unos equívocos, a otros unívocos, análogos, denominativos, términos, voces, palabras, dicciones, simples, compuestas, complejas, incomplejas, mentales, vocales, escritos; arbitrarias, naturales; de primera intención, de segunda intención; categoremáticas, sincategoremáticas, vagas, confusas, y otras innumerables denominaciones de los nombres,

²⁰ R. Descartes, *Discurso del método*, pág. 44.

²¹ *Que nada se sabe*, pág. 45.

²² *Ibid.*, pág. 43.

y además otras de éstas; y acerca de cada una de ellas forman sutilísimas disputas, tan sutiles, que el menor golpe las sepulta en la nada. ¿Llamas tú a esto ciencia? Yo lo llamo ignorancia» ²¹. En una palabra: que nada sabemos (*nihil scitur*), y aun esto es demasiado, pues —nos dice en la primera línea de su libro— «ni siquiera esto sé: lo conjeturo, sin embargo, de mí y de los demás».

Francisco Sánchez, médico, astrónomo, matemático y filósofo, conoce la ciencia de su tiempo y ésta no le satisface en absoluto. Trata, pues, de partir de cero, abandonando toda «autoridad» y siguiendo a la Naturaleza mediante la razón: *Solam sequor ratione Naturam*. Antes, sin embargo, se detiene a examinar el concepto aristotélico de ciencia: *Scientia est habitus per demonstrationem acquisitus*. Esto «es definir lo oscuro por lo más oscuro» ²², dice, pues no sabemos lo que es hábito; su definición nos introduce en las discusiones intrincadas e interminables sobre los «predicamentos». Si reparamos en la palabra «demostración» y la definimos como «un silogismo que engendra ciencia» ²³, caemos en círculo vicioso. Entonces arremete contra los silogismos con estas palabras: «¿Y cómo hemos de creer que la demostración pueda fundarse en el silogismo? Me dirás, ¡oh, escolástico!, que soy blasfemo y que merezco ser apedreado. Tú sí que mereces pulos; por dejarte engañar con tales trampantojos.» Más adelante: «¿Para qué quieres engañarte y engañarme con esas concatenaciones de términos verbales? Confiesa, como yo, que no sabemos una palabra. Todos esos grados intermedios no sirven más que para confundir la mente y disimular la ignorancia. Casi todo eso que llamáis metafísica se reduce a puras definiciones nominales» ²⁴.

En esta línea, va repasando las dificultades de la doctrina aristotélica, recayendo a veces su atención en puntos realmente críticos que muestran la agudeza mental de nuestro filósofo. Uno de ellos es, por ejemplo, la fina crítica a que somete la reducción de todo saber al conocimiento por causas; conocimiento que, llevado a sus últimas consecuencias, es imposible, pero que, en último término, tampoco nos aclara la esencia de la cosa que pretendemos conocer. Es muy sutil también su ataque a la ciencia como un saber de lo general, que está en el meollo de su concepto de ciencia: rechazo de las abstracciones, de las demostraciones y, en definitiva, del método deductivo. Es el camino que le indujo a alejarse de libros y teorías para acercarse a la Naturaleza y a las cosas. «La ciencia no está en los libros, sino en las cosas», dice. Y en otro lugar precisa más, afirmando que la ciencia —de existir— habrá de ser una *visión interna* o *intuición directa* de las

²¹ R. Descartes, *Discurso del método*, pag. 58.

²² *Ibid.*, pag. 59.

²³ *Ibid.*, pag. 59.

²⁴ Aquí utilizo la traducción de Menéndez Pelayo en *Ensayos de crítica filosófica*, C. S. I. C., 1936, pag. 185.

cosas singulares o individuales, pues la verdadera ciencia lo ha de ser de lo individual.

Estas consideraciones son las que le llevaron a su concepto de ciencia como «el conocimiento perfecto de la cosa» (*scientia est rei perfecta cognitio*). No se atreve a dar una definición definitiva y satisfactoria del conocimiento, sin caer en el riesgo de acumular sinónimo tras sinónimo. Se atiene, pues, mejor al análisis del conocimiento en los tres planos clásicos: el objeto conocido (*res sciendi*), el objeto cognoscente (*ens cognoscens*) y el conocimiento mismo (*cognitio ipsa*).

En cuanto a los objetos conocidos, se limita a resaltar la infinitud de éstos, tanto en el individuo como en la especie. «A mí —dice— me bastaría para la contemplación de toda la vida, la más mínima cosa del mundo, y ni aun así alcanzaría a conocerla»²¹. Considera, sin embargo, que hay una cierta *conexión* o *asociación* entre todos los objetos, que sirve de base a una unidad de fondo entre las distintas ciencias particulares.

Por lo que se refiere al sujeto cognoscente, niega la adecuación entre nuestro entendimiento y la cosa conocida, por no haber proporción entre lo finito y lo infinito, lo corruptible y lo eterno; esto lo refiere Sánchez tanto a lo infinitamente grande (Dios) como a lo infinitamente pequeño (átomos), sin que ello sea óbice para que no se inmutase la profunda fe cristiana que profesaba, al decir de sus biógrafos. Insiste en la incapacidad de nuestras facultades cognoscitivas al hacer el análisis de los sentidos, pues éstos no conocen las cosas exteriores, sino representaciones o simulacros de las mismas. Por ello, si los sentidos nos engañan, nuestro entendimiento nos engañará también.

En lo que toca al conocimiento mismo, divide en tres las operaciones del entendimiento, según que sean el objeto las cosas externas, las operaciones internas del mismo entendimiento o una operación mixta entre ambas. En esta última se basa el llamado conocimiento abstracto, cuya función se limita a despojar la intuición sensible de sus accidentes hasta llevarla a cierto grado de generalidad. No se trata de un verdadero conocimiento, sino de una mera *opinión*, algo parecido al *status voris* de los nominalistas. A este ámbito pertenece la antinomia según la cual la razón no puede probar que el mundo sea eterno o, por el contrario, tenga principio y fin; se basa en este tipo de argumentaciones Menéndez Pelayo para considerarle un antecedente español del criticismo kantiano.

El conocimiento proveniente de los sentidos es más firme, por tanto, que ese término mixto; pero aún es mucho más firme el que proviene de la experimentación interna. Aunque el conocimiento sensible de lo externo tiene contornos más precisos, este último es más confuso. Sin embargo, dice, «soy más cierto de que yo tengo apetito y

²¹ F. Sánchez, *Que nada se sabe*, pág. 73

voluntad, y que ahora pienso esto, ahora huyo de aquello o lo detesto, que si viese un templo o un hombre»²¹. Nuevamente percibimos aquí cierta semejanza cartesiana, que queda en el aire, pues definitivamente Sánchez prefirió seguir prestando atención a sus sentidos, en lugar de basar su sistema sobre esa intuición de la conciencia pensante: *Certus quidem sum me nunc haec quae scribo cogitare*.

En la conclusión de su libro Francisco Sánchez apela al experimento y la crítica basada en el juicio, en su búsqueda por una ciencia de la naturaleza debidamente fundamentada. Así, dice: «Con todo, hay dos medios subsidiarios que no suministran ciencia perfecta, pero que, en suma, algo perciben y algo enseñan: son la experiencia y el juicio. Pero no separados jamás, sino en íntimo enlace y unión, como demostraré en otro libro. Los experimentos son muchas veces falaces y siempre difíciles, y hasta cuando llegan a la perfección nunca nos muestran más que los accidentes extrínsecos, jamás la naturaleza de las cosas. El juicio recae sobre los resultados del experimento, y por consiguiente, no traspasa los límites de lo exterior, y aun esto lo discierno de una manera incompleta, sin que sobre las causas pueda pasar de una probable conjetura. Se dirá que nada de esto es ciencia. Pues no hay otra», contesta²².

El propósito de Sánchez está claro: acercarse a la Naturaleza por sí mismo, abandonando las autoridades y los libros, y establecer mediante la observación «una ciencia segura y fácil, basándola no en quimeras o ficciones, ajenas a la realidad de las cosas y útiles sólo para mostrar el ingenio y sutileza de quien escribe, sino en los métodos firmes y positivos que puedan conducir a una concepción científica verdaderamente racional y elevada»²³. Y, sin embargo, tras estas palabras de un verdadero empirista vuelve Sánchez a caer en su cantilena de *quod nihil scitur*, haciéndonos ver lo precario de esa ciencia sometida al cambio de los nombres, al paso del tiempo, a las distintas edades humanas y a las pasiones y afecciones de quien hace la ciencia. Se afirma así la vanidad e impotencia final del saber humano, con palabras planíderas. He aquí, por ejemplo, este significativo párrafo: «¡Este es el fin de nuestros estudios, éste el premio de tantas y tan vanas fatigas, vigilijs perpetuas, trabajos, cuidados, soledad, privación de todo género de deleites, vida semejante a la muerte, viviendo con los muertos, hablando y pensando con ellos, absteniéndome del trato de los vivos, abandonando la solicitud de los negocios propios, ejercitando el espíritu y matando el cuerpo, de donde vienen al sabio innumerables enfermedades, muchas veces el delirio, y en breve tiempo la muerte»²⁴. Con palabras parecidas termina el libro, y si bien en el

²¹ F. Sánchez, *Que nada se sabe*, pág. 143.

²² *Ibid.*, pág. 191.

²³ *Ibid.*, pág. 205.

²⁴ Menéndez Pelayo, *op. cit.*, pág. 194.

último párrafo nos promete otro libro donde se nos dé un auténtico *Methodus sciendi*, el tono invocado es el de queja y pesadumbre por esa fragilidad del saber humano, que le permite concluir con las primeras palabras con que comenzó: *que nada se sabe*. Y en ello se basa Menéndez Pelayo para enjuiciar como *ars nesciendi* la obra de Sánchez, al que califica de *agnóstico*. Sin duda, a este aspecto de su doctrina se refería probablemente Descartes, que había leído el libro, cuando dice en el *Discurso del método*: «No es que yo imitase por esto a los escépticos que dudan sólo por dudar y pretenden ser irresolutos; pues mis deseos, por el contrario, tenderían únicamente a afianzarme en la verdad apartando la tierra movediza y la arena por hallar la roca o la arcilla»²¹. Esto confirmaría una vez más la influencia de Sánchez sobre Descartes, si bien se trataría aquí más de una influencia por reacción u oposición que de imitación. No cabe duda, y así parece ser comúnmente admitido por la crítica, que Descartes tuvo presente el libro de Sánchez en diversos momentos de la redacción de su famoso *Discurso*.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre los antecedentes españoles de Descartes:

Bulhín, Floy: *De los orígenes de la filosofía moderna. Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905.

Huel, Pedro D.: *Critica Philosophiae Cartesianae*, Camps, 1690.

Menéndez Pelayo, M.: «De los orígenes del criticismo y del empirismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant», *Ensayos de crítica filosófica*, C. S. I. C., Madrid, 1948.

Sobre Gómez Pereira:

Alonso Cortés, N.: «Gómez Pereira y Luis Mercado, datos para su biografía», en *Revista Hispánica*, XXI, Nueva York y París, 1914.

Guardia, José Manuel: «Philosophes espagnols Gómez Pereira», en *Revue philosophique*, XXVII, 1899.

Menéndez Pelayo, M.: «La Antoniana Margarita de Gómez Pereira», en *La Ciencia española*, C. S. I. C., Madrid, 1953, vol. II, págs. 277-355.

Sánchez Vega, M. S. M.: «Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal en Gómez Pereira y René Descartes», en *Revista de Filosofía*, Instituto Luis Vives de Filosofía, núm. 50, julio-septiembre de 1954.

Solana, Marcial: «Gómez Pereira», *Historia de la Filosofía Española*, Madrid, 1942, volumen I, págs. 209-271.

²¹ Descartes, *Discurso del método*, ed. cit., pág. 29.

Sobre Francisco Sánchez:

Coelho, Eduardo: *O scepticismo de Francisco Sánchez*, Lisboa, 1938.

Cruz Costa, João: *Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sánchez*, 1904.

Gerkath, Franz: *Sánchez: Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren Zeit*, 1860.

Giaretano, Cesare: *Il pensiero de Francisco Sánchez*, 1930.

Iriarte, Joaquín: *Kartesischer oder Sanchezrischer Zweifel. Ein Kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen Discours de la méthode und dem Sanchezrischen Quod nihil scitur*, 1935.

Iriarte, J. de: «Francisco Sánchez, el Escéptico, disfrazado Carnéades», en *Gregorianum*, número 21, 1940.

Meca Ketterer, A.: «La gnoseología de Francisco Sánchez», en *Revista de filosofía*, número 24, 1965.

Mellán, Carlos: «La preocupación pedagógica de Francisco Sánchez», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III, 1975.

Menéndez Pelayo, M.: «De los orígenes del criticismo y del empirismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant», *Ensayos de crítica filosófica*, C. S. I. C., Madrid, 1948.

Moreira de Sá, Aníbal: *Francisco Sánchez, filósofo e matemático*, 2 vols., 1947.

Rocha Brito, A. de: *Francisco Sánchez*, 1940.

Romero, Francisco: «Francisco Sánchez», en *Estudios de Historia de las Ideas*, Buenos Aires, 1953.

Senchot, F.: *Essai sur la méthode de Francisco Sánchez, professeur de philosophie et de médecine à l'Université de Toulouse*, 1904.

Solana, Marcial: «Francisco Sánchez», *Historia de la Filosofía Española*, I, págs. 1942.

Varia: *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo VII, núm. 2, 1951.

XIII

LOS MEDICOS-FILÓSOFOS: JUAN HUARTE DE SAN JUAN, MIGUEL SABUCO Y FRANCISCO VALLES

El estudio de los antecedentes cartesianos en el pensamiento español nos llevó en el anterior capítulo a dos médicos-filósofos, cuyas actitudes doctrinales son ciertamente interesantes. No se trata, por lo demás, de dos casos aislados. Desde ahora debemos acostumbrarnos a la idea de que en nuestra tradición filosófica se da como característica ininterrumpida la existencia en todas las épocas de un grupo de médicos que se sienten atraídos por la filosofía, que leen y escriben sobre ella y que con relativa frecuencia hacen interesantes aportaciones a esta disciplina, y esto se da incluso hasta en los días actuales. En el siglo XVI no están sólo los nombres de Gómez Pereira y de Francisco Sánchez, de que nos hemos ocupado: sin querer agotar el tema¹, vamos a dedicar alguna atención a tres de las figuras más importantes de nuestra tradición médico-filosófica.

El más importante es sin duda JUAN HUARTE DE SAN JUAN (1529-1588), nacido en San Juan de Pie del Puerto (Navarra), y del que se tienen pocas noticias biográficas. Se sabe que en 1533 se matriculó en la Facultad de Medicina de la Universidad complutense; se graduó de bachiller en 1555 y de doctor en 1559. El resto de su vida debió pasarlo entre Linares y Baeza; en esta última ciudad comenzó a ejercer la profesión de médico en 1571, y en ella murió a fines de 1588. En realidad, Huarte de San Juan debe su fama al libro *Examen de Ingenios para las ciencias* (Baeza, 1575), con el que obtuvo en su tiempo enorme éxito;

¹ Cf. A. Chenchilla, *Historia de la medicina española. I: Médicos filósofos*, Madrid, 1845; y también A. Hernández Morcón, *Historia bibliográfica de la medicina española. I-III: Médicos filósofos*, Madrid, 1842.

se agotó en seguida la primera edición y después ha venido reimprimiéndose ininterrumpidamente; en 1930 Marcial Solana había contabilizado veintiséis ediciones españolas¹. El libro, además, se tradujo a los pocos años al francés (1580), al italiano (1582) y al inglés (1594); posteriormente, se tradujo también al flamenco, al latín y al alemán. El libro fue incluido en el *Índice de libros prohibidos*; el mismo Huarte preparó una edición con las correcciones pertinentes, que una vez muerto el autor, publicó su hijo en Baeza (1594).

Entre 1575, fecha de la primera edición, y 1594, fecha de la segunda, se interpuso el *Índice* (1583) del Inquisidor general Quiroga, donde se señalan las modificaciones y supresiones que deberán realizarse para que la obra pueda nuevamente circular. Este hecho plantea, en general, el sentido de la obra dentro de las corrientes de pensamiento del siglo XVI; punto en que nos vemos obligados a recurrir una vez más al movimiento erasmista. Gabriel A. Pérouse, en una obra² de interpretación muy próxima a la que seguimos nosotros, ha aludido abundantemente a ello. Demuestra en su investigación que Huarte había leído a Erasmo; que tiene una sospechosa preferencia por San Pablo, a quien cita mucho y con elogio; que sus años en Baeza coincidieron con la expansión del «iluminismo» en su Universidad, protegida entonces por el beato Juan de Ávila; que a la hora de estudiar Medicina prefiere Alcalá a Salamanca, muy significativamente; que Baeza, lugar donde residió la mayor parte de su vida, fue un centro impresor de literatura de oración iluminista y erasmista, corrientes confundidas en la represión de fin de siglo. Toda una serie de hechos que confirman el fondo erasmista del pensamiento huartiano.

Más interesante, sin embargo, es el examen de las supresiones y correcciones realizadas en la segunda edición por consejo inquisitorial, pues esto nos permite calar más hondo en la fundamentación filosófica de su pensamiento. Es precisamente en la primera parte del libro donde Huarte expone las bases filosóficas del mismo, parte que sufrió la expurgación más intensa. Y entre éstas ocupa singular relieve la total supresión del capítulo VII, donde Huarte trataba de demostrar que el dogma de la inmortalidad del alma quedaba a salvo, a pesar de la «organicidad» que atribuye a aquélla en capítulos anteriores. Sin duda fue considerado peligroso que el autor abandonase el terreno científico en que se había movido hasta entonces y entrase en el campo de la metafísica y aun de la metapsíquica. Es evidente que la tesis de la «organicidad del entendimiento», según la cual el ejercicio de la inteligencia depende del temperamento cerebral, era allí ampliamente expuesta, aunque fuese para rechazarla. Se hacía demasiado

¹ Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española*, vol. I, pág. 290.

² G. A. Pérouse, *L'examen des esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1970.

evidente con ello el posible materialismo de Huarte, tan mal disimulado que un intérprete de su pensamiento ha podido escribir que «Huarte reconoció el alma como Galileo reconoció la inmovilidad de la Tierra»⁴. Es cierto, por otro lado, que uno de los autores que más páginas ha dedicado a la exposición y comentario de su pensamiento, el padre Iriarte, ha escrito que Huarte mantiene «una firme convicción de la espiritualidad del alma humana»⁵, pero esta convicción se compagina mal con la afirmación posterior del mismo padre Iriarte de que, al obligársele a una formulación más tradicional de las relaciones entre alma y cuerpo, no lo hace «de buen grado y sin recalcar, pues se le iba de las manos todo el armazón de su tesis central»⁶. No deja de ser sintomática tampoco la supresión del párrafo donde se reconocía a los animales «un cierto género de inteligencia», así como la descripción del temperamento de Jesucristo. A través de todo ello se hacia demasiado palmario el empirismo de Huarte en cuestiones que tocaban peligrosamente a dogmas u opiniones religiosas vigentes en la época. Es a este empirismo, núcleo de su doctrina, al que vamos a referirnos en lo que sigue.

Dado lo dicho, se puede considerar como una consecuencia de ello que el método utilizado en su libro sea el empírico, usual en los médicos renacentistas, como hemos venido viendo. En base a esto, rechaza Huarte el argumento de autoridad, no acudiendo más que a lo que la misma Naturaleza le ofrece; así, dice: «El filósofo natural que piensa ser una proposición verdadera porque lo dijo Aristóteles, sin buscar otra razón, no tiene ingenio, porque la verdad no está en la boca del que afirma, sino en la cosa de que se trata, la cual está dando voces y grita enseñando al hombre el ser que Naturaleza le dio, y el fin para que fue ordenada... El que tuviera docilidad en el entendimiento y buen oído para percibir lo que Naturaleza dice y enseña con sus obras, aprenderá mucho en la contemplación de las cosas naturales, y no tendrá necesidad de precepto que le avise y le haga considerar lo que brutos, animales y plantas, están voceando»⁷. En la misma línea de pensamiento está su afirmación de que no hay que buscar la explicación de los hechos en causas sobrenaturales cuando se pueden encontrar en las naturales, porque hasta «Dios se acomoda a los medios naturales, cuando con ellos puede hacer lo que quiere». Este

⁴ J. M. Guardia, *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte, Examen des Aptitudes diverses pour les Sciences*, París, 1855, citado por Perouze, pág. 32.

⁵ M. de Iriarte, S. L., *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la Psicología diferencial*, Ediciones Jeraquia, Santander, 1939, página 90.

⁶ *Ibid.*, pág. 230.

⁷ *Examen de Ingenios*, en *Obras escogidas de filósofos*, B. A. E., vol. LXV, pág. 410. Se ha publicado recientemente el texto completo de la edición príncipe, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. de Eusebio Torre, Ed. Nacional, Madrid, 1977. En la edición más fiable que existe en este momento y se añaden al final las variantes posteriores.

empirismo lo lleva Huarte a su extremo cuando afirma que el entendimiento es potencia orgánica, que se asienta en el cerebro con seguridad, lo que levantó una gran oposición ya en su tiempo, sobre todo entre los escolásticos.

El proyecto verdaderamente original del libro de Huarte es su propósito de examinar las disposiciones y temperamentos de los individuos, al objeto de que cada uno se dedique a la disciplina para la cual se halla naturalmente más capacitado; estas condiciones son deducidas de la constitución fisiológica del sujeto. En este aspecto, Huarte es universalmente reconocido, con Vives, como uno de los precursores de la psicología diferencial y, sobre todo, de su aplicación práctica fundamental: la orientación profesional.

Al principio de su obra explica Huarte lo que entiende por «ingenio», palabra que deriva de *ingeniero*, «que quiere decir engendrar dentro de sí una figura entera y verdadera que represente al vivo la naturaleza del sujeto, cuya es la ciencia que se aprende»⁴. El entendimiento, que nos distingue de los animales y las plantas, es quien engendra las ciencias y las artes, a las que define como «imágenes y figuras que los ingenios engendran dentro de su memoria, las cuales representan al vivo la natural compostura que tiene el sujeto, cuya es la ciencia que el hombre quiere aprender». De acuerdo con esto, hay una estricta correspondencia entre el sujeto que aprende y la ciencia aprendida, lo cual justifica la diferencia entre unos hombres y otros en lo que toca a su vocación y profesión, si bien no en cuanto a sus almas, en lo que todos son originariamente iguales. Así, pues, se comprende la preocupación que Huarte manifiesta en la dedicatoria a Felipe II, y en la que expresa como fines últimos de su obra el aclarar: 1) «qué naturaleza es la que hace a un hombre hábil para una ciencia, y para otra incapaz»; 2) «cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana»; 3) «qué artes y ciencias corresponden a cada uno en particular»; 4) «con qué señales se había de conocer». En una palabra, Huarte trata de establecer una verdadera tipología, que es lo que en definitiva vienen a ser su examen y clasificación de los ingenios; tipología que sólo puede darse sobre la base de una serie de conclusiones que Huarte da por ciertas desde el principio. En este punto, el autor se dirige personalmente al lector para hacerle consciente de una forma directa de esas conclusiones que le afectan individualmente. «La primera —dice— es que de muchas diferencias de ingenio que hay en la especie humana, sólo una te puede, con eminencia, caber»; «la segunda, que a cada diferencia de ingenio le corresponde, en eminencia, sólo una ciencia, no más; de tal condición, que si no aciertas a elegir la que corresponde a tu habilidad natural, tendrás de las otras gran

⁴ *Examen de ingenios para las ciencias*, B. A. E., tomo LXV, Madrid, 1933, pág. 410. El texto no aparecía en la edición príncipe.

remisión aunque trabajes días y noches»: «la tercera, que después de haber entendido cuál es la ciencia que a tu ingenio más le corresponde, te queda otra dificultad mayor por averiguar, y es: si tu habilidad es más acomodada a la práctica que a la teoría, porque estas dos partes (en cualquier género de letras que sea) son tan opuestas entre sí y piden tan diferentes ingenios, que la una a la otra se remiten, como si fuesen verdaderos contrarios»⁹. Como un primer acercamiento a su tipología, distingue Huarte entre tipos hábiles: buen ingenio, ingenio excelente, e ingenio excelente con manía o excelentísimo; y tipos inhábiles: torpes; capaces de aprender con aplicación, pero sin memoria; capaz de memorizar, pero sin orden intelectual, y capaces de ordenar y retener los conceptos, pero sin penetrar en las causas.

Antes de pasar adelante, y en el mismo proemio al lector, se pregunta azarado Huarte de dónde pueden nacer tantas diferencias, «siendo todos los hombres de una especie indivisible, y las potencias del alma racional, memoria, entendimiento y voluntad, de igual perfección en todos»¹⁰. La contestación se basa en la doctrina de los temperamentos orgánicos (los humores), que él llama de los «espíritus vitales», combinándola con la doctrina clásica de las facultades: memoria, entendimiento y voluntad. Según el médico navarro, cada facultad requería el predominio de un tipo de humor: la memoria, humedad; el entendimiento, sequedad; la imaginación, calor. Así, cada una de estas facultades da origen a un tipo específico de ingenio, que a su vez se diversifican según la proporción de humedad, sequedad o calor de cada uno de ellos. Las variedades que se producen constituyen una amplia gama de diversidades humanas, aptas para unas ciencias e ineptas para otras. Naturalmente, que existe un hombre equilibrado y perfecto, y éste sería el que posee una equilibrada combinación de los distintos elementos y humores; ello requiere un clima templado, que Huarte sólo cree que existe en Grecia (de aquí su gran cantidad de ingenios buenos y excelentes), pues en las demás regiones sólo se dan temperamentos destemplados y enfermos, a los cuales pertenecemos la inmensa mayoría del género humano. De aquí que, según sus palabras, «es necesario que el hombre sepa qué enfermedad es la suya, y que destemplanza, y a qué ciencia corresponde en particular; porque con ésta alcanzará la verdad, y con las demás hará juicios disparatados. Los hombres templados tienen capacidad para todas las ciencias, con cierta mediocridad, sin aventajarse mucho en ellas; pero los destemplados, para una y no más, a la cual si se dan con certidumbre y la estudian con diligencia y cuidado, harán maravillas en ellas, y si la yerran, sabrán muy poquito en las demás».

⁹ *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. de Eschán Torre, pág. 404.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 405.

Un elemento interesante de la postura de Huarte, al que aludimos anteriormente, es la íntima conexión entre lo orgánico y las disposiciones psíquicas del sujeto. En este sentido, cobra singular valor su tesis del carácter orgánico del entendimiento, situado en el cerebro. Así, es curioso señalar cómo ha de estar organizado el cerebro para que sea intelectualmente valioso. «Cuatro condiciones —dice— ha de tener el cerebro para que el ánima racional pueda con él hacer cómodamente las obras que son de entendimiento y prudencia. La primera es buena compostura; la segunda, que sus partes estén bien unidas; la tercera, que el calor no exceda a la frialdad, ni la humedad a la sequedad; la cuarta, que la sustancia esté compuesta de partes sutiles y muy delicadas»¹¹. Naturalmente, seguir extendiendonos en este tipo de consideraciones innecesarias carece de interés, pues lo que verdaderamente tiene importancia en el doctor Huarte de San Juan es su labor de precursor y anticipador de una ciencia que hasta el siglo XX no se ha desarrollado verdaderamente: lo hemos hecho, sin embargo, porque las nociones expuestas hasta ahora son fundamentales para comprender dos puntos muy curiosos de este libro.

El primer punto es su descripción de la complejión necesaria para un buen rey, en quien ha de darse el mayor ingenio, sólo posible a su vez mediante el temperamento perfecto; de aquí sus afirmaciones siguientes: «Y si es cierto que, como el oficio de Rey excede a todas las artes del mundo, de la misma manera pide la mayor diferencia de ingenio que Naturaleza pueda hacer.Cuál sea ésta aún no lo hemos dicho hasta aquí, ocupados en repartir a las demás artes sus diferencias y modos. Pero ya que la tenemos en las manos, es de saber que, de nueve temperamentos que hay en la especie humana, sólo uno dice Galeno que hace al hombre prudentísimo en todo lo que naturalmente puede alcanzar; en la cual las primeras calidades están en tal peso y medida, que el calor no excede a la frialdad, ni la humedad a la sequedad; antes se hallan en tanta igualdad y conformes, como si realmente no fueran contrarias ni tuvieran oposición natural. De lo cual resulta un instrumento tan acomodado a las obras del ánima racional, que viene el hombre a tener perfecta memoria para las cosas pasadas, y grande entendimiento para distinguir, inferir, raciocinar, juzgar y elegir. Las demás diferencias de ingenio que hemos contado, ninguna de ellas tiene entera perfección, porque si el hombre tiene gran entendimiento —por la mucha sequedad—, no puede aprender las ciencias que pertenecen a la imaginación y memoria; y si grande imaginativa —porque mucho calor—, queda inhabilitado para las ciencias de entendimiento y memoria; y si grande memoria —por la mucha humedad—, ya hemos dicho atrás cuán inhábiles son los memoriosos para todas las ciencias. Sólo esta diferencia de ingenio que vamos buscando es la que

¹¹ *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. de Esteban Torre, cap. IV, pag. 426.

responde a todas las artes en proporción»¹². A continuación va enumerando y analizando las condiciones para el gran Rey, que fija en seis: primera, tener el cabello dorado rubio; segunda, gallardía de cuerpo; y éste, mediano, tirando a pequeño; tercera, buenas costumbres; cuarta, salud vigorosa; quinta, larga vida; y sexta, gran talento para todo y buena índole en todo. La conclusión es que «el hombre que fuese rubio, gentilhombre, mediano de cuerpo, virtuoso, sano y de vida muy larga, que éste necesariamente es prudentísimo, y que tiene el ingenio que pide el cetro real»¹³. Ahora bien, esta descripción y el haber afirmado que sólo pudo encontrar en España una persona con esta diferencia de ingenio, hacen pensar evidentemente en Felipe II, con cuya apariencia física coincide a todas luces y en quien el autor estaba pensando al escribir, pues en la dedicatoria al entonces rey de España, dice textualmente: «Queriendo, pues, reducir a arte esta nueva manera de filosofar y probarla en algunos ingenios, luego me ocurrió el de Vuestra Majestad, por ser más notorio, de quien todo el mundo se admira, viendo un príncipe de tanto saber y prudencia, del cual aquí no se puede tratar sin hacer fealdad en la obra. El penúltimo capítulo es su conveniente lugar, donde Vuestra Majestad verá la manera de su ingenio, y el arte y las letras con que había de aprovechar la república, si como es rey y señor nuestro por naturaleza, fuese un hombre particular»¹⁴. Se une así Huarte, aunque desde un punto de vista muy original, a la elaboración doctrinal de la idea del «príncipe cristiano», que luego tendrá pleno desarrollo durante el siglo XVII.

El segundo y último punto que queríamos tocar al terminar la exposición del *Examen de Ingenios* es su gran influencia en Cervantes, como se hace palpable en el siguiente párrafo del *Perfiles*: «Posible cosa es que un oficial sea poeta, porque la poesía no está en las manos, sino en el entendimiento, y tan capaz es el alma del sastre para ser poeta, como la de un muese de campo, porque las almas todas son iguales y de una misma musa en sus principios, criadas y formadas por un Hacedor, y según la caja y temperamento del cuerpo, donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas, y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes o habilidades a que las estrellas más las inclinan.» No es un párrafo único; toda la obra cervantina está saturada de la presencia del pensamiento de Huarte de San Juan, como en gran parte ha sido ya mostrado¹⁵. Sin embargo, vamos a limitarnos a señalar esta influencia

¹² *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. de Lichén Torre, cap. XVII, pág. 484.

¹³ *Ibid.*, pág. 490.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 403.

¹⁵ Cf. Rafael Salillas, *Un gran inspirador de Cervantes. El Doctor Juan Huarte y su Examen de Ingenios*, Madrid, 1905. Un resumen de todo lo que hoy se sabe sobre el tema puede encontrarse en el capítulo VII, 3, del libro de M. de Iriarte, titulado «El Examen de Ingenios y el Ingemoso Hidalgo», págs. 311-332.

en el *Quijote*, donde resulta palmaria. Así, el calificativo de «ingenioso» empleado por Cervantes parece inspirado en la obra de Huarte, sobre todo cuando con dicho calificativo se alude a un trastorno mental en el protagonista, ya previsto y señalado en el *Examen de ingenios*. Recordemos que don Quijote, según Cervantes, «se enfrascó tanto en su lectura, que se pasaba las noches leyendo de claro en claro y los días de turbio en turbio, y así, del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentos y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo» (*Quijote*, I, 1). A través de esta descripción percibimos cómo la sequedad del cerebro le produce un trastorno de la imaginativa, que no del entendimiento, de donde dimana el trastorno de don Quijote, que es en definitiva una destemplanza de los humores, por la que perdió la «razón y proporción de las potencias interiores con sus objetos» (Huarte, cap. XI); es decir, que toma como realidad lo que sólo está en la imaginación. Por lo demás, don Quijote razona perfectamente en todo lo que no se refiere al objeto de su locura, es decir, en lo que afecta al entendimiento. Así se manifiesta a lo largo de todo el libro; recordemos, a título de ejemplo, el asombro de don Diego Miranda, que cuando su hijo le pregunta por el cuballero andante, sólo sabe responderle con la incertidumbre más completa: «No sé lo que diga, hijo; sólo le sabré decir que le he visto hacer cosas del mayor loco del mundo, y decir razones tan discretas que borran y deshacen sus hechos; háblale tú, y toma el pulso a lo que sube, y pues eres discreto, juzga de su discreción o tontería lo que más puesto en razón estuviere; aunque, para decir verdad, antes le tengo por loco que por cuerdo.» Y tras hablar largamente con él, el hijo llega a la conclusión de que «es un entreverado loco, lleno de lúcidos intervalos» (*Quijote*, II, 18).

Don Quijote parece, pues, una ejemplificación literaria casi perfecta de las doctrinas del doctor Huarte, que indudablemente se hallan en la mente de Cervantes al crear su personaje. Por lo demás, un caso muy parecido narra el médico navarro en su libro, que por el interés que tiene, reproducimos íntegramente: «Demócrito Abderita fue uno de los mayores filósofos naturales y morales que hubo en su tiempo, aunque Platón dice que supo más de lo natural que de lo divino; el cual vino a tanta pujanza de entendimiento (ullá en la vejez), que se perdió la imaginativa, por la cual razón comenzó a hacer y decir dichos y sentencias tan fuera de término, que toda la ciudad de Abdera le tuvo por loco, para cuyo remedio despacharon un correo a la isla de Cos, donde Hipócrates habitaba, pidiéndole con gran instancia, y ofreciéndole muchos dones, viniese con gran brevedad a

curar a Demócrito, que había perdido el juicio. Lo cual hizo Hipócrates de muy buena gana, porque tenía deseo de ver y comunicar en hombre de cuya sabiduría tantas grandezas se contaban. Y así se partió luego, y llegando al lugar donde habitaba, que era un yermo debajo de un plátano, comenzó a razonar con él, y haciéndole las preguntas que convenía para descubrir la falta que tenía en la parte racional, halló que era el hombre más sabio que había en el mundo. Y así dijo a los que lo habían traído que ellos eran locos y desatinados, pues tal juicio habían hecho de un hombre tan prudente. Y fue la ventura de Demócrito, que todo cuanto razonó con Hipócrates en aquel breve tiempo, fueron discursos de entendimiento, y no de la imaginativa, donde tenía la lesión»¹⁶.

Este largo párrafo es comentado por Salillas, que lo reproduce, trasladándose a Argamasilla de Alba (o cualquiera que fuese el desconocido «lugar de La Mancha») y suponiendo que los familiares y vecinos de don Quijote hubieran llamado a Hipócrates con urgencia para sanarle. Sin duda, en el breve tiempo de la entrevista don Quijote no había hecho más que «discursos de entendimiento y no de la imaginativa», con lo que Hipócrates habría nuevamente hecho la apología del prudente don Quijote y calificado de locos y desatinados a los que le habían llamado para caso tan manifiesto.

El caso de MIGUEL SABUCO ÁLVAREZ (1525?-post. 1588) es también interesante para dedicarle alguna atención, aunque sus obras tratan más de medicina que de filosofía. Se carece casi de datos biográficos, sabiéndose únicamente que fue vecino de Alcaraz y probablemente nacido en esta ciudad. Estudió Cánones en la Universidad de Alcalá, donde debió seguir también cursos de Medicina. Esta carencia de noticias está sin duda estrechamente relacionada con la falsa atribución que se hizo hasta principios de siglo de su obra *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* a su hija, doña Oliva Sabuco de Nantes Barrera¹⁷. La atribución de las obras a su hija muy bien puede estar relacionado con el amor y vanagloria paterno, como se ha pensado hasta ahora, máxime cuando doña Oliva parecía estar dotada efectivamente de cualidades intelectuales nada comunes, o bien pudiera tener algo que ver con el posible origen converso de su autor, del que tenemos algunos motivos para sospechar.

Entre los libros del bachiller Miguel Sabuco hemos de citar *Vera Medicina y vera Filosofía*, un breve tratado publicado con el título de *Dicta brevia circa naturam hominis, medicinae fundamentum*. Pero la más importante para nosotros, por ser la única en que hace algunas reflexiones filosóficas, es la anteriormente citada y cuyo título completo es

¹⁶ *Examen de Ingenios*, ed. cit., C. I., pág. 412.

¹⁷ José Marco Hidalgo, «Doña Oliva de Sabuco no fue escritora», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, vol. IX, julio-diciembre de 1903.

el siguiente: *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada por los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y la salud humana. Escrita y sacada a luz por Doña Oliva Sabuco* (Madrid, 1587). La obra está dedicada a Felipe II, y es un curioso coloquio entre los pastores Antonio, Veronio y Rodonio, que hablan sobre temas médicos, filosóficos, agrícolas, astronómicos y políticos. La idea de poner diálogos cultos, eruditos y algunos realmente ingeniosos en boca de tres rústicos —aunque se les llame «pastores filósofos»— no deja de sorprender, y en ella no podemos ver otra cosa que una reminiscencia de la literatura pastoril, tan acreditada en la época.

Bajo el título general del libro se agrupan cuatro ensayos: *Coloquio del conocimiento de sí mismo* es el primero; *Coloquio en el que se trata de la contextura del mundo*, el segundo; *Coloquio de las cosas que mejoran este mundo*, el tercero; el último, *Coloquio de auxilios o remedios de la vera medicina*. De todos ellos, el que más nos interesa en esta historia es el primero, aunque, de vez en cuando, no dejan aparecer observaciones interesantes en los otros.

Quizá lo más interesante en Miguel Sabuco es el enfoque utilizado, lo que da un aspecto de novedad y originalidad a toda su obra. Sin duda es a esto a lo que se refiere el autor, cuando de un modo aparentemente inmodesto dice en la carta dedicatoria a Felipe II: «Este libro faltaba en el mundo, así como otros muchos sobran. Todo este libro faltó a Galeno, a Platón y a Hipócrates en sus tratados *De natura humana*, y a Aristóteles cuando trató *De ánima* y *De vita et morte*. Faltó también a los naturales, como Plinio, Eliano y los demás, cuando trataron *De homine*. Ésta era la filosofía necesaria, y la mejor y de más fruto para el hombre, y ésta toda se dejaron intacta los grandes filósofos antiguos.» A lo que parece referirse Sabuco con esta novedad es a su aportación respecto a la norma que los filósofos antiguos consideraron base de toda sabiduría: *nosce te ipsum*. También Sabuco quiere «conocerse a sí mismo» y ayudar a sus prójimos en esta tarea, pues «muchas veces os he rogado —dice por boca de Rodonio— que antes que nos muramos mejoremos este mundo, pues hemos vivido en él y nos ha dado hospedaje, y no nacimos para nosotros solos, sino para nuestro rey y señor, para los amigos y patria y para todo el mundo». El hecho es que los antiguos no dieron doctrina adecuada para el recto conocimiento de sí mismos, sino que se limitaron a anunciar el precepto. Por el contrario, Sabuco cree que tiene algo que decir al respecto, y en efecto, su obra resulta altamente sugeridora.

El principio de que parte Sabuco es la perfecta unidad psicósomática del hombre. Así estudia sobre todo los efectos de las pasiones, las virtudes y los estados de ánimo en la salud del hombre, de modo que «veáis —dice— cuánto obran los efectos de la sensitiva para vivir o morir». Se entretiene largamente en examinar los efectos para la salud del enojo, el pesar, la ira, el miedo, el amor, el deseo, el odio, la des-

confianza, los celos, etc., que llegan no sólo a producir la enfermedad, sino en múltiples ocasiones hasta la misma muerte; luego examina también los efectos positivos para el cuerpo, como son el placer, la alegría, la templanza, la esperanza, el amor a los semejantes, la amistad y conversación, etc. El libro, muy bellamente escrito, entretiene y expone ejemplos y experiencias que van desde el acierto sorprendente hasta el anacronismo absurdo, aunque siempre curioso. La teoría que sustenta todo el argumento médico-filosófico del libro es la estrecha vinculación entre lo fisiológico y lo psicológico, base de todo verdadero conocimiento del hombre. «Nuestro filósofo —dice Benjamín Marcos¹⁰— demuestra clara y palpablemente en su obra cómo se coordinan la Psicología y la Fisiología, formando el cuerpo de doctrina que se llama Filosofía, y así vemos que en su primera parte nos habla de los sentimientos y afectos del ánimo y de los efectos que producen; y en la segunda, de la naturaleza del hombre y la confianza del mundo.»

Esta armonía psicosomática se expresa desde el punto de vista filosófico en la importancia que da Sabuco a dos grandes metáforas: la del hombre como «microcosmos» y como «árbol del revés»; ambas, sin embargo, acaban igualmente dando una desmesurada importancia al cerebro, que considera «raíz» del hombre. Al hablar del «microcosmos» dice: «Porque así como en este mundo hay un príncipe, un motor y primera causa, que es Dios que lo crió, rige y gobierna, y de ésta nacen todas las otras causas segundas para hacer, mover, causar y criar lo que les fue mandado, así en el mundo pequeño que es el hombre hay un príncipe que es causa de todos los actos, afectos, movimientos y acciones que tiene, que es entendimiento, razón y voluntad, que (es) el ánima, que descendió del cielo¹¹, que mora en la cabeza, miembro divino y capaz de todos los movimientos del cuerpo.» En cuanto a la consideración del hombre como «árbol del revés», se expresa así: «Porque como el origen y nacimiento del ánima del hombre fue el cielo, quedóse así casi colgado dél, y tomó su principal asiento y silla en la cabeza y cerebro del hombre, como la raíz de las plantas quedó asida, al revés, en la tierra.» Y aún añade: «El hombre se dijo árbol del revés por la similitud que tiene con el árbol, la raíz arriba y las ramas abajo; la raíz es el cerebro y sus tres celdas de médula anterior, media y posterior.»

Las dos metáforas expresan, pues, la unidad del hombre y su vincula-

¹⁰ Benjamín Marcos, *Miguel Sabuco (antes doña Oliva)*, Madrid, 1923, págs. 211-212.

¹¹ Estas cuatro palabras fueron tachadas por la Inquisición; en ediciones posteriores, o desaparecen totalmente, o son sustituidas por otras: «que descendió del cielo», para evitar que se pudiese en duda la creación individual de cada alma por Dios. Cf. el libro de Francisco Rico, *El pequeño Mundo del Hombre*, Ed. Castalia, 1970, páginas 167-170.

ción celeste, por un lado, y por otro, la importancia del cerebro en los estados de salud y de enfermedad, ya que, al ser «raíz» del hombre, en él se halla siempre el origen de ésta o de aquélla. El núcleo de la doctrina médica de Sabuco es la teoría del jugo nérveo: «jugo blanco, que nombran quilo», el cual se elabora mediante tres operaciones: compresión de boca y dientes, cocción en el estómago y evaporación durante el sueño hasta el cerebro, desde donde desciende al resto del cuerpo, informando la sangre y presidiendo, en general, nuestra fisiología. Si la distribución del «quilo» se desarrolla normalmente, el individuo tiene buena salud, estado de alegría y satisfacción, al que Sabuco llama «cremento»; si el «quilo» no baja o no se reparte adecuadamente por el organismo, como ocurre en la enfermedad o en la vejez, se produce un estado de «decremento» o tristeza, que puede acabar en la muerte.

En relación con la idea del «microcosmos» y estos estados de aumento y disminución, el bachiller Sabuco ve una curiosa participación del hombre en la vida lunar. Así, dice: «También por otra semejanza se dijo el hombre mundo pequeño, porque así como en este mundo todas las cosas tienen vida (ora sea en la parte vegetativa sola, como las plantas; ora sea en la vegetativa y sensitiva, como los animales; ora sea en la vegetativa, sensitiva e intelectiva, como los hombres), todos tienen una reliquia y sabor de la Luna, que están en cremento o en decremento; y así el hombre o está en cremento, que es la salud (recibiendo y aumentando esta raíz principal y haciendo su oficio, que es tomar y dar, con gusto y gana de comer), o está en decremento y enfermedad, dejando y arrojando lo que tenía recibido por dichas caídas, catarrros y flujos del príncipe de esta casa o mundo pequeño.»

Me parece que con lo dicho tenemos ya una idea de lo curiosa que resulta la doctrina médico-filosófica de Miguel Sabuco, donde se mezcla la anticipación genial (la medicina psicosomática) con elementos míticos tradicionales (idea del microcosmos y del árbol del revés), y las interesantes observaciones, con explicaciones médicas ingenuas. En cualquier caso, como decíamos antes, su buen castellano y su arte literario hacen de su lectura un auténtico placer.

Por último, nos ocuparemos aquí de FRANCISCO VALLES, EL DIVINO (1524-1592), quizá el menos interesante desde el punto de vista filosófico, pero el más famoso como médico en su tiempo. Había estudiado en Alcalá, como alumno del Colegio Mayor de San Ildefonso, en cuya capilla se encuentra enterrado, con un encomiástico epitafio. En 1554 fue nombrado catedrático de *prima* de Medicina en la Universidad Complutense, explicando a Galeno con tanto éxito, que llegó a ser llamado el Galeno español. En 1572 curó a Felipe II de un mal ante el que habían fracasado otros médicos, por lo que se le nombró médico de la Casa Real y después, protomédico del Rey Prudente, a quien parece que se debe el apelativo de «Divino» con que se le conoce.

Escribió numerosas obras de medicina o médico-filosóficas, con un carácter ecléctico e independiente. Entre ellas, *Commentaria in quartum librum meteorum Aristotelis* (Alcalá, 1558) y *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem* (Alcalá, 1556). También tradujo y comentó los libros *Físicos* de Aristóteles, pero su obra principal y más famosa es *De ill. quae scripta sunt Physice in libris sacris, siue de Sacra Philosophia, liber singularis* (Turin, 1587; Lyon, 1652). El libro es usualmente conocido como *De Sacra Philosophia*, y es el único en que nos expone sus propias ideas de forma directa, sin tener que pasar por comentarios o traducciones de los clásicos. Aunque el libro es enormemente heterogéneo y trata de las cuestiones más variadas sin hilación aparente, conserva en todo momento la unidad de enfoque y de método.

En *De Sacra Philosophia* lo mismo se habla del origen del Mundo y de la creación, del alma humana, de la razón y la inteligencia, etc., que de la sangre, la nutrición, la longevidad, los elementos meteorológicos, la debilidad senil, las causas de la muerte, y otros mil y mil variados asuntos, que han llevado a calificar esta obra de «perfecto totum revolutum» (Marcial Solana, II, 306). Sin embargo, como decíamos, hay aquí una unidad de criterio que consiste en creer que en los Libros Sagrados se hallan numerosas enseñanzas filosóficas y científicas, y que todas ellas son verdaderas, pues provienen de Dios, que no puede engañarse ni engañarnos. Es evidente que la Revelación, teniendo como fin fundamental la salvación del alma, no pudo extenderse al conocimiento de las causas naturales; está, pues, en nuestra mano investigar éstas, si bien tomando como base las enseñanzas de la Biblia, donde esas informaciones aparecen azarosamente desperdigadas.

De acuerdo con esa idea básica, Vallés comienza cada capítulo escribiendo un texto de las Sagradas Escrituras, que después comenta por extenso, acudiendo generalmente a doctrinas de los filósofos clásicos: Platón, Aristóteles, Pitágoras, etc., tratando de armonizarlas, sin salirse de la ortodoxia. Los temas de los versículos escogidos le llevan a tratar los temas más variados, como antes decíamos: teología, filosofía, medicina, moral, cosmología, psicología, física, astronomía, biología. Ello no fue óbice para que la Inquisición expurgase en 1613 el libro y que Roma lo incluyese después en el *Index librorum prohibitorum*.

Dado lo anterior, se hace imposible dar una explicación sistemática del pensamiento de Vallés, que, como vemos, se caracteriza por el asistematismo más completo. Nos limitaremos, pues, aquí a señalar algunas de sus doctrinas más originales o interesantes. En primer lugar, es necesario constatar sus influencias filosóficas, en las que hay que destacar dos primarias y fundamentales: la profunda formación cristiana, omnipresente en casi todo lo que escribe; el constante elemento peripatético, como consecuencia de una constante lectura de los libros aristotélicos, si bien

con frecuencia interpretados de modo peculiar. Se ha discutido también sobre la indudable influencia escéptica en Vallés; el primero que habló de ello fue Gumersindo Laverde, y después ha venido insistiéndose sin crítica en este punto por los más variados autores; ya Bonilla y San Martín constató cómo ese escepticismo surgía más al exponer doctrinas ajenas que al hablarlas de sus propias ideas. De todos modos, lo que de estas doctrinas recoge Vallés tiende siempre a integrarse en una síntesis superior de inspiración cristiana, de acuerdo con la tendencia ecléctica que le caracteriza.

Por lo demás, ese llamado escepticismo lo aplica el protomédico sólo a cuestiones de filosofía natural o física, insistiendo en que los físicos no deben prestar su aquiescencia a ningún dogma que no haya sido previamente demostrado (*physici nunquam acquiescunt ullis dogmatis sine demonstratione*, cap. I) y en que no debe recurrirse a causas ocultas para explicar los fenómenos cuando las hay manifestas (*ubi manifesta est causa, non libenter confugio ad istas occultiores*, cap. XLII). En esta línea, exalta la doctrina de la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, llegando a escribir lo siguiente: «De ninguna sustancia por sí misma podemos tener conocimiento intuitivo, porque ningún camino conduce a la inteligencia sino el de los sentidos, y éstos son pasibles y sólo perciben cualidades. De los accidentes puede tenerse conocimientos por sí mismos; pero, en razón a lo mutable de la naturaleza de los sentidos y de lo sensible y al modo de sentir, nunca es exacto. Mas hay ciertas verdades que son por sí mismas conocidas, a las cuales esentimos por instinto natural; y existen otras que se coligen de las primeras por demostración. La ciencia de las primeras es natural; la de las otras, adquiridas por el raciocinio. De esta clase son muchas de las tesis matemáticas, porque se enuncian de cosas absolutamente inmateriales. Pero respecto de aquellas que están en opinión, como son todos los problemas físicos, es claro que nadie puede *saberlas*, porque si algo de ellas se supiese, habiendo ciencia quedaría borrada toda opinión y suprimida toda oscuridad e incertidumbre, que van siempre unidas a la opinión. No sólo, pues, no se halla establecida todavía la *ciencia de las verdades físicas*, sino que ni siquiera puede establecerse, porque el físico no abstrae de la materia, y como el conocimiento de las cosas materiales pertenece a los sentidos, no puede ir más allá de la opinión, pues la ciencia es de lo universal y de lo inteligible. Así el físico, por mucho que trabaje, no es capaz de establecer la ciencia de sus tesis, aun cuando no por eso debe dudar de todo, según la costumbre de los pirrónicos, sino asentir a lo probable, porque es gran necesidad pensar que tienen la misma fuerza todas las razones contrarias» (cap. LXIV). Si sólo tenemos en cuenta el ámbito a que se refiere Vallés —«la ciencia de las verdades físicas»—, es evidente que constituye uno de los fundadores de este naturalismo médico que vimos en Huarte y en Sabuco, e incluso en Gómez Pereira y en el Escéptico Sánchez.

Con independencia de lo dicho hasta aquí, se han solido considerar como distintivas de la originalidad filosófica de Vallés tres tesis distintas: 1) la del principio de individuación, marcado exclusivamente por la cantidad, nunca por la materia (*non esse materiam, sed magnitudinem*), porque es ésta la que hace posible la divisibilidad: *«utrisimilius ergo refertur ad quantitatem ratio individui quam ad materiam»*; 2) la negación de la unidad del principio vital en el hombre, admitiendo dos principios internos de vida: uno para las funciones vegetativas y otro para las sensitivas e intelectivas; y 3) la racionalidad del alma de los brutos. Sin embargo, la originalidad de estas doctrinas es relativa, sobre todo en lo referente a la primera, ya defendida por escolásticos rigurosos, como el Capreolo, el Ferrariense, etc. Por lo que se refiere a las otras dos tesis, se hallan estrechamente unidas, ya que en el alma humana no se trata del acto del cuerpo en cuanto cuerpo, sino en cuanto sensitivo e inteligente (*animam non esse actum corporis qua corpus, sed qua sensitivum et intelligens*); de aquí que el alma humana sea una sustancia espiritual, inmortal, incorpórea y separable de la materia. Al no establecer distinción entre sensación e inteligencia, se ve obligado a admitir la razón en los animales; de aquí su afirmación rotunda: *«Bruta omnia, rationabilia etiam quodammodo et circa quaedam sunt, et intelligentiam quandam habent.»* Por el contrario, los que niegan inteligencia a los animales se ven obligados también a negarles la capacidad de sentir, como vimos le había ocurrido a Gómez Pereira, a quien evidentemente alude cuando dice: «Poco ha que cierto escritor de los nuestros, para no conceder razón a los brutos, recelando (según pienso) que en tal caso se vería obligado a concederles la inmortalidad, les quitó hasta el sentido, y negó que ninguno, excepto el hombre, lo poseyese, sino que todo aquello que al parecer hacen los brutos con sentido lo hacen más bien por ciertas simpatías y antipatías, siendo antes operación de la naturaleza que del alma. Pero si se admite esta tesis, síguese una de dos: o que nadie siente sino el hombre, o que todos los animales tienen mente y razón.» Se impone como consecuencia admitir una nueva distinción entre el hombre y los animales que no sea sólo la racionalidad, y ésta no puede ser otra que la de ser capaz de sabiduría (*sapientiae capax*), de la ciencia de las cosas divinas y humanas, unida a la virtud y a la libertad: *«Itaque hominem esse animal sapientiae capacem, multo cum minori ambiguitate dicitur quam animal rationale.»*

Para terminar, señalaremos la división del saber en tres grandes apartados: 1.º) Disciplinas intelectuales: Teología, Jurisprudencia y Medicina; 2.º) Artes de la palabra: Gramática, Retórica y Dialéctica; 3.º) Ciencias: Filosofía natural, Filosofía moral, Matemáticas. La más excelente de todas es la Teología, porque versa sobre Dios, que es el objeto más excelente; en realidad, todas se encaminan hacia esa ciencia suprema, que tendrá su plena realización en la otra vida, en la

gloria de Dios. Vallés piensa que al fin del mundo desaparecerá el que ahora conocemos y será creado otro en su lugar, mucho más hermoso, perfecto y eterno (caps. 75 y 89). Al fin de resolver la polémica, muy aguda en su tiempo, entre la preeminencia de la Jurisprudencia y la Medicina, divide a la primera en dos: Derecho civil y Derecho contencioso; la Medicina ocuparla un lugar intermedio entre ambos.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre Huarte de San Juan.

- Guardia, J. M.: *Essai sur l'ouvrage de J. Huarte, Examen des Aptitudes diverses pour les Sciences*. Paris, 1855.
- M. de Iriarte, P. J.: *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la Psicología diferencial*. Ed. Jerarquía, Santander, 1939.
- Noreña, Carlos G.: «Juan Huarte's Naturalistic philosophy of man», en *Studies in Spanish Renaissance Thought*, International Archives of the History of Ideas, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.
- Pérouze, Gabriel A.: *L'Examen des esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan. Sa diffusion et son influence en France aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris, 1970.
- Sulillas, Rafael: *Un gran inspirador de Cervantes: el Doctor Juan Huarte y su Examen de Ingenios*. Madrid, 1905.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*. vol. I, págs. 289-321.
- Vázquez Fernández, A.: «Un tratado de psicología diferencial para una selección y orientación profesionales en la España del siglo XVI», en *Cuadernos salmantinos de filosofía*. IUJ, 1975.

Sobre Miguel Sabuco.

- Henares, Domingo: *El barbillero Sabuco en la filosofía médica del Renacimiento español*. Alhacete, 1976.
- Marco Hidalgo, José: «Doña Oliva de Sabuco no fue escritora», en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. vol. IX. Madrid, julio-diciembre de 1903.
- Marcos, Benjamín: *Miguel Sabuco (antes doña Oliva)*. Madrid, 1923.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*. vol. I, págs. 273-288.

Sobre Francisco Vallés.

- Marcos, Benjamín, y Ortega, Rosebio: *Francisco Vallés, el divino*. Madrid, 1914. Con un prólogo de Adolfo Bonilla y San Martín.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*. vol. II, págs. 297-347.

XIV

LA FILOSOFÍA CRÍTICA

Este epígrafe puede parecer un tanto superfluo hablando de filosofía del siglo XVI, pues en realidad toda la filosofía renacentista es crítica, y así lo hemos visto en los movimientos examinados hasta ahora: erasmismo, precartesianos, médicos filósofos, aristotélicos, neoplatónicos, etc. Sin embargo, hay un grupo de pensadores o de humanistas, dentro del contexto de la época, en los que parece acentuarse dicho aspecto crítico, y en general vienen a coincidir este tipo de humanistas con el grupo de los escriturarios. La filosofía oficial de la época era la escolástica, y los escolásticos controlaban la enseñanza en la mayoría de los centros; su gran defecto, sobre todo de los que no eran grandes genios —la inmensa mayoría—, era el querer encastrar todos los hechos dentro de sus esquemas mentales. La interpretación filosófica de la Biblia originaba problemas filosóficos y teológicos que frecuentemente tenían difícil solución dentro de dichos esquemas, lo que provocaba nuevas y controvertidas interpretaciones. Muchas de las polémicas entre escriturarios y escolásticos surgieron así, y de ellos saldrán a su vez algunas de las obras más originales del pensamiento renacentista; recordemos la gran obra de fray Luis de León, a título de ejemplo. Aquí trataremos sólo de la obra de aquellos filólogos que más relación tienen con la filosofía.

Uno de los espíritus más sorprendentes dentro de esta postura crítica es FRANCISCO SÁNCHEZ, EL BROCENSE, así llamado por ser natural de las Brozas (n. 1523-1600), que fue estudiante en Évora, en Lisboa y finalmente en Salamanca, donde cursó Humanidades, Artes y Teología. Desde el ángulo profesional, su vida está ligada a la cátedra de Retórica del Colegio Trilingüe de Salamanca; principió a regentarla en 1554 y desde 1573 la tuvo en propiedad. Hizo varias oposiciones a

otras cátedras y explicó Griego en la misma Universidad, pero siempre sin dejar la cátedra de Retórica.

Como escritor fue muy prolífico. Gregorio Mayans y Siscar, que se ocupó detenidamente de su bibliografía¹, recoge hasta veintisiete obras suyas, en las que se comprenden temas muy variados: desde gramáticas, poesías, obras de preceptiva literaria, etc., hasta obras astronómicas, geográficas y filosóficas. Sin embargo, los campos donde verdaderamente destacó son dos: uno, el de la filología y la gramática, y otro, el de la filosofía; sólo en éstos vamos a detenernos aquí.

Antes de pasar a exponer en detalle estos dos aspectos, quizá sea útil detenerse en un punto importante y revelador de la vida del Brocense. Me refiero a sus constantes choques con la Inquisición, que culminaron en tres procesos: el primero, ante el Tribunal del Santo Oficio en Valladolid, terminó con algunas simples reprensiones; el segundo, por haberse juzgado erróneas y heréticas algunas de las doctrinas contenidas en *De nonnullis erroribus Porphyrii*, tampoco adoptó ninguna resolución contra el Brocense; el tercero terminó con su propia muerte, pues el doctor Sánchez murió estando preso en Valladolid, en casa de un hijo suyo, en espera de prestar declaración. ¿Qué es lo que había bajo estas acusaciones? Ante todo, una lengua muy suelta, pues parece que con frecuencia se permitía salir a zafar a sus discrepantes, lo que provocaba la violenta reacción de éstos; generalmente estas discrepancias se mezclaban con cuestiones de escuela. Un rasgo que parece también contribuyó a su persecución fue un erasmismo de fondo, llegándose a decir que había hecho suya la frase de un canónigo salmantino, el cual aseguraba que «quien dice mal de Erasmo, o es fraile o es asno»: se compaginaba a maravilla este erasmismo con un espíritu profundamente crítico que está en el fondo de toda la personalidad del Brocense, si bien siempre se atuvo en sus opiniones a materias que no son de fe. Menéndez Pelayo dice a este respecto: «Atrájole no pocas enemistades su fervor antiaristotélico y ramista, manifiesto, sobre todo, en el tratado *De los errores de Porfirio*; era hombre de espíritu vivo, arrojado e independiente, enemigo de la autoridad y de la tradición, hasta el punto de declarar en una ocasión solemne que sólo *capitaba su entendimiento en cosas que son de fe*, y que tenía por cosa mala creer a los maestros, si con evidencia matemática no probaban lo que decían»... «Aunque poco amigo de la escolástica y acérrimo odiador de la barbarie literaria, y algo erasmista en sus aficiones, limitó siempre sus audacias a materias opinables»².

¹ G. Mayans y Siscar, *Vida del Brocense*, que figura al comienzo de la *Opera Omnia*, de Francisco Sánchez, editada por el primero, 4 vols., Ginebra, 1766.

² *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. IV, pág. 417.

En lo que se refiere a su obra, vamos a detenernos en los libros de tema filosófico. Aunque no siempre sigue la doctrina de Pedro Ramus, la verdad es que tal orientación prima en numerosas de sus actitudes filosóficas; absorbe la Retórica en la Lógica; destierra de la Lógica todas las cuestiones físicas y metafísicas; critica la división de los silogismos, así como las proposiciones modales, los términos vocales, mentales, categoremáticos y equívocos; niega la autenticidad de diversas partes del *Organon*; se ensaña con los predicables de Porfirio. Hay en esta actitud cierta inspiración platónica, que no dejó de tener repercusiones profundas¹.

Los dos libros fundamentales de filosofía de Francisco Sánchez son el *Organum dialecticum et rethoricum* (Salamanca, 1559; Lyon, 1579) y *De nonnullis erroribus Porphyrii* (Salamanca, 1588). El primero está dedicado a sus hijos, y en él asegura que la lógica es el instrumento de que usan todas las artes, y que por ello debe estudiarse antes que todas las demás disciplinas, exceptuando la Gramática. El orden racional pide, pues, que se curse primero la Gramática, después la Lógica o Dialéctica, que enseña el buen uso de la razón, y luego la Retórica, mediante la cual se adorna la oración, dándole toda la fuerza, la belleza y la gracia posibles. El segundo libro, *De los errores de Porfirio*, es quizá el más discutido de todos los suyos, debido al proceso inquisitorial a que se le sometió. Ya al comienzo del mismo dice que hay causas principales de la corrupción de las enseñanzas: la máxima absolutamente irracional de que hay que obedecer al maestro (*oportet addiscentem credere*), la cual imposibilita a los discípulos superar al maestro; y la hostilidad contra todas las novedades, lo que estanca los conocimientos y convierte el estudio en una rutina. Entre los varios errores de Porfirio que critica, hay uno que levantó especial polémica: el referente a la definición de la especie. Si Porfirio defiende la especie como *quod praedicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid*, Sánchez hace ver la imposibilidad de distinguirla de la definición del género, ni aun añadiendo la palabra *natura*, ya que lo que hace diferir a las cosas no es el número, sino la especie. En cambio, propone la definición de especie así: *Species est quae subijcitur generi*, dando la verdadera dimensión de ambos, que es la de dos conceptos meramente relativos, sólo definibles por la relación entre ambos.

La fama del opúsculo se debe, sin embargo, como antes decíamos, a que fue sometido rigurosamente a la Inquisición; lo examinó el calificador del Santo Oficio, fray Antonio de Arce, y encontró numerosas tachas, hasta el número de dieciocho; aquí sólo expondremos algunas que nos parecen reveladoras: considerar la doctrina *oportet addiscentem credere*, como temeraria, perniciosa y absolutamente falsa; la no creencia en sus maestros declarada por el propio Sánchez indica

¹ Menéndez Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*, págs. 90-91.

ánimo indócil, insolente y propicio al error; el considerar que no se debe creer a nadie si no prueba lo que dice, es notoria herejía, aunque sólo se limite a las cosas naturales; se escandaliza el censor de que Sánchez impugne la doctrina que establece que la virtud se halla entre dos extremos viciosos; hay un voto de censura también por la duda de Sánchez sobre la autenticidad de muchas obras de Aristóteles. La conclusión de fray Antonio de Arce es considerar al Brocense como un autor «muy insolente, atrevido y mordaz como lo son todos los gramáticos y erasmistas», y que «aunque la doctrina que aquí enseña [en *De los errores de Porfirio*] no sea directa y inmediatamente contra la fe por tractar de lógica y cosas naturales... mediatamente puede hacer mucho estrago en la Iglesia, porque si lo que enseña es verdad, bien se puede quemar toda la teología y filosofía que hay impresa... y todo cuanto se enseña en las universidades... pues este autor destruye los fundamentos de la lógica, de los cuales se sirve la teología escolástica y aun la antigua de los santos»; también dice Arce que la doctrina de Sánchez es «nueva, peligrosa y perniciosa, y causa de muchos errores en la fe a los que, fiados en ella, tratasen de cosas de teología, y muy contraria a los principios naturales que los santos siguen»⁴. Es indudable que la Inquisición olfateaba el peligro para la ideología oficial y la sociedad de la época, de prosperar el espíritu de libertad crítica que el Brocense predicaba de palabra y obra. A pesar de lo cual, un examen imparcial de sus obras dialécticas nos descubre un fondo general de peripatetismo.

Un aspecto del Brocense que no debemos dejar sin alguna mención, es su traducción del griego al castellano del *Enchiridión*, de Epiceto, publicada con este título: *Doctrina del Estoico filósofo Epicteto, que se llama comunmente Enchiridión* (Salamanca, 1600). Está dedicado al doctor Álvaro de Carvajal, y allí mismo dice que «este libro es el mayor y el mejor, y más provechoso que cuantos la Antigüedad ha sacado al mundo en esta materia». Es interesante esta traducción por dos cosas: primera, porque revela un cierto escepticismo en la actitud de Sánchez, al aceptar la doctrina de que no son las cosas lo que nos perturba, sino el concepto que tenemos de ellas; en la anotación al capítulo XLI dice: «No hay de qué haga nadie ostentación de saber, pues es cierto que no solamente no se sabe nada; pero ni se puede saber»: sin embargo, Sánchez ponía siempre este escepticismo dentro de la fe católica, a la que nunca desafió ni faltó. Segundo, a la versión castellana del Brocense siguieron otras en el siglo XVI, siendo, por tanto, el comienzo del movimiento neoestoicista que estudiaremos por separado más adelante.

⁴ Colección de documentos inéditos para la Historia de España, Madrid, 1843, vol. II, páginas 73-74.

La obra más importante del Brocense pertenece, sin embargo, al campo de la filología. Aparte de una gramática latina y otra griega, un libro de paradojas y varios de preceptiva literaria, su obra cumbre es la *Minerva, seu de causis linguae latinae* (1.ª ed., Lyon, 1562; 2.ª ed., Salamanca, 1587)¹, fruto de muchos años de trabajo. La obra está dedicada a la Universidad de Salamanca, y en la misma dedicatoria declara su propósito: restaurar el esplendor de la latinidad, destruido por los bárbaros de todos los tiempos. Con la *Minerva* cree Sánchez que está ofreciendo una norma inmejorable para el estudio de la verdadera latinidad. El método utilizado no se funda en el criterio de autoridad (rechaza, por tanto, el apoyo de los clásicos y de la costumbre), sino en una concepción racional de la gramática; el objetivo es buscar las causas del lenguaje y construir así una gramática científica y filosófica. En este sentido, muy bien se puede considerar esta obra filológica como un libro de filosofía, pues su propósito es tratar de las causas de la construcción gramatical del lenguaje; a dichos efectos, dividió la *Minerva* en cuatro libros: el primero, sobre las partes de la oración; el segundo, sobre la construcción de los nombres; el tercero, de la construcción de los verbos; y el cuarto, de las figuras de la construcción y, especialmente, de la elipsis². Precisamente, aquí tenemos un punto que da todavía plena actualidad a la obra del Brocense. Así lo reconoció recientemente el gran lingüista Roman Jakobson, cuando señalaba que el problema fundamental de la dialéctica del lenguaje a nivel del discurso es hoy el de la tensión polar entre la elipsis y el carácter explícito.

La *Minerva* está considerada por todos los que se han acercado a ella como una de las cumbres del ingenio humano, y es buena prueba esa capacidad de sugerencias y de planteamientos que aún hoy conserva. Menéndez Pelayo dice de Sánchez: «Le tengo por padre de la gramática general y de la filosofía del lenguaje: como humanista es pura mi *hombre divino*»³. El marqués de Morante afirma que «la *Minerva* del Maestro Sánchez es, sin disputa, el trabajo más concienzudo, el más crítico, profundo y filosófico que jamás se ha publicado sobre la lengua latina»⁴. Los elogios se repiten desde el

¹ Hasta hace poco se tuvo por primera edición de la *Minerva* la publicada en Salamanca en 1587. J. M. Luján descubrió en 1963 que había otra edición anterior en Lyon (1562). El éxito del libro fue enorme: entre 1562 y la última reimpresión de 1809 se han registrado 7 ediciones y 15 reimpresiones. Hoy tenemos una edición de la *Minerva* de 1562 gracias a Eduardo del Estal Fuentes, Universidad de Salamanca, 1975. Posteriormente, ha aparecido una magnífica traducción de la edición de 1587, por Fernando Riveras Cárdenas, Ediciones Cátedra, Madrid, 1976.

² Mousés Sánchez Berrado, *La elipsis según el Brocense en relación a su sistema gramatical*, Segovia, 1919.

³ *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. IV, pág. 416.

⁴ *Catálogo de los libros del marqués de Morante*, pág. 723.

siglo XVII, en boca de Gaspar Scispio, hasta nuestros días, por Roman Jakobson y Noam Chomsky.

Se ha dudado si incluir a PEDRO SIMÓN ABRIL (r. 1530-post. 1589) entre los filósofos independientes o entre los peripatéticos; aunque hay un indudable y profundo fondo aristotélico en su doctrina, nosotros no dudamos en incluirlo entre los primeros, pues si por algo merece ser recordado no es por ese fondo común a tantos filósofos de su tiempo, sino por lo que tiene de original, y esto le viene sin duda de sus dotes filológicas y de sus aportaciones personales. Los datos biográficos que se nos han conservado son escasos: había nacido en Alcaraz (La Mancha); enseñó latín y griego en diversas partes de Aragón; en 1574 sabemos que era catedrático de Retórica en Zaragoza; también fue maestro del Estudio de Tudela (Navarra) y del Estudio de Alcaraz.

Entre las obras gramaticales y literarias hay que citar sus gramáticas (latina, griega y castellana) y, sobre todo, sus numerosas versiones del griego y del latín: discursos de Demóstenes y de Esquines, los *Diálogos* de Luciano, sermones de San Basilio y San Juan Crisóstomo, fábulas de Esopo, comedias de Terencio, etc. Aquí nos interesa fundamentalmente su obra filosófica, en la que también sobresalió como traductor directo de varias obras de Platón y Aristóteles; del primero vertió el *Cratilo* y el *Gorgias*. En cuanto a Aristóteles, tuvo el propósito de traducir al castellano todas sus obras filosóficas, como él mismo confiesa en uno de sus escritos, donde dice: «Después, con el divino favor, procuraremos de traducilles los libros de Aristóteles, que para esto hazen al caso, declarándolos con sus argumentos y comentarios en la parte racional y natural, de la manera que a gloria de Dios avemos hecho con la moral»¹. En realidad, no llegó a traducir más que dos de las obras morales de Aristóteles: la *Política* y la *Ética a Nicómaco*.

La primera lleva por título *Los ocho libros de República del Filósofo, traducidos originalmente de lengua griega en castellana por Pedro Simón Abril, natural de Alcaraz i Cathedratco de Rhetórica en la Universidad de Zaragoza* (Zaragoza, 1584). El libro está dedicado al Reino de Aragón. El orden que sigue es el siguiente: al comienzo de cada libro declara brevemente el contenido del mismo, y así lo hace también al comienzo de cada capítulo; después sigue el texto aristotélico, y al final de cada capítulo añade por su cuenta unas notas explicativas, que a veces son larguísimas.

La obra no debió de ser del agrado del público, porque en la misma portada de la obra se puede leer el siguiente propósito: «Están asimismo aparejados para salir a la luz con la misma diligencia los diez libros de las *Éticas* del mismo Filósofo, si por la experiencia se viese

¹ *Primera parte de la Filosofía llamada la Lógica*, lib. 2, cap. V, fol. 7 v., Alcalá, 1587.

que da gusto esta doctrina.» La doctrina, en efecto, no debió de gustar, pues la *Política* no se reimprimió, y las *Éticas* permanecieron inéditas hasta nuestro siglo. Hoy tenemos una bella edición de ésta, dirigida y prologada por Bonilla San Martín, que la editó bajo el patrocinio de la R. A. de Ciencias Morales y Políticas (Madrid, 1918). El título original de la obra es el siguiente: *Los diez libros de las Éticas o Morales de Aristóteles, escritas a su hijo Nicómaco, traducidas fiel y originalmente del mismo texto griego en lengua vulgar castellana*. El libro está dedicado a Felipe II, y tiene la misma ordenación que la *Política*.

Los críticos y comentaristas han elogiado siempre la labor de traducción de Simón Abril. Marcial Solana dice que «como traductor es muy estimable»¹⁰. Bonilla asegura que «la versión (se refiere a la *Ética*) es, en general, bastante fiel, aunque a veces abrevia y algunas amplifica un tanto el texto»¹¹. En cualquier caso, es evidente que el verdadero mérito de Simón Abril es el haber hecho las primeras traducciones directas al castellano de las obras de Aristóteles.

Entre las obras filosóficas originales de Simón Abril citemos: *Introducciones ad Logicam Aristotelis* (Tudela, 1572), *Primera parte de la Filosofía llamada lógica o parte racional* (Alcalá, 1587), *Filosofía natural* (inédita), *Comentarios a la lógica de Aristóteles* (estos dos últimos inéditos y, al parecer, perdidos). La doctrina expuesta en estos libros es, en general, aristotélica, aunque no como un simple secuaz, sino con criterio independiente que le permite hacer ampliaciones, puntualizaciones, introducir opiniones personales. A título de ejemplo, señalemos la amplísima noción de filosofía que defiende, como ciencia universal que expresa todo lo que el entendimiento puede entender y conocer en las cosas por la luz natural y propia del mismo. Filosofía, en este sentido, equivale a ciencia, sabiduría o doctrina, y hasta defiende la definición socrática de filosofía como meditación de la muerte. Un ejemplo también muy característico suyo, puesto que le preocupaban fundamentalmente las cuestiones de pedagogía y didáctica de la filosofía, es el del orden cronológicamente idóneo para la enseñanza de las distintas disciplinas: Gramática, de los 5 a los 12 años; Lógica y Matemáticas, de los 12 a los 14 años; Retórica y Eloquencia, de los 14 a los 16; Filosofía natural, de los 16 a los 18; Filosofía moral, de los 18 a los 20; después, los estudios de las Facultades mayores: Leyes, Medicina y Teología. De acuerdo con la interpretación pedagógica que venimos manteniendo, «el gran mérito de Simón Abril —dice Solana— no está en el fondo ni en la doctrina, sino en la forma: porque estudia la Dialéctica llana y sencillamente y sin prolijidad, de manera que los oyentes puedan comprenderla fácilmente,

¹⁰ M. Solana, *Historia de la Filosofía española*, vol. II, pág. 384.

¹¹ «Introducción», *Ética de Aristóteles*, págs. XLV y XLVI.

¹² Solana, *ibid.*, págs. 394-396.

como él mismo dice; emplea un lenguaje sencillo, conciso y claro, que es, sin duda, el más adecuado para la Lógica, según el mismo Simón Abril afirma con gran acierto; lenguaje que, no obstante, ha sido calificado de elegante por Menéndez Pelayo, y de castizo y amenísimo por Bonilla y San Martín; y, sobre todo, fue el primero que escribió un tratado de lógica en castellano, y defendió, con muy buenas razones, la conveniencia de enseñar las disciplinas filosóficas en la lengua propia y materna de profesores y discípulos».

Hay un trabajo de este filósofo que merece una consideración aparte, pues está dentro de esta línea de utilización del romance para la enseñanza de la filosofía. La argumentación de Simón Abril es que todas las naciones antiguas enseñaron filosofía y la escribieron en sus propias lenguas, y que es un error unir la filosofía a una sola lengua, como hacían sus contemporáneos con el latín, máximamente cuando dicha lengua era difícil y estaba fuera del uso corriente; por supuesto, que es mucho más natural y sencillo que el maestro y el discípulo hablen en la lengua que les es común, más que en otra extraña, y de ello ha de beneficiarse necesariamente la enseñanza filosófica. El trabajo a que me refiero son los *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas, y la manera de enseñallas para reducillas a su antigua entereza y perfección* (Madrid, 1589). El libro está dedicado a Felipe II, y aunque es muy breve, su examen resulta del mayor interés para el conocimiento de la enseñanza de la época.

Reconoce el autor al principio que del tema ya han tratado sus compatriotas Luis Vives y Melchor Cano, pero que el hecho de haber escrito aquéllos en latín no ha difundido sus doctrinas todo lo necesario, por lo que se ha atrevido a tratar del mismo tema, si bien ahora en romance para que obtenga así la debida difusión. Simón Abril habla aquí por cuenta propia, remitiéndose a su experiencia de enseñante durante cuarenta años, y su libro es fundamentalmente una exposición de los errores y defectos que él observó en la enseñanza de su época y de los remedios necesarios para hacer frente a los mismos.

Al referirse a la enseñanza en general, observa tres errores que se repiten constantemente en cualquier disciplina de que se trate; estos errores son: primero, usar para ello una lengua extraña a maestros y discípulos —sea el latín o el griego—, lo que originaba que ni los maestros explicaran con claridad las materias ni éstas fueran debidamente entendidas por los discípulos; segundo, el mezclar los maestros unas materias con otras para mostrarse como doctores y eruditos en todas; tercero, el deseo de los discípulos de graduarse cuanto antes más que de aprender bien, lo que los llevaba a preferir compendios y súmulas más que las obras de los grandes doctores de cada disciplina.

Una vez señalados estos tres errores comunes a la enseñanza de todas las disciplinas, Simón Abril va deteniéndose uno por uno en los

Medicina, el Derecho civil y la Teología. No vamos a señalar los defectos que el autor ve en las enseñanzas de todas estas disciplinas, sino sólo en aquellas que son propiamente filosóficas. En la enseñanza de la Lógica ve, por ejemplo, que no se hace de modo práctico y ordenado al uso y a la práctica en las demás ciencias, sino que se busca la lógica como fin en sí misma; y que tampoco se disponen sus partes en el orden conveniente, colocando primero las que tienen razón de medios y después las que son término y fin. La Filosofía natural considera que se estudia de un modo demasiado abstracto y teórico, sin descender a lo particular y a lo práctico. La Filosofía moral se estudia sólo a modo de cumplimiento, siendo así que es parte de extraordinaria importancia por referirse directamente al hombre y que está ordenada a la reforma y ordenación de las acciones humanas. En la Teología reprocha que se abandonen los autores antiguos por los modernos, mucho más superficiales; el establecer dudas respecto a todo, con lo que el entendimiento no se afianza en nada; el malgastar el tiempo en disputas dialécticas; el no explicar en las universidades las Sagradas Escrituras; el no fundar una cátedra en que se explique a los Santos Padres y, sobre todo, a San Pablo.

Es muy curiosa la importancia que da Simón Abril a las Matemáticas. «Error de hombres es —dice— no seguir en el enseñar el método analítico que Aristóteles enseñó y Euclides siguió en las Matemáticas, poniendo sus principios, peticiones y definiciones y coligiendo de allí sus conclusiones, con que el entendimiento humano va siguiendo la verdad.» Y su admiración por dicha ciencia es tan grande, que dice que «no se les había de permitir a los hombres pasar a ningún género de ciencia, sin que aprendiesen primero las doctrinas matemáticas; que así lo sintió Platón cuando puso un rótulo en la puerta de su Academia, diciendo que no entrase allí el que no supiese Matemáticas. Y así también lo sintió Aristóteles, pues en las demás ciencias trae ejemplos de matemáticas; lo cual él no hiciera sino presuponiendo que los mancebos deben aprender ante todas las cosas las doctrinas matemáticas».

Por lo que hemos expuesto creemos haber dado una idea del interés de este trabajo para una sociología de la enseñanza de la época. En este sentido no nos parece descabellado el juicio de Eloy Bullón: «Después de los magistrales libros *De disciplinis* de Luis Vives, nadie trazó en España durante el siglo XVI un plan más completo y atrevido de reforma científica que el que formuló Pedro Simón Abril en sus *Apuntamientos*»¹¹. Salvadas las distancias, habría que añadir, puesto que *De disciplinis* es una enciclopedia del saber de su tiempo,

¹¹ Eloy Bullón Fernández, *De los precursores españoles de Bacon y Descartes*, Sal-

mientras que los *Apuntamientos* son un mero catálogo de errores de las distintas disciplinas.

Una consideración especial merece BENITO ARIAS MONTANO (Fregenal de la Sierra, h. 1527-Sevilla, 1598), a quien Menéndez Pelayo llama «el primer escriturario del siglo XVI»¹⁴, y que, habiéndosele considerado como uno de los adalides de la Contrarreforma, pisaba de lleno en la herejía, según las últimas investigaciones. Estudió en Sevilla y en Alcalá, donde se especializó en Filosofía y Teología, así como en lenguas antiguas (griego, hebreo, caldeo, siríaco) en las que era perito. En 1560, siendo ya sacerdote, ingresó en la Orden Militar de Santiago; en 1562 acompañó a Martín Pérez de Ayala al Concilio de Trento, con gran éxito; en 1566 fue nombrado capellán real; en 1568 el rey le envió a Amberes para dirigir la nueva edición poliglota de la Biblia, la que se llamaría *Biblia Regia*. En los años siguientes, Arias Montano tuvo que defenderse de diversas acusaciones de hebraizante y menospreciador de la *Vulgata*. La impresión de la *Biblia Regia*, hecha por Cristóbal Plantino, en ocho volúmenes, duró de 1569 a 1572; una vez concluida dicha reimpresión, Montano regresó a España, donde fue comisionado por el rey para una misión a Lisboa y, sobre todo, para la catalogación de la Biblioteca de El Escorial. Sin embargo, su predilección iba por la vida retirada; la mayor parte del tiempo en los últimos años de su vida lo pasó en La Peña de Aracena, un rincón de la sierra extremeña, que convirtió en delicioso lugar de retiro.

La obra fundamental de este hombre eminente es la escriturística y de interpretación bíblica, en la que destacan sus comentarios a libros sagrados y varios estudios encaminados a la mejor inteligencia del texto bíblico. También tiene obras piadosas (*Dictatum christianum*), científicas (*Liber generationis et regenerationis*, *Adam, sive de historia generis humani*), literarias (*Rhetoricarum, libri III, Humanae salutis monumenta*) y otras varias de diversos temas. La fundamental, sin embargo, y por la que ha pasado a la historia, es su trabajo de dirección de la *Biblia Regia*¹⁵.

Los ejemplares de la *Biblia Políglota* de Alcalá, terminada en 1517, escasearon muy pronto, pues de aquella edición sólo se hicieron seiscientos ejemplares, muchos de los cuales naufragaron al trasladarse a Italia. Así surgió en Cristóbal Plantin, famoso antuerpiense y prototipógrafo de Felipe II, la idea de editar una nueva edición de la Políglota, que fue calurosamente acogida por el rey, el cual designó para esa labor a Arias Montano, de acuerdo con el Consejo de la Inquisición. La impresión duró de 1568 a 1572 y se tiraron 960 ejemplares corrientes, 200 en mejor papel, 49 en papel especial y 12 en perga-

¹⁴ *Historia de las ideas estéticas en España*, II, pág. 173.

¹⁵ Cf. F. Pérez Castro, y L. Voet, *La Biblia Políglota de Amberes*, F. U. E., Madrid, 1973.

mino. La Biblia constaba de ocho tomos; los primeros cinco contenían los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento y los otros tres eran libros auxiliares: uno recogía las gramáticas hebrea, caldea, griega y siríaca y los vocabularios de todas estas lenguas; otro contenía el Viejo Testamento en hebreo, con interpretación interlineal latina; el tercero es la copia —según el mismo Arias Montano— *rerum necessarium ad studia sacrarum literarum*. Estos tres últimos volúmenes son los que se conocen con el nombre de *Apparatus*.

La Políglota de Amberes ha sido muy elogiada, y puede considerarse que el juicio de Gerardo Vosio, que la llamaba *miraculum orbis*, es bastante general. No obstante, ya en su tiempo, como indicaba antes, creó grandes dificultades a Arias Montano, que tuvo que defenderse varias veces de insistentes acusaciones inquisitoriales. Uno de sus más encarnizados enemigos fue León de Castro, cuyas intrigas llegaron a influir en la romana *Congregatio Concilii*, encabezada por el cardenal Belarmino, que había dictaminado: «Esta Congregación General ha sentenciado que nada contrario al texto latino de la Vulgata puede ser cambiado, ni siquiera una palabra, una sílaba o una letra.» El veredicto sobre la *Biblia Regia* se podía resumir en dos puntos: primero, se aceptó que, puesto que la Biblia ya estaba impresa, el fallo definitivo debía suavizarse notablemente, en deferencia al rey de España y en atención al gasto y al esfuerzo invertidos; segundo, se daba por supuesto que si la Biblia se hubiese examinado antes de la impresión, hubiera sido condenada sin ninguna duda, puesto que mencionaba a varios herejes como autoridades escrituristas. La *Congregatio* dio, en definitiva, su aprobación, aunque con desgana, pero el papa dejó, por motivos diplomáticos, la última decisión a los teólogos españoles, que al final, y tras grandes disputas, la aprobaron.

En realidad, bajo toda esta cuestión de la Políglota se halla un problema central en las disputas teológicas del siglo XVI: la de cuál es el verdadero texto de la Biblia. Según los escolásticos, que eran en general los más reaccionarios, el texto hebreo del Viejo Testamento se había falsificado por los rabinos; de aquí que aquéllos prefiriesen la edición autorizada por la tradición católica, es decir, la Vulgata de San Jerónimo, para cuya traducción se creía que dicho santo recibió una Gracia especial. En realidad, bajo este argumento se ocultaba en España un fuerte impulso que nada tenía que ver con motivos científicos: el profundo antisemitismo de grandes sectores de la población española, que llegaba hasta el rechazo de fuentes judías en el trabajo escriturístico. Un nuevo motivo táctico en la lucha contra el protestantismo se unía a los anteriores, y es que —precisamente porque Roma conocía las deficiencias de la Vulgata— temía que dar libertad en este aspecto hubiese provocado una multiplicación de nuevas traducciones, que, a su vez, hubieran socavado la unidad de la doctrina

católica. En realidad, ésta fue la razón de más peso para que el Concilio de Trento declarase «auténtica» la Vulgata; era una medida puramente disciplinar y defensiva.

En contra de esta actitud estaban los escrituristas no escolásticos, y al frente de ellos, Arias Montano, el cual intentó aplicar un método de traducción literal basado en la erudición filológica, mediante el cual, se propuso traducir exactamente lo que se hallaba en el texto original; así prefería una interpretación literal (*de verbo ad verbum*) frente a los métodos alegóricos medievales (*sensum de sensu exprime*). Y con ello, en el fondo, lo que hacía Arias Montano era seguir la inspiración erasmiana de «predicar a Cristo desde las fuentes», con lo que se erigía en representante de un sector y un aspecto poco conocidos de la Contrarreforma: el grupo de hebraístas que se aprestaban a atacar a los protestantes con sus mismas armas, es decir, el estudio filológico de los textos originales. En realidad, este biblismo español no era sino prolongación del erasmismo de la primera mitad de la centuria, que penetraba y se expresaba en múltiples facetas del pensamiento contrarreformista, como veremos cuando estudiemos directamente el mismo. Muy importante es la conclusión que se desprende ya claramente de todo lo dicho: el pensamiento de Arias Montano no es el de un representante típico de la tradición oficial y reaccionaria de la Contrarreforma española.

Es, por lo demás, absolutamente obvio que no disponemos de un estudio fiable y completo del pensamiento de Arias Montano, y que aquí tenemos que limitarnos a señalar unas directrices acerca del mismo. Por lo que respecta a la filosofía en sentido estricto, es evidente que Arias Montano —como dice Marcial Solana— «no escribió obra alguna filosófica, ni tiene gran cosa de filósofo»¹⁶. El habersele considerado como filósofo fue ocurrencia de Menéndez Pelayo, que le incluía en la línea del tradicionalismo; Bonilla aceptó el mismo juicio sin revisarlo, y Solana, aunque le considera teólogo, y no filósofo, le incluye también entre los tradicionalistas. Aquí debemos revisar totalmente ese juicio.

Es cierto que alguna vez toca Arias Montano temas filosóficos —la naturaleza de Dios y la del hombre, los conceptos de ciencia y sabiduría, la clasificación de las cosas, etc.—, pero siempre parte de la desconfianza en la razón por sí sola, buscando el magisterio divino, a través de la Revelación y las Escrituras, de las que nunca se separa, puesto que son la palabra de Dios. Hay en Arias un firme propósito de prescindir de la escolástica, lo que le emparenta con el erasmismo¹⁷; se mueve dentro de un cierto agnosticismo metafísico, muy en la dirección erasmiana y valdesiana, que en realidad tenía otro tipo de

¹⁶ M. Solana, *Historia de la Filosofía española*. II, pág. 368.

¹⁷ M. Batillon, *Erasmus y España*, pág. 739.

implicaciones, como veremos a continuación. Es cierto que en el segundo volumen del *Apparatus* trata temas que a veces se prestan a consideraciones filosóficas —la interpretación de la lengua santa, el lenguaje del gesto, las medidas hebraicas, la geografía bíblica, la disposición del templo, las vestiduras sacerdotales, los ornamentos del culto y la topografía de Jerusalén—, pero nunca deja las Escrituras de la mano. La parte referente al lenguaje del gesto es muy interesante; en el cuerpo del tratado explica Arias Montano los hábitos y gestos que los distintos libros bíblicos asignan a la cabeza y a los demás miembros del hombre; a la distinta posición de todo el cuerpo: inclinarse, sentarse, estar de pie, arrodillarse, reír, llorar; a los efectos humanos, al vestido, a las acciones, etc.

Todo lo dicho nos va acercando a la significación de Arias Montano y de su pensamiento que se ha confirmado plenamente por las últimas investigaciones, hasta hacer de él no ya un pensador independiente, sino un hombre que pisaba sin duda el terreno de la heterodoxia. Rekens ha demostrado satisfactoriamente ¹⁴ que Arias Montano perteneció a la secta espiritualista de la *Familia Charitatis*, a la que se convirtió durante su estancia en Amberes. Esta secta, fundada por Henrik Jansen Barrefelt, conocido familiarmente por los miembros de la misma como *Hiel*, tenía como principio básico la «identificación personal con el Ser divino»; los «familistas» eran indiferentes respecto a la adscripción a una iglesia determinada, y de aquí que entre ellos se encuentren miembros que unas veces son considerados como protestantes, y otras, como católicos. Se trataba, pues, de una religión personal e interior y sin sacramentos, que podía admitir en su seno a gentes que practicasen de hecho una u otra religión, por su indiferencia en ese punto. En algunos aspectos se hallaba muy próxima al erasmismo y en otros a las tendencias neoestoicas de Justo Lipsio, si bien se diferencia tanto del uno como de las otras. Sin embargo, la *Familia Charitatis* parece estar más cerca del neoestoicismo. Adrián Saravia, un calvinista que tuvo conocimiento directo de la secta, dice que «no le parece muy lejana de la de los estoicos, según la cual los hombres tienen en sí mismos la felicidad y el sumo bien, si quieren». Rekens insiste también en este punto, en especial tan importante para nuestra historia espiritual del Siglo de Oro. Incluso se sabe que Arias Montano había invitado a Lipsio a venir a España y compartir su vida en su casa de campo; aunque emocionado y agradecido por la invitación, Lipsio no quiso aceptarla.

Arias Montano entró en la secta, sin duda, por la amistad que mantuvo durante sus años en Amberes con el impresor Cristóbal Plantin, a quien durante épocas enteras veía a diario; la correspondencia mantenida entre ambos, cuando el primero dejó Amberes, no deja lugar a

¹⁴ Ben Rekens, *Arias Montano*, Madrid, 1974.

dudas, pues llega a expresarse de forma inequívoca cuando habla de su adhesión a *Hiel*, seudónimo sólo inteligible a los iniciados. Es esta adscripción, y no otra cosa, lo que le hacía encontrarse tan a disgusto en su misma patria, a lo que se refiere Rekens cuando dice que «se sentía exiliado en su propio país»¹⁹. Y respecto a la heterodoxia de la secta, tampoco parece haber dudas; se ha tratado de desvirtuar este aspecto sobre la base de la poca importancia que concedían a las prácticas religiosas exteriores, principio por el cual se adaptaban de hecho a cualquiera de éstas. Sin embargo, ello parece deberse a una táctica premeditada, ante el peligro que representaba entonces expresarse abiertamente contra los principios de la religión estatal; los familistas jamás actuaron contra el poder establecido, y si es verdad que tampoco rompieron con el papa, también lo es que entre ellos ignoraban su autoridad.

La influencia del «familismo» en la vida de Arias Montano explica la mayoría de sus actitudes políticas, religiosas e ideológicas. En los años de su estancia en Flandes cambió su actitud respecto a la política española en aquellos dominios, desde el mantenimiento del autoritarismo y la intolerancia hasta la clemencia práctica y la tolerancia religiosa; así se constituyó un pequeño grupo, enemigo tanto de la Inquisición como del rígido sistema calvinista, que logró influir en la política española para darle un tinte más tolerante y humano. En lo que respecta a su actividad como escriturario, y después de lo dicho antes, es evidente la influencia también del «familismo», en el que podemos englobar ciertas tendencias erasmistas que observábamos antes; a este respecto, la conclusión de Rekens parece bien probada una vez más: «Arias Montano —dice— en este período de su vida extrajo su inspiración escriturística casi exclusivamente de esta fuente espiritualista, y consideraba los escritos de *Hiel* casi más importantes que el texto mismo de la Biblia... Sus interpretaciones de aquellos pasajes de la Biblia que resultaban demasiado oscuros para el erudito método de Arias Montano adquirían rango de verdad exclusiva para un hombre que se había esforzado antes por alcanzar un método de exégesis literal y seguro y que había desechado la tradición alegórica medieval»²⁰. Es evidente que esta clave habrá de ser fundamental también a la hora de una interpretación del pensamiento filosófico y teológico de Arias Montano, lo que no se ha hecho hasta el presente.

Antes de terminar debemos hacer alusión a la extensión del «familismo» en España. A causa de la enorme influencia de Arias Montano en determinados círculos religiosos e intelectuales del país, el «familismo» ganó una serie de adeptos, entre los cuales ocupan lugar destacado los círculos de El Escorial y de Sevilla. Al regresar a España, ya

¹⁹ Ben Rekens, *Arias Montano*, pág. 117.

²⁰ *Ibid.*, pág. 129.

sabemos que Felipe II designará a Arias Montano para la formación y catalogación de la Biblioteca de El Escorial; allí surgió el primer círculo familista, cuya principal figura fue fray José de Sigüenza, famoso director de la misma, y autor de una conocida *Historia de la Orden de San Jerónimo*; no se sabe exactamente quiénes pertenecieron a dicho círculo, aunque parece seguro que entre ellos estaban los padres Juan de San Jerónimo y Bartolomé de Santiago; también, sin duda, fray Lucas de Alaejos. En el círculo de Sevilla, ciudad con la que mantuvo una asidua relación durante los últimos años, parece que figuraban los siguientes miembros: los biólogos Simón de Tovar y Francisco Sánchez Oropesa; los canónigos Luciano Negrón y Francisco Pacheco, un pintor también llamado Francisco Pacheco, y Diego Núñez Pérez, miembro del Consejo municipal. Algunos de los más importantes discípulos de Arias Montano durante estos años fueron Juan Ramírez Moreno y Pedro de Valencia; este último, de especial interés para la historia filosófica de nuestro país, por lo que le dedicaremos el próximo apartado. Antes, sin embargo, conviene insistir en lo que antes decíamos sobre el erasmismo; una vez más utilizaremos para ello las palabras de Rekens: «Está por escribir todavía un estudio completo de esta forma clandestina de erasmismo que hace su aparición bajo capa de biblismo y espiritualismo y por influjo de Arias Montano en la España de finales del siglo XVI»¹¹.

Hemos ya dicho que, entre los discípulos de Arias Montano, PEDRO DE VALENCIA (Zafra, 1555-Madrid, 1620) ocupa un lugar muy destacado. Había estudiado Artes en Córdoba y Leyes en Salamanca, en cuya Facultad se licenció. En 1607 fue nombrado cronista del rey Felipe III. Pero lo que marcó decisivamente su evolución intelectual fue su conocimiento de Arias Montano, bajo cuya dirección amplió sus estudios de hebreo, y llegó a ser su secretario. Valencia ayudó a Montano en distintos trabajos literarios, y bajo la dirección de éste escribió algunos tratados sobre las lenguas orientales. Su devoción por Montano fue inmensa, y es esta devoción la que le llevó a salir al paso de las acusaciones que contra la Políglota antuerpiense hizo el padre Andrés de León, que combatió especialmente la *paráfrasis caldaica*, que pretendía suplantar por otra suya. La polémica degeneró en una contienda personal, en la que Pedro de Valencia obtuvo resonante triunfo, pues la Universidad complutense se negó a dar autorización para que se publicase la paráfrasis de León. Y así —dice Menéndez Pelayo—, «apoyado en esta lucha por casi todos los hebraizantes españoles, discípulos o amigos de Arias Montano, obtuvo [Pedro de Valencia], el triunfo más completo y señalado, sacando ileso del combate la gloria de su señor (así llamaba Valencia a su maestro), cuyo nombre honró por cuantos medios estuvieron en su mano, nom-

¹¹ Ben Rekens, *Arias Montano*, pág. 184.

brándole con veneración en todas sus obras, y componiéndole un hermoso epitafio latino, que esculpió sobre la losa de su sepulcro»²¹. Ahora bien, esta vinculación afectiva al maestro indudablemente había de dejar una honda huella en su pensamiento, como viene a reconocer un contemporáneo suyo, cuando nos dice que Pedro de Valencia «fue criado a los pechos de la santa y universal doctrina de Montano»²², lo que viene a confirmarnos en la inserción de Pedro de Valencia dentro del «familismo».

Es ya bastante significativo el hecho de que, al morir Arias Montano, Valencia fuese nombrado su albacea literario, lo que motivó la impresión en Amberes de las obras póstumas de aquél. Pero aún más significativo es el que Valencia fundara en Zafra, en 1590, una escuela basada en el pensamiento de Montano; escuela en la que se estudiaban el *Dictatum Christianum* y el *Humanae Salutis Monumenta*.

Es indudable, sin embargo, que Pedro de Valencia no es sólo «un discípulo de Arias Montano». Menéndez Pelayo dice que «era teólogo, escriturario, jurisperito, economista, historiador, filósofo, y hasta entendido en achaques de medicina»²³. Rekens dice que «un estudio de sus manuscritos demuestra que fue uno de los filósofos más originales del siglo XVI español»²⁴. Naturalmente, estas afirmaciones, aparentemente hiperbólicas, han de chocar con el general desconocimiento de este autor, hecho que no puede tener otro motivo que el de haber permanecido inéditas la mayor parte de sus obras hasta ahora. Hoy tenemos ya un conocimiento de las mismas suficiente como para confirmar los juicios anteriores.

La obra de Pedro de Valencia es muy variada, pero siempre mantiene un tono de modernidad y de inteligencia crítica poco común. Aquí nos referiremos a algunos de sus escritos. En primer lugar recordemos el *Discurso acerca de los moriscos en España*, donde, aun reconociendo que la estancia de los moriscos era un peligro grave, rechaza los métodos más violentos —muerte, cautividad, expulsión—, para proponer que se los distribuya por todo el Reino, sin dejarles formar núcleos aparte, procurando su fusión con los cristianos viejos y haciendo todo lo posible por su conversión pacífica. Una obra muy interesante también es su *Discurso contra la ociosidad*, donde señala lo perjudicial de la pereza para la vida de las sociedades, estudia sus causas y propone una serie de remedios. Muy elogiado ha sido también su *Discurso sobre las brujas y cosas tocantes a la magia*, donde protesta contra la caza de brujas; en realidad, la ocasión de este escrito fue el famoso auto de fe de Logroño (1610) donde se juzgaron las

²¹ «Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia», *Ensayos de crítica filológica*, págs. 238-239.

²² Rekens, *ibid.*, pág. 164.

²³ Menéndez Pelayo, *ibid.*, pág. 238.

²⁴ Rekens, pág. 165.

brujas de Vera y Zugarramurdi. El escrito de Valencia, en el que se examina la naturaleza de la falsa magia y sus distintas variedades, es modelo de ponderación y sentido de la libertad, pues insiste continuamente sobre la dificultad de pronunciarse en los casos concretos y de cuándo se trata o no de verdadera brujería, proponiendo que en caso de duda se inclinen los jueces en favor de la naturalidad y no brujería de los acontecimientos.

El grupo más importante de los escritos de Pedro de Valencia es el referente a las cuestiones económicas, dentro del cual están el *Discurso acerca de la moneda de vellón*, otro *Sobre el precio del trigo*, una *Carta sobre los inconvenientes de la subida de la moneda de plata* y, por encima de todos, el *Discurso sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra* (publicado en *El almacén de frutos literarios*, IV, 1818-1819); éste es un memorial dirigido a Felipe III, en el que expone una especie de teoría del contrato social referente a la existencia de la propiedad privada. Según esta teoría, la tierra había sido en sus orígenes propiedad común a todos los hombres, pero por conveniencia fue entregada a determinados individuos para que la cultivasen por su cuenta, con la única condición de que no tomaran más tierra que la que podían trabajar con sus manos. Nadie tenía, pues, derecho a poseer más tierra de la que pudiese trabajar él con su familia, y de que todo hombre, sin excepción, tenía derecho a ello. La consecuencia final es que toda la tierra debería ser obligatoriamente nacionalizada, dándose en lotes a hombres que la cultivaran bajo la supervisión del Estado, que velaría para que se cumpliesen las estipulaciones. Proponía que se pagase una pequeña indemnización en forma de pensión anual a los hacendados expropiados, si bien consideraba esta indemnización como una obra de caridad. Proponía también que la tierra fuese distribuida en lotes cada año, según la costumbre de las viejas comunidades colectivistas. En realidad, estas ideas de Valencia venían a prolongar las tendencias socialistas que antes vimos al hablar de las actitudes sociales.

Ahora detengámonos, aunque brevemente, en la obra de filosofía más importante de Pedro de Valencia. Se trata de su tratado *Académica sive de iudicio erga verum*, «admirable tratado —al decir de Menéndez Pelayo— que ha corrido la Europa, repetido en multitud de ediciones, despertando la admiración de los sabios franceses, ingleses y alemanes, que han desesperado de igualarla, cuanto más de excederla»²⁶. ¿Qué contiene este tratado para despertar tantos elogios? En realidad, es una simple exposición de las doctrinas de los filósofos de la *Academia Nueva* acerca del criterio de la verdad, pero tan sobresaliente como no era frecuente hallar en la época. El acierto de Valencia es, pues, el de un historiador de la filosofía con criterio moderno: expone con claridad las ideas ajenas, refleja con exactitud el

²⁶ Menéndez Pelayo, *ibid.*, pág. 239.

pensamiento de los autores, documenta su exposición con citas oportunas de textos, se remonta a las mismas fuentes de las doctrinas que estudia, se refiere a la lengua griega, en cuyos términos fueron expresadas originalmente las doctrinas estudiadas.

Menéndez Pelayo ha elogiado con razón a Valencia como uno de los tres pensadores —los otros serían Vives y Sánchez— del siglo XVI que han estudiado formal y científicamente, desde un punto de vista crítico, el problema de la certeza, si bien indicando que lo hace «más bien bajo el aspecto histórico que bajo el especulativo». El mismo Menéndez Pelayo consideraba que Valencia se inclinaba hacia el escepticismo y que, en realidad, el último propósito de su obra era vindicar el escepticismo antiguo. A la misma opinión parece inclinarse el editor inglés Durand, cuando dice: «*Il paroît un peu pencher lui-même du côté du doute, quoiqu' il fasse profession de tenir la balance égale*» (prefacio a la edición de *Contra academicos*, de Cicerón, transcrito por la *Bibliothèque Britannique*, vol. XVII, La Haya, 1741, pág. 106). La verdadera opinión de Valencia es que la sabiduría no puede alcanzarse por medios humanos, y de aquí que la razón natural abandonada a sí misma sea incapaz de encontrar la verdad; la verdadera sabiduría, pues, proviene de Dios y es inspiración suya. Si recordamos la vinculación familista de Valencia, no pueden extrañarnos estos juicios, cuyo origen y fundamento es muy claro para nosotros ahora; también parece muy claro el origen de esa aparente inclinación al escepticismo. En todo caso, la imagen de Pedro de Valencia ha de parecernos muy nítida al final de este recorrido: se trata, como ya dijo Menéndez Pelayo, de un filósofo, «sobre todo y más que todo, crítico: crítico en filosofía, crítico en antigüedades, crítico en moral y en política, crítico en literatura, crítico en todo»¹¹.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre Francisco Sánchez, el Brocense:

Bell, Aubrey G.: *Francisco Sánchez, «el Brocense»*, Oxford, 1925.

Chomsky, N.: *Linguística cortésiana*, Madrid, 1969.

Chomsky, N.: *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, 1971.

Estal Fuentes, Eduardo del: Introducción y edición de la *Minerva* (1562), Universidad de Salamanca, 1975.

García Gual, Carlos: *Contribución a la historia de los conceptos gramaticales. La aportación del Brocense*, C. S. I. C., Madrid, 1960.

González de la Calle, Urbano: «Discurso sobre "el Brocense"», en *Biblioteca Varta*. Linaño, J. M.: «La primera redacción de la *Minerva*», en *Estudios Clásicos*, 6), tomo XV, mayo 1971.

Linaño, J. M.: *Sanctius*, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Salamanca, 1963 (inédito) Hay una edición en Madrid, con supresiones, en Talleres Aldus, 1971.

¹¹ Menéndez Pelayo, *ibid.*, pág. 238.

- Mayans y Siscar, Gregorio: «Vida del Brocense», al comienzo de la *Opera Omnia de Francisco Sánchez*, editada por él, Ginebra, 1776.
- Menéndez Pelayo, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*. C. S. I. C., IV, Madrid, 1965.
- Menéndez Pelayo, M.: *Ensayos de crítica filosófica*. C. S. I. C., Madrid, 1958.
- Michelena, L.: «El Brocense, hoy», en *Homenaje a la memoria de D. Antonio Rodríguez-Moñino. 1910-1970*. Ed. Castalia, Madrid, 1975.
- Pinto Llorente, Miguel de la: «Una investigación sobre Pedro Ramus en Salamanca», en *Religión y cultura*, núm. 24, 1933.
- Sánchez Berrudo, Moisés: *La elipsis según el Brocense en relación a su sistema gramatical*. Segovia, 1919.
- Salana, Marcial: *Historia de la Filosofía española*, 1941, II, págs. 323-353.
- Tovar, A. y Pinto Llorente, M.: *Procesos inquisitoriales contra F. Sánchez de los Bruzos*. C. S. I. C., Madrid, 1941.

Sobre Pedro Simón Abril:

- Arco, Ricardo del: «El humanista Pedro Simón Abril», en *Argensola*, I, Huesca, 1950.
- Morreale de Castro, Margarita: *Pedro Simón Abril*, Madrid, 1949.
- Salana, Marcial: *Historia de la Filosofía española*, II, 1941, págs. 379-399.

Sobre Benito Arias Montano:

- Gutiérrez, C.: *Españoles en Trento*, Valladolid, 1951.
- Pérez Castro, F. y Voet, L.: *la Biblia Poliglota de Amberes*. F. U. E., Madrid, 1973.
- Rehera, Ben: *Arias Montano*, Taurus, Madrid, 1974.
- Salana, Marcial: *Historia de la Filosofía española*, II, págs. 349-377.

Sobre Pedro de Valencia:

- Brenan, Gerald: «Tendencias socialistas en España en el siglo XVII», en *El laberinto español*, Ed. Rueda Ibérico, París, 1962.
- Menéndez Pelayo, M.: «Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia», en *Ensayos de crítica filosófica*. C. S. I. C., Madrid, 1958.
- Pareja Fernández, E.: «La obra de Pedro de Valencia "Sobre el criterio de Verdad"», en *Revista de Filosofía*, núm. 8, 1949.
- Salana, Marcial: *Historia de la Filosofía española*, I, págs. 357-376.

XV

EL MITO DE CRISTO

Al hablar del erasmismo considerábamos que su núcleo doctrinal se hallaba en la metáfora del cuerpo místico —lo que conocíamos con el nombre de *Philosophia Christi*— y en la peculiar interpretación que de la misma hicieron los erasmistas; también recordemos que nos hacíamos eco de la interpretación de Marcel Bataillon, según la cual «esta imagen en España aparece como un rasgo erasmiano por excelencia, y bastaría casi por sí sola para fechar un libro»¹. En este capítulo pretendemos probar la fecundidad literaria, filosófica y teológica de dicha metáfora, mostrando de paso lo hondamente que había calado —en determinados aspectos— la influencia erasmiana, lo que por otra parte ya ha sido ampliamente defendido por nosotros en otro apartado². Ahora pretendemos hacerlo evidentemente en uno de dichos aspectos, si bien sea esencial.

Al hacerlo así, venimos a confirmar en la práctica lo que considerábamos uno de los caracteres fundamentales de la filosofía española: el manifestarse por medio de símbolos y mitos; dentro de estos últimos ninguno quizá tan persistente ni tan revelador como el que aquí llamamos «mito de Cristo», con cuya expresión queremos significar la capacidad de sugerencia que la imagen de Cristo ha tenido y tiene para el pensamiento español, capacidad que se expresa en una pluralidad de manifestaciones y una multivocidad de significados. Es evidente, con lo dicho, que al emplear esta expresión pretendemos ir más allá de todo criterio dogmático, y que no hacemos, por tanto, distinción entre ortodoxia y heterodoxia; de hecho, entre los pensadores

¹ M. Bataillon, *Erasmus y España*, pág. 365.

² Cf. cap. V de este volumen: «La herencia del erasmismo en la cultura española.»

aquí estudiados tenemos cuatro claramente ortodoxos —Luis de León, Luis de Granada, Juan de Ávila y Alejo de Venegas— y uno, también claramente, heterodoxo, como es Miguel Servet. Aunque el mito cristiano ha de seguir inspirando a numerosos de nuestros pensadores —sobre todo, en el ámbito de la mística y de la poesía—, la verdad es que esa inspiración no ofrece los caracteres de originalidad filosófica suficientes para que sean incluidos en nuestra historia. No volveremos, pues, a tratar el tema de una forma directa y expresa, aunque sin duda saldrá de pasada en numerosos lugares de esta obra. Solamente en la época contemporánea volverá el mito a adquirir entidad propia, en el pensamiento de Unamuno y Machado, al que dedicaremos entonces un capítulo especial.

A. LOS TEÓLOGOS

I. FRAY LUIS DE LEÓN

La personalidad y la obra

El más alto representante de este tipo de filosofía es, sin duda de ninguna clase, FRAY LUIS DE LEÓN (1527-1591), uno de los más eminentes pensadores de nuestro Renacimiento, a mucha distancia de la mayoría. Es muy curioso lo ocurrido con esta inmensa figura, a quien se empezó considerando como un gran poeta nada más, después como un gran prosista, y sólo en tiempos muy recientes como un filósofo y un pensador eminente. Hoy nos encontramos todavía en pleno descubrimiento de muchos aspectos inéditos del gran agustino, que nos van dando una imagen nueva y mucho más completa de este hombre genial, casi desconocido hasta hoy, que fue Luis de León. Quizá pocos trabajos tan comprensivos a este respecto —a pesar de su brevedad— como el de un famoso estudioso de su obra, quien al comenzar la parte que dedica a fray Luis como pensador, se expresa así: «Fray Luis no es sólo un gran poeta, quizá el mayor del mundo; ni sólo un artifice insuperable de la lengua castellana. Con ser mucho esto, es sólo una parte, principal si se quiere, pero sólo una parte de su pujante y vigorosa personalidad. Para abarcarlo en toda su grandeza y rica variedad, hay que estudiarle, además, como filósofo y teólogo, como escriturario y jurista, como catedrático y orador, como ascético y místico, como preceptista y moralista, como humanista y filólogo; que todas estas cosas fue, y en alto grado, este ingenio verdaderamente singular»¹. Sin duda, en este desconocimiento de la significa-

¹ Angel Custodio Vega, «Fray Luis de León», en *Historia de las literaturas hispánicas*, vol. II, pág. 586.

ción polifacética de Luis de León ha influido decisivamente el no haberse estudiado hasta ahora sus obras latinas con el detenimiento que merecen. Y esto resulta especialmente válido a la hora de estudiarle como «pensador», pues en los escritos latinos es donde realmente hace acopio de su saber filosófico, teológico y escriturario.

Fray Luis de León está, pues, esperando todavía un estudio definitivo como filósofo, que nosotros no podemos tampoco hacer aquí, limitándonos a uno de los aspectos que creemos más originales de su pensamiento. Ahora bien, la obra toda de este hombre genial tiene una unidad y una coherencia propia del auténtico pensador, que hace muy difícil deslindar no ya unas partes de otras, sino toda ella de su vida, por lo que resulta imprescindible detenernos en su biografía y en su personalidad, que en definitiva son clave de todo lo demás.

Nació Luis de León en Belmonte de la Mancha (Cuenca) el mismo año que el futuro rey Felipe II (1527); hizo estudios universitarios en Salamanca, e ingresó a los diecisiete años como fraile agustino en el convento de San Pedro de la misma ciudad. Entre sus profesores de Teología figuraban Melchor Cano y Domingo de Soto, y en Exégesis bíblica, Cipriano de la Huerga. En 1560 es ya licenciado y maestro en Teología, y al año siguiente gana la cátedra de Santo Tomás con carácter temporal. Desde entonces su vida va a ir marcada por su triple actividad de investigador, de profesor y de fraile agustino: los conflictos que surgirán inevitablemente en uno y otro campo de dicha actividad irán jalonando su vida, a veces con grandes éxitos, a veces con rencillas o envidias inevitables, que le dejarán honda huella, afectando en ocasiones gravemente su destino.

Como todo espíritu del Renacimiento, gozó de la protección de una gran figura de su tiempo: don Pedro Portocarrero, a quien dedica los diálogos *De los nombres de Cristo* y a quien ya antes había dedicado tres odas. Era un amigo de su familia y un gran prohombre de su tiempo: dos veces rector de la Universidad de Salamanca, gobernador de Galicia, miembro del Real Consejo y después del Consejo de la Inquisición, llegó a ser obispo de Calahorra, de Córdoba y de Cuenca; en él tuvo fray Luis un mecenas generoso, un protector sincero, un defensor leal y un amigo seguro, lo que constantemente fue agradecido por él.

En el ámbito universitario Luis de León ganará la cátedra de Durando en 1565, en 1578 la cátedra vitalicia de Filosofía moral; en 1579, nueva oposición mediante la que obtiene la cátedra de Sagrada Escritura; también en 1570 fue comisionado cerca de Felipe II para asuntos administrativos de la Universidad. Esta carrera universitaria no fue un gradual y paulatino avance sin tropiezos; por el contrario, rencillas y rivalidades sin cuento van a ir marcando la vida de fray Luis hasta dar con sus huesos en las cárceles de la Inquisición.

En sus investigaciones filológicas llegó a la conclusión de que el texto latino de la *Vulgata* no era todo lo fiable que cabría desear, por

lo que resultaba preferible servirse del texto original en hebreo para sus comentarios profesoriales. Al mismo tiempo había traducido y comentado en castellano el *Cantar de los Cantares* para lectura de una monja, prima suya, Isabel Ossorio, libro del que sin su consentimiento se habían hecho algunas copias, que circularon más de lo debido. Es sabido que el Concilio de Trento (1545-1563) había prohibido que se vertiesen a lengua vulgar los textos sagrados, pues se consideraba que ello había sido uno de los orígenes de protestantismo. Ambos motivos fueron utilizados por sus enemigos —los dominicos León de Castro y Bartolomé de Medina— para denunciarle y acusarle de «judaizante», pues según consideraban, la sangre heredada de sus antepasados hebreos había provocado aquella evidente afición al judaísmo. En realidad, se mezclaban aquí cuestiones personales de rivalidad y envidia profesional, junto con las eternas disputas entre Órdenes religiosas —dominicos contra agustinos—, que eran, por lo demás, muy difíciles de deslindar de problemas científicos de interpretación teológica: oposición entre escriturarios y escolásticos. En cualquier caso, las consecuencias para fray Luis de León fueron funestas, pues se le instruyó un proceso inquisitorial, junto con sus compañeros, los catedráticos Gaspar de Grajal y Martín Martínez Cantalapiedra; éstos murieron en prisión, mientras que nuestro héroe salió con vida y absuelto en 1576, después de permanecer casi cinco años (desde 1572) en la cárcel.

Como fraile agustino, Luis de León desarrolló una intensa actividad, pues fue nombrado definidor de su Orden en 1563, participó en múltiples actividades de la misma y, poco antes de morir en 1591, había sido elegido provincial de Castilla en Madrigal de Luis Altas Torres, donde le cogió la muerte. Por lo demás, su actividad de escritor y de poeta va unida al marco incomparable de su convento de Salamanca y del famoso huerto de La Flecha, que tenían allí los agustinos, algunos de cuyos parajes pueden hoy verse con las mismas características con que los describe fray Luis en *De los nombres de Cristo*. Vossler ha dejado escrito con verdad: «Fray Luis fue fiel a su Orden hasta el último suspiro. En su servicio no escatimó ningún sacrificio ni ningún esfuerzo. Su deseo y su voluntad no fueron otros que consumir su vida en ese servicio»⁴.

Ahora bien, quizá el secreto de este poeta incomparable resida en esa misteriosa personalidad suya sobre la que tanto se ha escrito, pintándole con los caracteres más opuestos, ya de hombre irascible y colérico, ya de amante de la paz y de la Naturaleza. Quizá precisamente el éxito de la misma sea el haber hecho compatibles impulsos tan opuestos del alma, haber reducido la contradicción y los elementos en lucha hasta producir esa unidad maravillosa del alma que aspira a los dones más altos del cielo: la serenidad, el amor, la paz, la

⁴ Carlos Vossler, *Fray Luis de León*. Madrid, 1960, pág. 34.

belleza y, en definitiva, la armonía, puesto que es el sentido armónico del mundo lo que en él predomina, aquello que —con frase inolvidable y tantas veces repetida— llamaba «el pio universal de todas las cosas». Por eso —dice Vossler, creemos que acertada y agudamente—, «de todas las actividades del hombre, las que le gustaban más que ninguna otra eran la de pastor y la de labrador, porque ambas labores se le aparecían como pacíficas, laboriosas, honradas y cercanas a la Naturaleza»¹.

Y es esta misma capacidad de sintetizar y de reducir a unidad la que explica que tantas influencias como se han detectado en su obra, se nos aparezcan en una totalidad indisoluble que hace prácticamente imposible deslindar cada una. Hay, sin embargo, una serie de corrientes que conviene señalar, si queremos llegar a una mínima comprensión de su significación intelectual. Entre estas corrientes, Federico de Onís atiende en especial a las que provienen de las tres grandes civilizaciones de que fray Luis es deudor intelectual y vitalmente: la judaica, la pagana y la cristiana. La primera proviene, fundamentalmente —sin que falten en ella quizá elementos raciales—, de su estudio de los textos bíblicos. «La Biblia —dice Onís— es siempre el punto de partida y la fuente de toda la actividad mental de fray Luis; es el rico cañamazo donde burda la originalidad de su espíritu lírico, cristiano y moderno. Sus obras son una exposición del *Cantar de los Cantares* y otra del *Libro de Job*. La *Perfecta Casada* es una exposición de un capítulo de los Proverbios de Salomón, y *Los Nombres de Cristo*, una paráfrasis de lugares de la Sagrada Escritura referentes a Jesús»². Sin embargo, en lo que Onís no hace hincapié es en la profunda compenetración estética entre el mensaje bíblico y el temperamento luisiano, que los lleva a vibrar al unísono con una sensibilidad afin, origen de sus geniales y poéticos comentarios.

Por lo que respecta a la corriente pagana, las influencias son innumerables, y si en el campo de la poesía sobresale por encima de todos la de Horacio, en el de la prosa es Platón quien marca la pauta. No cabe duda que muchos otros autores han de unirse a las anteriores —Virgilio o Epicteto, por ejemplo—, pero aún menos indudable resulta que sobre todas ellas señorea la sombra platónica, ya sea un platonismo directo o procedente de Cicerón, los neoplatónicos o los Padres de la Iglesia. Así se aprecia en su teoría de la Ley o en la misma teoría de los nombres, que ya en su enunciación tiene un carácter armonista, pero cuya culminación mitológica, en el «mito de Cristo» tal como aquí lo exponremos, tiene una clara inspiración platónica. Y, en definitiva, es esta misma raíz la que le llevará a esa visión de la unidad y armonía del Universo, tan característico de lo más puro y original de

¹ Carlos Vossler, *Fray Luis de León*, Madrid, 1960, pág. 79.

² Federico de Onís, introducción a la edición de *De los nombres de Cristo*, Clásicos Castellanos, Madrid, 1943, vol. II, pág. 9.

la concepción luisiana. Así viene a reconocerlo también Federico de Onís en las páginas que antes citábamos: «lo mismo el sentimiento del campo que el de la noche serena y estrellada, que el de la música, que el de la sociedad humana, que el de la conciencia moral del hombre, que el de la vida celestial y ultraterrena, todos los temas que fray Luis de León desarrolló de un modo más original y más intenso se reducen a aquel mismo sentimiento cardinal que inspiró lo más alto y más duradero de la filosofía de Platón»¹.

Naturalmente que estas dos influencias —la judaica y la pagana— se funden de modo indisoluble con un cristianismo hondamente vivido, que respondía a una fe sincera y a una tradición heredada de su ambiente; será precisamente ese cristianismo el que sirva de amalgama a todo el conjunto de influencias que antes hemos mencionado. Es claro, sin embargo, que había formas muy distintas de ser cristiano en el siglo XVI: los escolásticos, los escriturarios, los jesuitas, los inquisidores, todos eran cristianos, y sin embargo, su forma de vivir, de sentir y de pensar el cristianismo era muy diversa. Entramos con ello en el problema tan debatido del significado filosófico del mensaje luisiano.

Es curioso que hasta hace muy poco se haya ignorado totalmente el valor filosófico de la obra de fray Luis, de la que se pensó siempre que era eminentemente poética y literaria, y en todo caso filológica y escrituraria, pero nunca de auténtica envergadura especulativa. Hoy, el conocimiento por algunos especialistas de sus obras latinas arroja nueva luz sobre su pensamiento y su significación, a pesar de hallarse éstas aún mal conocidas y poco, o nada, divulgadas. Está claro que, junto a sus obras poéticas, hay que situar aquellas otras: *Explanatio in Cantica Canticorum* (1580), *In Abdiam, De Fide, De Spe, De Incarnatione Verbi*, y numerosos comentarios bíblicos; cuando se conozcan éstas tendremos un fray Luis «pensador» de auténtica envergadura intelectual. Aun limitándonos a sus obras castellanas —*El Cantar de los Cantares* (15610), *La Perfecta Casada* (1583), *De los nombres de Cristo* (1583), *Exposición del libro de Job*—, creemos que hay datos suficientes para vislumbrar al menos la trascendencia de su obra filosófica. El primero que se ocupó del tema fue Marcelino Gutiérrez², quien aseguraba en su estudio que Luis de León acepta y enseña, en casi todo, los puntos fundamentales de la filosofía escolástica; después estos juicios han venido repitiéndose prácticamente hasta nuestros días³. Sin embargo, hace ya unos años un gran hispanista francés, Alain Guy, había lla-

¹ Federico de Onís, introducción a la edición de *De los nombres de Cristo*, pág. 14.

² Marcelino Gutiérrez, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, Madrid, 1885.

³ Así lo hace Marcial Solana en su *Historia de la Filosofía Española*, vol. I, págs. 548-572. También Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, Madrid, 1971, páginas 270-271.

mado poderosamente la atención sobre la originalidad de fray Luis; dice este autor: «*Persuadé que Fray Luis de León ne se confonde nullement avec le courant tomiste de Salamanca. j'ai cherché à mettre en lumière le message originel de ce pur penseur, encore aujourd'hui méconnu*»¹⁰. Y comenta Ángel Custodio en el estudio citado al comienzo de estas páginas: «Si; fray Luis es un pensador a quien no se ha descubierto plenamente aún... Porque hay muchas cosas en él, muchísimas, que aún permanecen vírgenes. A fray Luis, como a los grandes genios, no basta conocerlos externamente y por milímetros; es necesario adentrarse en lo recóndito de su obra y estudiar las perspectivas y proyecciones insondables de su espíritu»¹¹. Es quizá esta reconocida originalidad del gran sabio la que le lleva a escribir al autor citado, cuando habla de él como filósofo, las siguientes palabras: «En realidad, fray Luis lo fue todo: platónico, estoico, aristotélico, escolástico, cristiano, humanista; y todo en perfecta armonía y combinación. Para él la única piedra de toque, el único criterio de selección, es la enseñanza cristiana, a la que profesa una adhesión absoluta, inquebrantable»¹².

El erasmismo: «Los nombres de Cristo»

Volvemos, pues, a lo que decíamos del cristianismo de fray Luis: la aprehensión del sentido cristiano de su obra será sin duda lo que nos dé aquí la clave definitiva. Ahora bien, ese sentido cristiano no le hallaremos en ninguna otra parte más que en el erasmismo: es el cristianismo erasmiano el que hallaremos en la base de la inspiración luisiana, y creemos que una vez más aquí Marcel Bataillon ha venido a dar la clave de una obra —en este caso de la obra de un gran pensador— cuando escribe que el «*erasmismo* velado de *De los nombres de Cristo* no es más que un aspecto de obra tan rica. Pero no es un aspecto secundario o desdénable. Estamos aquí en el núcleo mismo del pensamiento religioso de fray Luis, y nos hallamos muy cerca del iluminismo erasmiano»¹³. Por un lado, creemos que, efectivamente, *De los nombres de Cristo* constituye el núcleo del pensamiento religioso luisiano, y por eso vamos a limitarnos desde ahora al examen de tal obra; por otro, el erasmismo juega, evidentemente, un papel central en tal pensamiento; ese erasmismo explica precisamente la capacidad de síntesis y de armonía que va implícita en el cristianismo luisiano.

De los nombres de Cristo —el libro en el que desde ahora vamos a centrarnos— reúne una serie de diálogos entre tres personajes: Marcelo

¹⁰ Alain Guy, *La pensée de fray Luis de León. Contribution à l'étude de la Philosophie Espagnole du XVI^e siècle*, París, 1943, pág. 21.

¹¹ *Op. cit.*, pág. 620.

¹² *Ibid.*, págs. 591-592.

¹³ M. Bataillon, *Erasmus y España*, págs. 766-767.

(que parece encarnar la figura misma del autor), Juliano y Sabino, que representan respectivamente al teólogo, al escolástico y al poeta. La obra rezuma lirismo por todas partes, y constantemente nos encontramos con los mismos motivos que inspiraron las poesías de fray Luis: el sentimiento de la naturaleza, la belleza de la música y del número, el canto a la noche serena y estrellada, el elogio de la vida pastoril, el encanto de la vida retirada, el gusto por la soledad y la amistad, etc. Las conversaciones se desarrollan en un marco incomparable: la huerta que los agustinos tenían a orillas del Tormes, en la universitaria Salamanca. Así nos describe fray Luis el paisaje al comienzo de la obra: «Es la huerta grande, y estaba entonces bien poblada de árboles, aunque puestos sin orden; mas eso mismo hacía deleite a la vista, y sobre todo, la hora y la sazón. Pues entrados en ella, primero, y por un espacio pequeño, se anduvieron paseando y gozando del frescor, y después se sentaron juntos, a la sombra de unas parras y junto a la corriente de una pequeña fuente, en ciertos asientos. Nace la fuente de la cuesta que tiene la casa a las espaldas, y entraba en la huerta por hién delante de los ojos y cerca de ellos una hermosa y alta alameda. Y más adelante, y no muy lejos, se veía el río Tormes, que, aún en aquel tiempo, henchiendo bien sus riberas, iba torciendo el paso por aquella vega. El día era sosegado y purísimo, y la hora, muy fresca.» En este ambiente horaciano van a desarrollarse los diálogos de los tres personajes, con los que compondrá la obra que va a ocuparnos detenidamente.

En lo que concierne al erasmismo de fray Luis, nos limitaremos a señalar aquellos puntos de contacto más importantes. El primero es su defensa del «romance» como lengua de la espiritualidad y de la teología, llegando a mostrarse partidario de la traducción de las Escrituras en lengua vulgar, como la que hizo del Cantar de los Cantares en favor de la monja Isabel Ossorio, contraviniendo la prohibición inquisitorial. Es sabido el celo con que la Iglesia defendía la utilización de las lenguas clásicas —principalmente el latín— en las cuestiones teológicas y en la lectura de los textos sagrados, hasta el punto de que ni a los estudiantes que paseaban por los claustros de la Universidad se les permitía hablar en romance ni cantar a la guitarra las canciones de que tanto gustaban. Es sabido que este celo se había extendido, sobre todo, a partir del Concilio tridentino ¹⁴.

¹⁴ La causa de la prohibición de la lectura de las Sagradas Escrituras en lengua vulgar estaba en que algunos judíos, falsos conversos, instruían a sus hijos en el judaísmo con Biblias vulgares; otra de las causas fueron las herejías protestantes de Alemania, que se atribuyeron principalmente a las traducciones de la Biblia, con lo que cada uno la interpretaba a su antojo. Al menos, éstas son las razones que da fray Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo, expuestas en el «Prólogo sobre la necesidad de buenos libros para la instrucción del pueblo», en la edición de *De los nombres de Cristo*, de Valencia, 1770.

El denuedo de fray Luis al defender la lengua vulgar como apta para las disputas teológicas y los estudios científicos (téngase en cuenta que la Teología era entonces la ciencia máxima) es realmente admirable, después de haber pasado cinco años en las cárceles de la Inquisición. No es de extrañar, por tanto, que en algunos párrafos de *De los nombres de Cristo* pareciese que se retractaba de sus antiguas opiniones, como cuando dice: «Y así, los que gobiernan la Iglesia, con maduro consejo, y como forçados de la misma necesidad, han puesto una cierta y devida tassa en este negocio, ordenando que los libros de la Sagrada Escritura no andén en lenguas vulgares de manera que los ignorantes los puedan leer; y como á gente animal y tosca, que, o no conocen estas riquezas, o si las conocen, no usan bien dellas, se las han quitado al vulgo de entre las manos»¹⁴.

Pero fray Luis no podía satisfacerse con tal situación, y ya que la traducción al «romance» de las Escrituras estaba prohibida, considera que es un deber escribir libros de espiritualidad en lengua vulgar, difundiendo así entre la mayoría textos bíblicos, cuyo conocimiento directo les estaba vedado. Por ello escribe Luis de León que «todos los buenos ingenios en quien puso Dios partes y facultades para semejante negocio tienen obligación a ocuparse de él, componiendo en nuestra lengua, para el uso común de todos, algunas cosas que, ó como nascidas de las sagradas letras, ó como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, cuanto es possible, con el común menester de los hombres»¹⁵. Y a los que le repiten que no está bien escribir en romance de cosas tan altas, poniéndolas al alcance de todo el mundo, les responde: primero, que todos los grandes escritores de la antigüedad escribieron en sus respectivas lenguas vulgares; segundo, arremetiendo contra el prejuicio del latín como lengua espiritual. «¿Como si todos los que saben latín —dice fray Luis—, cuando yo las escriviera en latín, se pudieran hacer capaces dellas, o como si todo lo que se escribe en castellano fuese entendido de todos los que saben castellano y lo leen!»¹⁶.

Ahora bien, ¿no es esto precisamente arremeter contra la opinión que antes defendía de «los que gobiernan la Iglesia con maduro consejo?» Más aún, nos parece que no falta mucho para colocarse en la postura de los que atacan el latín como lengua de culto. En todo caso, sea de ello lo que fuere, una pregunta nos asalta, insistente: ¿Qué hubiera escrito el agustino de Salamanca si el fantasma de la Inquisición no acechase su alma constantemente? Ésta es una pregunta que nos resulta imposible de contestar categóricamente. Sin embargo, no es una pista despreciable la pasión y la fuerza con que defiende sus

¹⁴ *Nombres de Cristo*. I, págs. 6-7.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 13.

¹⁶ *Ibid.*, [II], págs. 9-10.

argumentos frente a la debilidad, o, incluso diríamos, resignación, con lo que en algunas ocasiones acepta el dictamen inquisitorial. Pero lo curioso de esto —y aquí tenemos una segunda pista para contestar a la pregunta anterior— es que algunos de los erasmistas españoles no sólo utilizan estos mismos argumentos, sino que los toman de fray Luis en sus libros. Así el monje agustino Fernando de Tejada, que, abandonando los hábitos, huyó a Inglaterra para afiliarse a la Iglesia anglicana, cita numerosos párrafos del maestro salmantino en su polémica contra el papismo. Bien se trate de defender la lectura de la Biblia por todos, de los ataques contra la *Vulgata* o el uso del latín como lengua de culto, o la deducción de otras doctrinas protestantes, Tejada utiliza numerosos textos de autores católicos, entre los cuales uno de los más citados es fray Luis de León¹².

Pero quizá el punto de contacto con el erasmismo más importante en fray Luis es ese cristianismo íntimo, calado de humanidad, que corre por las páginas de *De las nombres de Cristo*. Luis de León se hace eco en este libro de la distinción entre la religiosidad interior y la exterior, y, aunque no se atreve a rechazar ésta, la ordena a aquélla, poniéndola a su servicio y por encima de ella. Así dice: «que el componer por de fuera el cuerpo y la cara y el ejercicio exterior de las ceremonias, el ayunar, el disciplinar, el velar, con todo lo demás que a esto pertenesce, aunque son cosas sanctas si se ordenan a Dios, assí por el buen exemplo que reciben dellas los que las miran, como porque disponen y encaminan el alma para que Cristo ponga mejor en ella aquesta salud y justicia que digo; mas la sanctidad formal y pura, y la que propriamente Cristo haze en nosotros, no consiste en aquélla. Porque su obra es la salud que consiste en el concierto de los humores de dentro, y essas cosas son posturas o refrigerantes o fomentaciones de fuera, que tienen la apariencia de aquella salud y se endereçan a ella, mas no son ella misma como parece; y, como ayer largamente dezíamos, todas essas son cosas que otros muchos, antes de Cristo y sin él, las supieron enseñar a los hombres y los induzieron a ellas, y les tassaron lo que avian de comer, y les ordenaron la dieta, y les mandaron que se lavassen y ungiesen, y les compusieron los ojos, los semblantes, los pasos, los movimientos; mas ninguno dellos puso en nosotros salud pura y verdadera que sanasse lo secreto del hombre y lo compusiesse y templasse, sino sólo Cristo, que, por esta causa, es Jesús»¹³.

¹² Durante mi estancia en la Universidad de Belfast he tenido la ocasión de leer la interesante tesis inédita de William Mc Fadden sobre el autor del «Carrascón». Su título es *Fernando de Tejada: a complete analysis of his work together with a study of his stay in England, being a contribution to the solution of the problems connected with him* (Queen's University, Belfast, 1933). He aquí uno de los resultados finales de este estudio: «The principle that was to characterize his (Tejada's) entire production—the deduction of Protestant confusions from the works of Roman Catholic authors.»

¹³ A. C., III, págs. 178-179.

Esta larga cita nos parece justificada como botón de muestra que nos ponga ante la pista de este cristianismo erasmista que predica la verdadera unción, y no «este otro negocio que digo es embarbizar, y no ungir», en el que hace una dura crítica de los signos exteriores de una espiritualidad que muy frecuentemente se quedaba en ellos. Y en esta búsqueda de la «santa concordia del alma», es decir, de nuestra salud interior, llega hasta la invectiva contra la vida de los conventos en que se abusa del ayuno, los silencios, el cilicio, los cantos del coro, la pobreza en el vestir y en el comer ¹⁰, mientras se descuida el verdadero objeto: «componer entre sí y con Dios las partes secretas del alma, concertar sus humores e inclinaciones, apagar en ella el secreto y arraigado fuego de sus pasiones y malos desseos» ¹¹. ¿No nos viene a la memoria, al leer estas invectivas, el *Monachus non est pietas*, como el mismo Bataillon nos ha hecho notar?

Es curioso que esta propuesta de un cristianismo interior, donde todos los hombres sean iguales en linaje y condición, no parece ser ajena a las preocupaciones raciales de fray Luis, que de esta forma quizá delate, como en tantos otros casos, su origen hebreo. Se duele, por ejemplo, de la triste condición de los reyes que han de gobernar sobre «vassallos ruynes y viles», pero arremete ya francamente contra aquellos que sólo se preocupan del orden y no les molesta que para conservar éste «vaya cundiendo por muchas generaciones su afrenta, y que nunca se acabe» ¹². Esto se ha considerado por algunos como un claro ataque a la política inquisitorial sobre los estatutos de limpieza de sangre, y no parece una observación que pueda rechazarse fácilmente ¹³. Si es así, se confirmaría una vez más cómo el erasmismo encuentra su origen social en el problema que los conversos y la convivencia con ellos planteaban en la España de aquel tiempo.

Uno de los rasgos delatores más definitivos del erasmismo luisiano es su exaltación de la paz, a la que pone tan por encima del resto de los bienes espirituales. Recordemos aquel párrafo inolvidable en que, tras describirnos la serenidad y belleza del cielo estrellado en mitad de la noche, se expresa con estas inequívocas palabras: «Es, sin duda, el bien de todas las cosas universalmente la paz, y así, donde quiera que

¹⁰ N. C., III, pág. 184.

¹¹ *Ibid.*, pág. 178.

¹² *Ibid.*, I, pág. 113.

¹³ Así lo hace, por ejemplo, el doctor Alvaro Picaño de Palacios, que en 1609 denunció el pasaje a la Inquisición con estas palabras: «En este discurso pica este padre al Santo Oficio de la Inquisición porque castiga con afrenta, culpa al derecho porque hace infames a los nietos de los penitenciados, reprehende al Rey de España porque excluye de los hábitos los descendientes de éstos, y finalmente llama error y mal consejo el tener los confesos excluidos de las iglesias, de estatutos y de los colegios, e quiere que todos sean iguales y que puedan entrar en las inquisiciones, y éste es lenguaje común de todos a quien toca esta mala raza, y se opone todo esto a la nobleza y a la sangre limpia, y más a los Santos Tribunales de la Inquisición.» Cit. por M. Bataillon, *Erasmus y España*, página 767.

la ven, la aman. Y no sólo ella, mas la vista de su imagen de ella las enamora y las encierra en codicia de asemejárselo, porque todo se inclina fácil y dulcemente a su bien. Y aun, si confesamos, como es justo confesar, la verdad, no sólo la paz es amada generalmente de todos, mas sólo ella es amada y seguida y procurada por todos. Porque cuanto se obra en esta vida por los que vivimos en ella, y cuanto se desea y afana, es por conseguir este bien de la paz, y éste es el blanco a donde enderezan su intento y el bien a que aspiran todas las cosas. Porque si navega el mercader y si corre los mares, es por tener paz con su codicia que le solicita y guerrea. Y el labrador, en el sudor de su cara y rompiendo la tierra, busca paz, alejando de sí cuanto puede al enemigo duro de la pobreza. Y por la misma manera, el que sigue el deleite y el que anhela a la honra y el que brama por la venganza, y, finalmente, todos y todas las cosas buscan la paz en cada una de sus pretensiones, porque, o siguen algún bien que les falta, o huyen algún mal que los enoja»¹⁴.

El ideal platónico de unidad y armonía universal, que velamos constituía el eje doctrinal de la filosofía luisiana, responde a un sentimiento cósmico que se concreta quizá mejor que en ninguna otra cosa en esta visión de la paz como motor de todos los seres y todas las cosas. Ahora bien, recordemos que el ideal de paz y el odio a la guerra era el móvil básico también de todo el irenismo erasmiano. En este caso, además, como en el resto de los *Nombres*, la meditación luisiana termina en una visión arquetípica de la figura de Cristo, encarnación ahora del *Príncipe de la Paz*, como más adelante de cualquier otro ideal humano. Es indudable que con ello llegamos a esa Cristología que constituye la almendra del mensaje luisiano, cuya inspiración no es, ni mucho menos, ajena a la metáfora del cuerpo místico, tan querida por los erasmistas. «Cristo, nuestra cabeza, está en sus miembros, y los miembros y la cabeza son un solo Cristo», dice ya en el análisis del primer nombre¹⁵. Marcel Bataillon llama también aquí la atención sobre la proximidad del pensamiento de fray Luis al iluminismo erasmiano en el eje de su doctrina religiosa, ocupado por la Gracia. Esta Gracia, a la que el agustino llama «deidad» y «figura viva del mismo Cristo», constituyendo «el alma del alma», es el centro mismo de la Cristología luisiana, ya que en ella se expresa ese intimismo religioso cuya manifestación máxima es la figura de Cristo, un Cristo puramente espiritual, muy cercano al paulino, en el que se revela una ejemplaridad humana, alejada de dogmas y partidos. Es aquí Cristo la encarnación de un mito por el que el hombre pretende realizarse plenamente en un sentido al mismo tiempo humano y religioso. «Más nacer Cristo en nosotros —escribe fray Luis— es, no solamente venir

¹⁴ *Nombres de Cristo*, II, pág. 155.

¹⁵ «Pimpollo», en *N. C. I.* pág. 72.

el don de la Gracia a nuestra alma, sino el mismo espíritu de Cristo venir a ella y juntarse con ella, y como si fuese alma del alma, derramarse por ella, y derramado y como embevido en ella, apoderarse de sus potencias y fuerzas, no de passo ni de corrida, ni por tiempo breve, como acontece en los resplandores de la contemplación y en los arrobamientos del espíritu, sino de assiento y con sosiego estable y como se reposa el alma en el cuerpo»²⁶. Y el objetivo de este nacimiento es que llegue «Cristo a ser en lo que se hace en nosotras y con nosotros, perfecto, cual lo es en sí mismo»²⁷.

La «Teoría de los nombres»

La culminación de esta espiritualidad es un humanismo esencial que tiene por centro la figura de Cristo como mito del hombre integral y bien acordado, a cuya perfección aspiramos todos. Ahora bien, este cristianismo interior e intimista está sostenido en Luis de León por una filosofía original y coherente de la que el simbolismo constituye la base fundamental. Por ello el despliegue de su pensamiento empieza con una «teoría de los nombres», a la que prestaremos aquí atención, reseñando los puntos más importantes.

En primer lugar, la definición misma del nombre, del que fray Luis afirma que «es una palabra breve, que se sustituye por aquello de quien se dize, y se toma por ello mismo»²⁸; en lo cual ya echamos de ver la íntima conexión entre el nombre y la realidad, hasta el punto de considerar «retrato el nombre del ser»²⁹. Filología y Ontología aparecen, pues, ya unidas desde el origen de su pensamiento, poniendo las bases de una concepción original.

El nombre está para fray Luis tan estrechamente unido a la cosa de que es expresión, que constituye una suerte de emanación natural de ésta. «Y no siendo escassa la naturaleza en proveer a nuestros necesarios desseos, proveyó, en esto como en todo lo demás, con admirable artificio»; así, pues, «les dio a cada una dellas [las cosas], demás del ser real que tienen en sí, otro ser del todo semejante a esse mismo, pero más delicado que él, y que nasce en cierta manera dél»³⁰. El nombre de que nos habla aquí es, pues, un producto de la naturaleza, muy próximo a las ideas innatas, si es que no se confunde con ellas. Que se trata de ideas es evidente, por la distinción que luego hace entre dos tipos distintos de nombres³¹.

²⁶ N. C., III, pág. 81.

²⁷ *Ibid.*, pág. 86.

²⁸ *Ibid.*, I, pág. 27.

²⁹ *Ibid.*, III, pág. 163.

³⁰ *Ibid.*, I, 29.

³¹ Se trata de ver aquí, como en tantos pasajes, la influencia platónica sobre fray Luis, aunque la diferencia es evidente. En ambos pensadores se trata de ideas innatas,

Estas dos clases de nombres son las ideas y las palabras, a las que fray Luis llama conjuntamente nombres; «unos que están en el alma, y otros que suenan en la boca —nos dice—. Los primeros son el ser que tienen las cosas en el entendimiento del que las entiende; y los otros, el ser que tienen en la boca del que como las entiende las declara y saca a luz con las palabras»²⁰. Ambos son imágenes de las cosas, aunque las primeras por naturaleza, mientras las segundas lo son por arte. Para fray Luis sólo aquéllas merecen principal y propiamente llamarse «nombres», aunque ordinariamente la palabra se aplica a los segundos «y así —concluye—, nosotros hablaremos de aquéllos, teniendo los ojos en éstos».

Luis de León, aunque admite la distinción entre ideas y palabras, no se aviene, pues, a designarlas de modo diferente, puesto que coinciden para él en lo esencial, es decir, en ser imágenes o «símbolos» de las cosas. Este «simbolismo» en la concepción de los nombres lleva a fray Luis a la idea de que las palabras, en cuanto expresión del ser íntimo de las cosas, deben guardar una estrecha semejanza con ellas, por lo cual aquéllas nos llevan directamente a éstas. Y esta semejanza se manifiesta, según el maestro salmantino, de tres modos diferentes: por la «figura», por el «sonido» y por el «origen» de su derivación y significación.

En lo que se refiere a la «figura» del nombre, por ésta entiende fray Luis su aspecto y forma general, es decir, la de «las letras con que los nombres se escriben, así en el número como en la disposición de sí mismas, y la que cuando las pronunciamos suelen poner en nosotros»²¹.

Por lo tocante al «sonido», quiere significar con éste aquella cualidad auditiva del nombre por la cual «cuando se pronunciare suele sonar aquello que significa, o cuando habla si es cosa que habla, o en algún otro accidente que le acontezca»²².

Por fin, en lo referente al «origen de su derivación y significación», es decir, al origen etimológico y significativo de la palabra, considera que «cuando el nombre que se pone a alguna cosa se deduce y deriva de alguna otra palabra y nombre, aquello de donde se deduce ha de tener significación de alguna cosa que se avecine a algo de aquello que es propio al nombre; para que el nombre, saliendo de allí, luego que sonare, ponga en el sentido del que le oyere la imagen de aquella par-

pero mientras en Platón son una berencia del «otro mundo» (*Topos urmas*), para Luis de León son emanación de las cosas mismas. Nos encontramos aquí con el armonismo de los neoplatónicos renacentistas, dentro de cuya corriente puede muy bien encajarse a fray Luis.

²⁰ *N. C.*, I, pág. 31.

²¹ *Ibid.*, pág. 39.

²² *Ibid.*

licular propiedad, esto es, para que el nombre contenga en su significación algo de lo mismo que la cosa nombrada tiene en su esencia» ²¹.

Y todo esto lo ilustra fray Luis con nombres y ejemplos tomados de las Sagradas Escrituras o del mismo castellano en que escribe, de donde deduce la naturalidad con que el nombre se deriva de la cosa misma que significa. Una línea directa enlaza el nombre y la cosa, sin que ninguna solución de continuidad se interponga entre ambos. El nombre, incluso en su acepción verbal, aparece, pues, como una emanación natural o cuasi natural de la cosa misma. Al menos esto ocurre con «la primera lengua de todas», es decir, en aquella cuyos nombres son puestos por orden de Dios. Es evidente que aquí fray Luis está pensando en el pasaje del Génesis en que Adán, inspirado por Dios, puso a cada cosa su nombre, como nos lo dice a continuación. Y éste es el verdadero nombre de cada cosa, «Esto es decir —explica— que a cada una les venía como nacido aquel nombre, y que era así suyo por alguna razón particular y secreta, que si se pusiera a otra cosa no le viniera ni cuadrara tan bien» ²². Y si esto no ocurre con todas las lenguas, defecto es que hay que imputar a la ignorancia del hombre, pero no al sentido auténtico y a la verdadera función de la lengua.

En todo caso, los verdaderos nombres no son éstos, sino aquellas imágenes ideales de que hablamos anteriormente, las cuales, como «símbolos» adecuados de las cosas, nos conducen a una comunión con la realidad. El sentido místico de esta concepción del lenguaje, queda ya manifiesto aquí, pero se hará más claro si tenemos presente la verdadera función de los nombres, orientada hacia la consecución de la unidad de todas las cosas.

Es sabido que esta aspiración a la unidad constituye el centro de la doctrina filosófica del agustino. Nos dice Luis de León «que la perfección de todas las cosas, y señaladamente de aquellas que son capaces de entendimiento y razón, consiste en que cada una dellas tenga en sí a toda las otras, y en que siendo una sea todas cuanto les fuere posible». Y así —nos dice— «estando todos en mí, y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno dellos teniendo el ser mío, se abraza y eslabone toda aquesta máquina del Universo, y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias, y quedando no mezcladas, se mezclen, y permaneciendo muchas, no lo sean; y para que estendiéndose y como desplegándose delante los ojos la variedad y diversidad, venza y reine y ponga su silla la unidad sobre todo» ²³.

Y precisamente la única manera de alcanzar esta unidad son los nombres, seres nacidos de las cosas mismas y semejantes a ellas, pero

²¹ *N. C.*, I, pág. 34.

²² *Ibid.*, pág. 3.

²³ *Ibid.*, págs. 27-28.

tan delicados y sutiles, que por su mediación pueden estar las cosas «en los entendimientos de sus vecinos, y cada uno en todas y todos en cada uno». Y así ocurre que las cosas que materialmente requieren un lugar para cada una, en esta su nueva expresión espiritual pueden estar muchas juntas y en un mismo lugar, «y aun, lo que es más maravilloso —dice fray Luis—, una misma en un mismo tiempo en muchos lugares».

En definitiva, pues, el lenguaje es la única manera que el hombre tiene de acercarse a la auténtica unidad con todas las cosas. Ahora bien, esta unidad sólo Dios, «que en sí lo contiene todo», la posee por completo. Y con los nombres lo único que hacemos es acercarnos a esa máxima perfección divina, inalcanzable en esta vida. Por ello, para los que tras esta vida logran alcanzar el cielo, la necesidad de los nombres desaparece, al entrar en contacto espiritual directo con todas las cosas.

La misión del lenguaje entre los hombres es algo que responde a la estructura constitutiva de la naturaleza humana. Se trata de la aspiración a la unidad con todas las cosas, expresión del anhelo humano de alcanzar la unidad mística con Dios. El contenido simbólico de esta teoría se va viendo cada vez más claro, puesto que en ella los nombres vienen a constituir los puntos de un itinerario hacia la divinidad, en que el lenguaje realiza la función de una escala mística ²⁶.

Las palabras no son aquí un sistema de signos intercambiables, útiles para la vida social y, por lo tanto, más o menos superficiales. La lengua no es aquí algo artificial o arbitrario, constituido por un conjunto de convenciones; contrariamente, es algo necesario que responde a un modo constitutivo del hombre, es el único camino a seguir para nuestra perfección espiritual. Y las mismas palabras que la constituyen no son algo accesorio o convencional, sino productos naturales y necesarios de una simbolización exigida por la dialéctica de las relaciones entre lo material y lo espiritual. Las palabras son «símbolos», como hemos ya repetido, de un itinerario que conduce a la unidad en la unión mística con Dios, pero que tiene su centro de atracción e irradiación, al menos en nuestra vida actual, en la figura mística de Cristo ²⁷.

²⁶ En este punto encontramos una coincidencia entre el resultado de nuestra investigación y la opinión de Alain Guy, que se expresa en estos términos: «*le moi est donc uniquement orienté vers l'humain: il est essentiellement adapté à la condition humaine, qu'il est destiné à aider dans la réalisation de ses fins propres, à savoir, la diminution relative par l'édification de l'unité. C'est, par conséquent, presq un rôle éthique, et même mystique, que joue le moi dans le me humain toute entière*» (obra citada, pág. 165).

²⁷ En esta apreciación volvemos a encontrar el acuerdo de Alain Guy. He aquí sus palabras: «*Les noms possèdent, nous venons de le voir, une nature semidivine et nous devons les tenir en haute estime. C'est grâce à eux que nous pourrions réaliser, sur le plan psychique, cette unité des êtres, à laquelle il nous faut travailler sur le plan extérieur comme sur le plan moral (et que nous devons d'abord établir en nous mêmes par une solide discipline intérieure.*

El «mito de Cristo». El nombre de «Pastor»

La meta final de esta filosofía del lenguaje es, pues, Dios, pero de un modo primario e inmediato no puede ser otro que Cristo, como arquetipo del hombre, ya que la ascensión a la divinidad resulta problemática y difícil y, con plenitud, imposible, mientras permanecemos en la Tierra. Cristo-arquetipo, o mejor aún, Cristo-mito, tanto de la unidad de todas las cosas como de la perfección mística del hombre, es, por tanto, el eje de la filosofía luisiana, tal como se desprende de su libro más importante. Y los «nombres» de Cristo no son, en este contexto, otra cosa que los puntos de un itinerario, «símbolos» que conducen a un despliegue y esclarecimiento del mito a que tienden y en que se originan.

Los nombres que fray Luis aplica a Cristo son éstos: Pimpollo, Fazes de Dios, Camino, Pastor, Monte, Padre del Siglo Futuro, Braço de Dios, Rey de Dios, Príncipe de la Paz, Esposo, Hijo de Dios, Amado y Jesús⁴². En todos estos casos el nombre nos descubre un aspecto de la humanidad y podemos, por tanto, tomarlo como «símbolo» de dicho aspecto o parcela de lo humano. Ahora bien, la aplicación metafórica de este símbolo al plano espiritual es lo que da el impulso hacia el mito. El símbolo aplicado a una realidad distinta de la habitual origina la metáfora; cuando se hace arquetípica de un aspecto de la naturaleza humana, viene a dar en el mito. Así, las metáforas de Pastor, Camino, Monte, Príncipe de la Paz, etc., cuando significan la perfección de lo humano en cada uno de esos aspectos desembocan en el mito de Cristo; cada uno de dichos símbolos se eleva a mito en la figura suprema de Cristo.

Y esto que estamos diciendo me parece un criterio válido para la comprensión e interpretación de la obra luisiana que traemos entre manos. Sería una tarea inacabable llevar a la práctica lo que decimos en cada uno de los «nombres de Cristo», pero al menos creo que podemos intentarlo, a modo de ejemplo, en un solo caso: el nombre «Pastor», que hemos elegido un poco al azar.

He aquí el discurso del maestro salmantino. En primer lugar, una cita brevísima de los lugares de las Sagradas Escrituras en que se atribuye a Cristo el nombre de Pastor. Una vez dado este rápido paso,

vastière par la présence du Christ, le grand indicateur par excellence... «On voit, par conséquent, de quel coup d'aile fray Luis a su, dès le début de sa conception philologique, élargir et hausser le débat jusqu'au plan métaphysique et religieux». D'un remplissage purement linguistique et scripturaire, il s'est élancé bientôt le vaste ciel de l'ontologie et de la mystique. Tout lui est bon pour monter vers Dieu: il part de la philologie pour aboutir à l'ascèse et à la contemplation... Elle revêt rapidement une signification philosophique très élevée, qui dépasse le domaine grammatical et littéraire» (P. L. L., 168-169).

⁴² En la primera edición (Salamanca, 1583) no figura el nombre de «Pastor», que fue añadido a la segunda (Salamanca, 1585); en la cuarta (Salamanca, 1595), el editor añade el nombre de «Cordero» que fray Luis había dejado escrito a su muerte.

fray Luis se extiende en el análisis del nombre desde el punto de vista simbólico; así considera el oficio de pastor en sí, tanto como las condiciones personales y ambientales que lo hacen posible. Nos ha dejado páginas admirables en estas consideraciones: «La vida pastoril —nos dice— es vida sossegada y apartada de los ruidos de las ciudades y de los vicios y deleytes dellas. Es inocente así por esto como por parte del trato y grangería en que se emplea. Tiene sus deleytes, tanto mayores cuanto nascen de cosas sencillas y más puras y más naturales: de la vista del cielo libre, de la pureza del ayre, de la figura del campo, del verdor de las yervas, y de la belleza de las flores y de las rosas. Las aves con su canto y las aguas con su frescura la deleytan y sirven»⁴¹. El campo, pues, en cuanto vivienda natural y saludable de los pastores, es alabado y bellamente descrito. ¿Y no tenemos todos los hombres algo de pastores? ¿De qué nace esa afición al campo en todos los habitantes de las grandes urbes sin excepción?

Señala también fray Luis cómo la *condición del pastor* está muy dispuesta al «bien querer», tanto por sus «ánimos sencillos y no contaminados con vicios», como por «el sosiego y libertad de negocios que les ofrece la vida sola del campo» y quizá más que ninguna otra cosa «la vista desembaraçada de que contino gozan, del cielo y de la tierra y de los demás elementos; que es ella en sí una imagen clara, o, por mejor dezir, una como escuela del amor puro y verdadero». Y todo esto le hace exclamar que «pueda ser que en las ciudades se sepa mejor hablar, pero la fineza del sentir es del campo y de la soledad».

Por último, fray Luis se refiere al oficio de pastor, «oficio de gobernar y regir», aunque «muy diferente de otros gobiernos», ya que su gobierno consiste en alimentar y apacentar a los que gobierna y mantener una relación directa y adecuada a cada uno de ellos. Así concluye, resumiendo: «De manera que la vida del pastor es inocente y sossegada y deleytosa, y la condición de su estado es inclinada al amor, y su exercicio es gobernar dando pasto y acomodando su gobierno a las condiciones particulares de cada uno, y siendo él sólo para los que gobierna todo lo que les es necesario, y endereçando siempre su obra a esto, que es hacer rebaño y grey»⁴².

El paso inmediato es considerar todo lo anterior como *metáfora de la vida espiritual*. La vida pastoril es toda ella símbolo metafórico de un modo de vida en que predominan la sencillez, la inocencia, el sentir delicado, el ánimo apacible, el amor al prójimo y los sentimientos de amparo y protección respecto de nuestros subordinados o inferiores. Es claro que fray Luis no lo hace así de un modo directo, sino indirectamente a través de la figura de Cristo, en quien pone todas las virtudes que antes consideró propias del estado pastoril, pero es evidente

⁴¹ N. C., I, pág. 128.

⁴² *Ibid.*, pág. 132.

que, siendo Cristo la personificación de lo espiritual, el sentido de las afirmaciones anteriores no es otro que trasponer metafóricamente al plano espiritual lo que antes se había simbolizado en la vida pastoril. El paso del «símbolo» a la «metáfora» es así patente, y el paso siguiente de la «metáfora» al «mito» se realiza entonces de un modo perceptible; en cuanto Cristo es el modelo arquetípico de las virtudes pastoriles; Cristo es, sin duda, el Pastor eminente en quien se realiza la perfección suprema de dicho estado. El «Cristo-Pastor» es la razón máxima de dicho oficio, en el cual se encuentran a la vez su origen y su fin; así se explica la paradoja aparente de que Cristo sea al mismo tiempo «pastor» y «paso»⁴¹.

Pero este Cristo-Pastor es, en último término, el mito de Cristo, esto es, el hombre espiritualmente perfecto, visto desde el ángulo pastoril. Ello se hace evidente en las páginas finales que fray Luis dedica a este nombre: allí se hace claro cómo bajo el Cristo-Pastor aparece la visión del hombre interior perfecto, ya que cuando el hombre se hace perfecto, Cristo y Hombre se identifican. Sólo así se comprende que «Dios con justa causa pone a Cristo, que es su "Pastor", en medio de las entrañas del hombre, para que, poderoso sobre ellas, guíe sus opiniones, sus juicios, sus apetitos y deseos al bien, con que se alimente y cobre siempre mayores fuerzas». «Porque es cierto que el verdadero pasto del hombre está dentro del mismo hombre y en los bienes de que es señor cada uno»⁴².

El lector observará que tropezamos aquí de nuevo con ese humanismo intimista de que habíamos hablado al comienzo. Por otro lado, Cristo, como símbolo arquetípico de la unidad de todas las cosas, también aparece al final de estas páginas; así, dice fray Luis: «Y bástenos decir agora que no está la vestidura tan allegada al cuerpo del que la viste, ni ciñe tan estrechamente por la cintura la cinta, ni se ayuntan tan conformemente la cabeza y los miembros, ni los padres son tan deudos del hijo, ni el esposo con su esposa tan uno, cuanto Cristo, nuestro divino "Pastor", consigo y entre sí hace una su grey...» «por esso le conviene también lo postrero, que pertenesce al "Pastor", que es hazer unidad y rebaño». En definitiva, pues, Cristo, mito de la unidad de todo y el humanismo místico, aparece como meta final de las consideraciones del nombre de «Pastor».

⁴¹ «... que es así PASTOR que es pasto también, y que su apascentar es darse a sí a sus ovejas» (N. C., I, pág. 156).

⁴² N. C., I, pág. 150. En este punto fray Luis hace suya la distinción entre «las cosas que están en nuestra mano» y «las que se hallan fuera de nuestro poder», apoyándose en un texto de Epicteto. El estoicismo que se yace bajo el pensamiento luisiano se hace así patente; pero no nos sería difícil hallar concordancias de este punto de vista con el de Erasmo, que distingue apasionadamente entre el «hombre exterior» y el «interior» en las primeras páginas de su *Enchiridion*, el erasmismo intimista de fray Luis aflora, pues, nuevamente aquí como en tantos otros lugares.

El nombre de «Pastor» alcanza, por tanto, la categoría de mito al integrarse en la figura de Cristo, como lo prueba la idea de excelencia que le acompaña. «Porque —nos dice fray Luis— no solamente es "Pastor", sino "Pastor" como no lo fue otro ninguno; que así lo certificó él cuando dixo: "Yo soy el buen Pastor". Que el bueno es allí señal de excelencia, como si dixiese, el "Pastor" aventajado entre todos. Pues sea la primera ventaja, que los otros lo son o por caso o por suerte, mas Cristo nació para ser "Pastor", y escogió, antes que naciesse, nacer para ello; que, como de sí mismo dice, abaxó del cielo y se hizo "pastor" hombre, para buscar al hombre, oveja perdida»⁴³.

Pero no se trata sólo de la excelencia del Cristo-Pastor, sino de su carácter intemporal, ya que «este nombre de "Pastor" en él carece de término», nos dice el maestro salmantino. Así, Cristo apacentó todas las criaturas y gobernó todas las cosas desde el primer instante; una vez hecho carne, lo mismo siguió haciendo con todos los hombres, y después de subido al cielo aún siguió alimentándolos con su divina Gracia: «luego y agora y después, y en todos los tiempos y horas, secreta y maravillosamente», lo seguirá haciendo. Y así concluye fray Luis: «En el suelo los apacienta, y en el cielo también será su "Pastor", cuando allá los llevare, y en cuanto se revolvieren los siglos, y en cuanto vivieren sus ovejas, que bivirán eternamente con él, él bivirá con ellas, comunicándoles su misma vida, hecho su "Pastor" y su pasto»⁴⁴.

Conclusión

El carácter intemporal del mito aparece, pues, muy claramente, como habíamos previsto anticipadamente, y lo curioso es aquí cómo fray Luis ha sabido tomar un elemento tradicional —la utopía del «buen pastor», tan utilizada por los erasmistas— para transformarlo en mito. Recordemos que la imagen había sido utilizada en sus poesías:

*«Alma región luctuosa,
prado de bienandanza, que ni al hielo
ni con rayo ardiente
fallece, fértil suelo,
produtor eterno de consuelo:
de púrpura y de nieve
florida, la cabeza coronado,
a dulces pastos mueve,
sin honda ni callado,
el buen Pastor en ti su hato amado.»*

⁴³ N. C., I, pág. 136.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 138.

Ahora recoge dicha imagen para transfigurarla y darle un sentido muy superior. De la consideración del «hombre», nos lleva a través del «símbolo» hasta el «mito de Cristo», que es el que ahí se expresa. Y esto ocurre no solo con el nombre «pastor», sino con todos los considerados por fray Luis, y aún en aquellos en que el «nombre» mismo no se convierte en «mito», no hay duda que constituye una vía de acceso al mismo. Hemos analizado un solo nombre, pero la misma, o parecida, trayectoria seguirlamos si analizásemos el resto de los nombres: «príncipe de paz», «monte», «camino», etc. El itinerario de los nombres se nos presenta, pues, como una serie de rayos de convergencia hacia el «mito de Cristo» que ocupa el eje de la filosofía luisiana, como ya sabemos.

Este humanismo místico, en que el hombre aspira a la unidad integral de todas sus partes y de sí mismo con los demás hombres y las demás partes del mundo, es la quintaesencia del pensamiento luisiano, donde todas las aspiraciones humanas se canalizan en el sentido de una perfección interior espiritualizada.

2. MIGUEL SERVET

Aparentemente muy lejos se halla la figura de MIGUEL SERVET (1511-1553), que había nacido en Villanueva de Sigüenza (Huesca). Había estudiado lenguas (latín, griego, hebreo), además de filosofía y teología, probablemente en la Universidad de Zaragoza; más tarde derecho y medicina en Toulouse (1528-1530). Su vida está marcada por la inquietud, que le llevará a una aventura constante. El deseo de viajar y conocer mundo le llevó a enrolarse en el séquito de Carlos V, como secretario de su confesor, fray Juan de Quintana; con él viajó por Italia y Alemania, presenciando en Bolonia (1530) la coronación del emperador por Clemente VII. Al morir Quintana se instala en Basilea, donde publica sus dos primeras obras antitrinitarias: *De trinitatis erroribus* (1531) y *Dialogorum de Trinitate, De Iustitia Regni Christi* (1532), que ocasionaron enorme revuelo. A partir de entonces usará el nombre de Miguel Villanovano, para evitar su identificación. (Por cierto que el nombre original no es tampoco Servet, sino Miguel Serveto o Servetus, como él se firma. El hecho de haber vivido en Francia, donde evidentemente no se pronunciaria la última vocal, llevó sin duda a la transformación.)

Así empieza una vida de persecuciones, que oculta la inquietud espiritual y el deseo de saber que le devoraban. «Ora le encontramos en París —dice Bullón—, dedicado al estudio, ora en Lyon, ganándose la vida como corrector de imprenta en la importante casa editorial de los hermanos Trechsel; ya de nuevo en la capital de Francia, perfeccionándose en la medicina y explicando Matemáticas y Geografía en

el Colegio de los Lombardos; bien en Charlieu, Aviñón y Lyon, ejerciendo la profesión médica; o por último, en Vienne, del Delfinado, trabajando también como médico, aunque sin olvidar sus estudios geográficos, discutiendo por escrito con Calvino sobre cuestiones teológicas y escribiendo durante largas vigiliat la vasta obra en que puso sus mayores entusiasmos e ilusiones, la famosísima *Christianismi Restitutio*, en la que impugnaba a la vez la doctrina de católicos y protestantes»⁴¹.

En Vienne era médico del obispo Pedro Palmier, quien, a pesar de todo, no pudo protegerle mucho. Desde su época de París, Servet conocía a Calvino; al principio eran amigos, pero en seguida surgieron las discrepancias religiosas. Cuando en 1553, Servet publica el *Christianismi Restitutio*, añade al final del volumen las treinta cartas de su polémica con él: *Epistolae triginta ad Ioanem Calvinum Genevensium concinatore*, lo que indignó al reformador ginebrino, que le denunció a la Inquisición. Se le encarceló en Vienne y su libro fue quemado, pero alguien debió de permitirle huir de la cárcel. Salió hacia Nápoles, para lo cual pasó antes por Ginebra sin que estén muy claros los motivos; allí fue reconocido en una iglesia, y Calvino le denunció a las autoridades. Se le hizo un ignominioso proceso, de resultados del cual fue quemado vivo en la colina de Champel, a las afueras de Ginebra, y con leña verde para mayor prolongación del suplicio (27 de octubre de 1553). Calvino se hizo aprobar su conducta por las demás iglesias reformadas, y hasta el pacífico Melancthon lo calificó de *pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum*.

El talento de Miguel Servet no era común, y prácticamente no hubo rama de la ciencia que tocara, en que no destacara por algo; principalmente estas ramas fueron la geografía y la medicina. Como geógrafo, se destaca por sus ediciones latinas de la *Geografía* de Tolomeo: la primera en Lyon (1535), en casa de los hermanos Trechsel; la segunda en Vienne (1541). La labor de Servet fue comparar los diversos manuscritos y depurar el sentido de los pasajes difíciles con ayuda de la erudición histórica y geográfica, introduciendo así mejoras que habían escapado a la sagacidad y laboriosidad de los traductores y comentaristas anteriores. Tuvo Servet una iniciativa original y muy moderna para su época: escribir los nombres de las ciudades en su respectivo idioma, «hablando —dice— a los franceses en francés, a los alemanes en alemán, a los italianos en italiano y en español a los españoles». El método de Servet es la comparación y la observación, llegando a establecer con clarividencia la importancia política de la geografía, cuando dice: «Conviene que los príncipes que gobiernan el mundo conozcan la Tierra, y deben igualmente conocerla

⁴¹ Elroy Bullón, *Miguel Servet y la geografía del Renacimiento*. Madrid, 1945, páginas 76-79.

los que sirven a los príncipes, sobre todo si son utilizados en funciones diplomáticas. A lo cual se agrega la amenidad de estos conocimientos, que perfeccionan el espíritu e impresionan gratamente el alma.» En definitiva, la importancia de Miguel Servet como geógrafo ha sido destacada por Eloy Bullón, y a su obra nos vemos obligados a remitir al lector.

Probablemente no hay ningún aspecto de la obra de Servet que haya hecho derramar más tinta que su famoso descubrimiento de la circulación pulmonar de la sangre, al que, por cierto, el propio autor —obsesionado como estaba por cuestiones teológicas— apenas prestó atención. En el libro V del *Christianismi Restitutio* aparece perfectamente descrita y con todo detalle: nos dice que la sangre circula saliendo del ventrículo derecho, pasa por los pulmones y entra en el ventrículo izquierdo; puntualiza además que, al pasar por los pulmones, la sangre es sometida a una preparación mediante su mezcla con el aire inspirado. Es sabido que en tiempo de Servet se desconocía la existencia del oxígeno, y por lo tanto no podía hablar de oxigenación como hoy hacemos; sin embargo, Servet intuyó el oxígeno, al que llama «espíritu vital». Señala también que en dicha operación la sangre se purifica de sus impurezas⁴¹. El hecho de que Servet no le prestase atención fue causa de que descubrimiento tan trascendental fuera ignorado por los anatomistas durante siglo y medio: hasta 1694, en que Watton reveló que la primacía del descubrimiento se debía a Servet⁴². Y no es que éste fuese ignorante de su transcendencia, pues reconoce que tales hechos fueron desconocidos de Galeno, y que se debe a él su descubrimiento. Algunos autores afirman que Servet llegó incluso a intuir la circulación general, cuando dice: «*Ille itaque spiritus vitalis a sinistro cordis ventriculo, in arterias totius corporis deinde transfunditur.*»

La obra fundamental de Servet —así lo consideraba el autor— son sus aportaciones teológicas, campo en el que nosotros le situamos entre los reelaboradores del «mito de Cristo», con connotaciones claramente neoplatónicas que le acercan en alguna medida al autor ante-

⁴¹ Así dice Servet: «El espíritu vital tiene su origen en el ventrículo izquierdo del corazón, gracias sobre todo a los pulmones que lo producen... Este espíritu vital proviene de una mezcla operada en los pulmones del aire inspirado con la sangre sutil elaborada, que el ventrículo derecho del corazón comunica al izquierdo. Sin embargo, esta comunicación no se hace a través de la pared media del corazón, como se cree corrientemente, sino que, por medio de un magno artificio, la sangre sutil es impulsada hacia delante, desde el ventrículo derecho, por un largo circuito a través de los pulmones. Es elaborada por los pulmones, se convierte en roja clara y es conducida desde la vena arteriosa (arteria pulmonar) a la arteria venosa (venas pulmonares). Después, en la arteria venosa se mezcla con aire inspirado y a través de la espiración se purifica de los vapores fuliginosos. Así, finalmente, la mezcla total, convenientemente preparada por la producción del espíritu vital, es arrojada, desde el ventrículo izquierdo del corazón, por la diástole.»

⁴² W. Watton, *Reflections upon ancient and modern learning*, Londres, 1694.

riormente examinado. Su libro básico, más que los dos anteriores sobre la Trinidad, a que ya hemos hecho referencia, es el *Christianismi Restitutio*, cuyo título completo traducido sería éste: *La restauración del Cristianismo, o sea revocación de la Iglesia Apostólica a su estado primitivo, mediante el conocimiento de Dios, de la fe de Cristo, de nuestra justificación, de la regeneración del bautismo y de la manducación de la Cena del Señor. Restauración, finalmente, del Reino celeste, después de romper la cautividad de la impia Babilonia, y destrucción total del Anticristo con todos sus secuaces*¹⁰.

En realidad, el libro es un conjunto de seis tratados independientes¹¹, que no mantienen más unidad que la pretensión del autor de restituir la religión cristiana a su estado primitivo, tal como éste era concebido por Servet. Ya en esa pretensión se echa de ver la inspiración erasmiana del libro, si bien el autor se halla muy lejos del espíritu del erudito holandés. Habla en Servet una conciencia mesiánica, según la cual se considera como un profeta elegido por Dios para la propagación de la nueva interpretación de las Escrituras, de acuerdo con la creencia, muy generalizada en su tiempo, del próximo fin del mundo, el regreso inmediato de Cristo y el reinado de los Mil años. Miguel Servet consideraba que el fin del mundo había de llegar el año 1585, para cuyo cálculo partía del 325, en que tuvo lugar el Concilio de Nicea, añadiéndole la cifra de 1260, indicada en el Apocalipsis. En éste se dice: «Y la mujer huyó al desierto, donde tiene lugar aparejado por Dios, para que allí la mantenga mil doscientos sesenta días». Para Servet la mujer era la Iglesia y los días se convertían en años, de acuerdo con el simbolismo tan frecuente en los libros sagrados.

La doctrina de Miguel Servet tiene dos grandes influencias: el neoplatonismo, por un lado, y el anabaptismo, por otro. Es evidente que de la primera de estas influencias derivará su visión primaria de Dios como Sumo Uno, a partir del cual se producen una serie de emanaciones que van descendiendo por grados hasta la escala más baja, pro-

¹⁰ He aquí el título original: *Christianismi Restitutio. Totius Ecclesiae Apostolicae ad sua limina vocatio. In integrum restituta cognitio Dei, Fidei Christi, justificationis nostrae, Regenerationis Baptismi, et Coenae, Domini manducationis. Restitutio demique nostris populo celesti Babilonis impia Captivitate soluta, et Antichristi cum suis pontificis destructo. Karl. Ephraim. póλαμος ἐν τῷ οὐρανῷ MCCLIII (734 folios en 8.^o). Es uno de los libros más raros del mundo, pues únicamente hay dos ejemplares completos: uno en la Biblioteca Imperial de Viena y otro en la Nacional de París; de ellos sólo el primero está en perfecto estado, pues el segundo tiene numerosas manchas de humedad. Hay una traducción española, todavía inédita, de Ángel Alcalá; cf. su folleto, *El sistema de Servet*, Fundación Juan March, Madrid, 1978.*

¹¹ Los seis tratados independientes son: 1.^o *De Trinitate divina, quod in eo non sit indivisibilium trium illud, sed vera substantiae Dei manifestatio in verbo et communicatio in spiritu, libri septem*; 2.^o *De fide et iustitia Regni Christi, legis iustitiam superantis, et de charitate, libri tres*; 3.^o *De regeneratione ac manducatione superna, et de regno Antichristi, libere quatuor*; 4.^o *Epistolae triginta ad Ioannem Calvinum, Gebrenensium concinatiores*; 5.^o *Sigma sexaginta regni Antichristi, et revelatio eius iam nunc praesens*; 6.^o *De mysterio Trinitatis, et veterum disciplina, ad Philippum Melancthonem, et eius collegas, apologia*.

duciendo una graduación por niveles según la distancia a la fuente original. También las ideas neoplatónicas relativas a la emanación de partículas igneas (luminosas) derivadas de Uno, le llevará a dar singular importancia a la significación de la luz en los textos sagrados; para Servet la luz es el origen de todas las cosas. «No sólo —dice— proceden de la luz las formas y existencia de las cosas, sino también las almas y los espíritus, pues la luz es la vida de los hombres y de los espíritus... Nada tan bello como la luz... Sólo la luz, la celeste y la terrestre, la espiritual y la corpórea, informa y transforma y de ella proceden toda la forma y adorno del mundo. El Creador colocó formas de luz en las cosas para que nunca más estuvieran en el caos oscuro e informe... La luz es la forma visible de todas las cosas. Es la luz lo que transforma el yeso en piedras brillantes y el agua en perlas preciosas. Y en la regeneración es la luz lo que informa y transforma nuestros espíritus, como es también la luz lo que transformará sustancialmente nuestros cuerpos el día de la resurrección final». Es evidente que aquí interpreta Servet textos bíblicos siguiendo doctrinas que vienen de Plotino, Proclo, Filón y Hermes Trismegisto.

La otra influencia —la del anabaptismo— es menos profunda, pero no deja de tener una amplia repercusión en la obra servetiana. La idea de la generación bautismal del hombre redimido es típicamente anabaptista, y es esta idea precisamente la que implica la negación del bautismo a los niños, pues su inocencia les impide tener un conocimiento claro y reflexivo de lo que significa; para Servet eso no ocurre por lo menos hasta los veinte años, si bien lo preferible es postergar el bautismo hasta los treinta, siguiendo el ejemplo de Cristo. Es también típicamente servetiana su concepción de la Iglesia como una fraternidad de espíritu, lo que le llevó a chocar prácticamente con todos los reformadores de su tiempo; para él «la Jerusalén celestial, el Paraíso celestial, el Reino de Cristo, está dentro de nosotros con una gloria muy superior a la del Edén». Naturalmente, esto le separa bastante de los unabaptistas, y por eso decimos que su anabaptismo es menos profundo que su neoplatonismo.

Es precisamente este elemento neoplatónico el que le llevará a un panteísmo cuyas características esenciales son el emanantismo y el unitarismo. Por el primero —el emanantismo—, considera que Dios es la fuente de las esencias y el Padre de los espíritus y de la luz; la luz irradiada por Dios es la esencia de todas las cosas: «*Sicut essentiae fons dicitur Deus, ita etiam fons lucis, pater spiritum et pater luminum dicitur.*» Dios es la esencia de todas las cosas, y todas las cosas están en Dios: «*Imo dico, quod omnium serum essentia est ipse Deus, et omnia sunt in ipso*» (*Trinitatis erroribus*, I, 5, fol. 165-166). Por el segundo, es decir, por el unitarismo, Servet niega el dogma trinitario, para afirmar que existe una sola esencia divina, que se comunica del Padre al Hijo, y de éste, al Espíritu Santo.

El panteísmo servetiano es, pues, evidente; y hay párrafos en que no admite la menor duda: «*Deus est id totum quod vides et id totum quod non vides.*» La opinión de Roland Bainton, el famoso estudioso del antitrinitario aragonés, y las palabras que al respecto escribe son definitivas; dice este sabio estudioso: «Dios, en cuanto 'esencializador', está en todo existente, ya que posee sin mutación en Sí mismo la forma propia de cada entidad particular»²². Y cita estos párrafos inequívocos del propio Servet: «Por contener en Sí las esencias de todas las cosas, se nos muestra como fuego, piedra, electricidad, una varilla, una flor, toda otra cosa... ¿Es una verdadera piedra? Por supuesto. Dios es madera en la madera, piedra en la piedra, por tener en Sí el ser de la piedra, la forma de la piedra, la substancia de la piedra. Considero, por tanto, que es una verdadera piedra porque tiene la esencia de la forma, aunque no la materia de la piedra.»

Recientemente un eminente servetista ha negado el panteísmo de Servet en base a lo que él llama «el principio de adición», y que enuncia así: «La adición o aposición de deidad a los hombres no cambia su especie, sino que les añade dignidad.» Según este principio, que aparece repetidamente en Servet, «la forma del hombre será siempre forma del hombre, tanto cuando sólo consta de la inicial imagen creativa, como cuando luego es sustancialmente trasdivinizada en el misterio cristiano de "agua, espíritu y fuego"». Es un genial intento de hacer compatible la multiplicidad del ser con la exigencia de suprema unidad absoluta del ser en Dios. «La solución de Servet —dice A. Alcalá—, brillante intento de conjugar datos bíblicos y neoplatónicos, es digna de figurar en las historias de la filosofía en lugar destacado»²³.

Ahora bien, lo original de esta concepción teológica es culminación en la visión de un Cristo cósmico que, prácticamente, se identifica con toda la realidad. Todas las cosas proceden de Cristo: «*omnia ortum habent ex Christi in Deu personali existentia, nam Christis est Elohim*» (*De Trinitatis erroribus*, l. 5, fol. 157). Y no sólo eso, sino que prácticamente Cristo es el alma del Mundo: «*est anima mundi, imo plus quam anima, nam per eum vivimus, non modo temporali, sed eterna vita*» (*Ibid.*, l. 5, fol. 125). En una palabra, que si todo vive idealmente en Dios, pues en Él se dan las formas esenciales de todas las cosas, la verdad es que ese todo no se concreta realmente más que en Cristo, hasta el punto de que la emanación con plenitud de sustancia sólo se da en Cristo. Así, dice que el cuerpo de Cristo es la deidad corpórea y la plenitud en que están contenidos y recapitulados todos los seres: «*corpus ipsum Christi est corpus divinitatis, ut plane dicatur esse in eo delitas corporaliter. Ipsissimum corpus Christi est divinum et de sub-*

²² Bainton, *Servet, el hereje perseguido*. Madrid, 1973, pág. 140.

²³ A. Alcalá, *El sistema de Servet*. Madrid, 1978, págs. 40-41.

tantia deitatis. Y también: Corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia complentur, concurrunt, recapitantur et reconciliantur, scilicet, Deus et homo, caelum et terra, circumcisio et praepulium (Dialogorum de Trinitate, l. 1, fol. 7)».

La inspiración paulina, como en todas las elaboraciones del «mito de Cristo», es fácilmente reconocible en los párrafos anteriores, que no vienen sino a ser una interpretación de la apocatástasis. Naturalmente, se trata de una interpretación un tanto heterodoxa desde el punto de vista católico, pero que no deja de tener connotaciones muy modernas; recordemos algunas de las tesis teilhardianas. En cualquier caso, es evidente que en esa interpretación está lo más original de la teología servetiana, que trata de compaginar panteísmo y cristianismo. Quizá la denominación de «Cristología panteísta» para su sistema no fuera totalmente descabellada, y daría una idea bastante gráfica de lo que pretendía.

Por lo demás, parece que todos los estudiosos de Servet se hallan de acuerdo en este punto, desde el viejo Enrique Tollin hasta el actual Roland Bainton. El primero²⁴ repite la idea de que para Servet «todo vive idealmente en Dios, pero se concentra realmente en Cristo», llamando «cristocéntrica» a dicha concepción. Menéndez Pelayo, que también insiste en lo mismo, habla más bien de «pancristianismo»; dice del antitrinitario aragonés que «era a su modo, más que devoto, ebrio de Cristo, de un Cristo ideal y arquetipo, harto semejante al de la *Dogmática*, de Schleiermacher; y a este Cristo así concebido le puso como centro del mundo de las ideas... El panteísmo de Servet más bien debiera llamarse *pancristianismo*, porque, en su sistema, Cristo es la fuente de todo, la deidad sustancial del cuerpo, del alma y del espíritu, y de su sustancia espiritual emanó por espiración la sustancia de los ángeles y de las almas»²⁵. Roland Bainton habla, con un término que nos parece bastante apropiado, de «misticismo cristológico»²⁶.

Misticismo o panteísmo, el hecho es que Cristo lo llena todo, siendo su realidad inseparable de la de Dios. Así lo dice en este párrafo del *Christianismi Restitutio*, copiado de la traducción de Bainton: «Cristo todo lo llena. Por Él hizo Dios el mundo y por Él está lleno el mundo. Desciende a las más bajas profundidades y sube a las más sublimes alturas, y llena todas las cosas. Él camina en alas del viento, cabalga sobre los aires y mora donde habitan los ángeles. Está sentado en el centro de la tierra y mide los cielos con su palmo y las aguas con el hoyuelo de sus manos... Habita sobre todos los cielos y dentro de nosotros... Cristo es un cuerpo espiritual en el nuevo cielo

²⁴ Tollin, *Das Lehrsystem Michael Servet's genetisch dargestellt*, 3 vols., Gütersloh, 1876-1878, cf. también *Charakterbild Michael Servet's*, Berlin, 1876.

²⁵ M. Menéndez Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*, pág. 95.

²⁶ Bainton, *op. cit.*, pag. 144.

que está dentro de nosotros. Sólo en Cristo está Dios, y sólo en El está el origen de la Deidad. En ninguna parte inspira Dios sino por el espíritu de Cristo. En ninguna parte habla sino por la voz de Cristo. A nadie le ilumina sino por la luz de Cristo. El cuerpo de Cristo es comunicable a muchos en la cena eucarística por un lazo misterioso que nos unifica a todos de modo que somos miembros de su cuerpo por su carne y por sus huesos. El cuerpo de Cristo y el cuerpo de la Iglesia son una misma carne, como lo es la carne del hombre y de su esposa...»

Si alguien buscaba la metáfora del cuerpo místico para acabar de confirmar el remoto origen erasmiano de esta nueva elaboración mística de Cristo, en los párrafos anteriores tiene una prueba inequívoca. Ahora bien, si en esta original cristología nada se escapa al dominio de Cristo, hay indudablemente gradaciones entre los seres. De la sustancia del espíritu de Cristo emanó por espiración la sustancia de los ángeles y de las almas: *de substantia ipsa Spiritu Christi, quodam spirationis deflux emanavit angelorum substantia et animarum*. Pero mientras las almas de los brutos se derivan de la potencia de la luz creada, y por eso son mortales (*animae brutorum eliciuntur de potentia lucis creata ideo mortale*), el alma humana es inmortal, como emanada de la sustancia del espíritu de Cristo²¹. Se deriva de aquí que todos los cristianos son sustancialmente una misma cosa con Cristo: *substantialiter sunt veri Christiani unum cum Christo*. Y si no olvidamos que todo, incluido Cristo, se identificó con Dios, aparece el Universo todo sumergido en la Divinidad. Dios —dice— es la mente omniforme, el prólogo infinito la sustancia, que lo *esencia* todo, que da el ser a todo, y que sostiene las esencias de infinitos millares de naturalezas metafísicamente indivisas. *Deus ipse essentia sua est mens omniformis... Deus est substantiae pelagus infinitus, omnia essentians, omnia esse faciens*. Guillermo Fraile termina su exposición de las ideas servetianas con una frase que hacemos plenamente nuestra: «Bastaría revestir estas ideas de una terminología científica un poco más actual para que pudieran pasar por muy modernas»²².

BIBLIOGRAFÍA

Sobre fray Luis de León.

- Bataillon, Marcel: «Últimos reflejos de Erasmo», en *Erasmo y España*. Méjico, 1966.
 Custodio de la Vega, Ángel: «Fray Luis de León», en *Historia General de las literaturas Hispánicas*, vol. II, Madrid, 1953, págs. 543-685.
 García Gurela, Rafael: *Fray Luis de León, teólogo y escriptorario*. Granada, 1928.
 Gutiérrez, Marcelino: *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*. Madrid, 1885.

²¹ Es cierto que Servet negó la inmortalidad del alma en su correspondencia con Calvino, pero fue la inmortalidad individual después de la resurrección de los muertos, nunca antes; además, aun entonces Servet considera que viviremos en la idea divina.

²² C) Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, vol. I, pág. 263.

- Guy Alain: *La pensée de Fray Luis de León*, Limoges, 1943.
- Norcia, Carlos O.: «Fray Luis de León and the concern with language», en *Studies in Spanish Renaissance Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.
- Onís, Federico de, «Introducciones» a su edición de *De las nombres de Cristo*, Clásicos Castellanos, 3 vols., Madrid, 1914-1922.
- Solana, Marcial: «Fray Luis de León», en *Historia de la Filosofía Española*, I, págs. 548-572.
- Vouler, Carlos: *Fray Luis de León*. Colección Austral, Madrid, 1960.

Sobre Miguel Servet:

- Alcalá, Ángel, *El sistema de Servet*, Fundación March, Madrid, 1978.
- Bainton, Roland H.: *Servet: el hereje perseguido*, Madrid, 1973.
- Burón Fernández, J.: *Miguel Servet: su vida y su obra*, Madrid, 1970.
- Bullón, Eloy: *Miguel Servet y la geografía del Renacimiento*, Madrid, 1945.
- Menéndez Pelayo, M.: *Historia de las heterodoxias españolas*, C. S. I. C., Madrid, 1965, volumen III, págs. 312-375.
- Tollin, H.: *Das Ichsystem Michael Servet's genetisch dargestellt*, 3 vols., Gütersloch, 1876-1878.
- Tollin, H.: *Charakterbild Michael Servet's*, Berlin, 1876.
- Solana, Marcial: «Miguel Servet», en *Historia de la Filosofía Española*, I, págs. 629-681.

XVI

EL MITO DE CRISTO (Continuación)

B. LOS ASCÉTICOS

I. FRAY LUIS DE GRANADA

Entre los escritores de ascética, FRAY LUIS DE GRANADA (Granada, 1504-Lisboa, 1588), no sólo ocupa quizá el lugar más destacado en relación con nuestro interés, sino que muchas veces entra de lleno en otros campos, y de un modo especial en el de la mística y hasta en el de la teología. Es esta razón la que ha motivado que hablemos de él antes que de Juan de Ávila, de quien propiamente fue discípulo. Era, desde luego, bajo su sencillez de expresión y su actitud humilde, un hombre de intereses muy amplios y de cierta complejidad, que una extraordinaria capacidad de síntesis y de asimilación nos han presentado con apariencia simple.

Había nacido en Granada de una familia muy humilde; su padre murió cuando él tenía cinco años, y su madre tuvo que ganarse la vida como lavandera. A los veinte años se le admitió como dominico en el convento de Santa Cruz, donde profesó y cursó estudios; también fue alumno del Colegio de San Gregorio de Valladolid, de donde regresó ya con fama de orador y teólogo. En los primeros años fue prior en *Scala Coeli*, en la sierra de Córdoba, y más tarde, en Palma del Río. El año 1556 es nombrado padre provincial en Portugal, de donde ya no se moverá hasta el fin de sus días; primero se le adscribió a Évora y después a Lisboa, en cuyo convento de Santo Domingo morirá a los ochenta y cuatro años.

Andaluz, imaginativo, muy atento al detalle y a la observación de la Naturaleza, fray Luis de Granada es un incansable trabajador intelectual. Su vida transcurre preparando sermones o escribiendo libros; todo lo demás le era ajeno, hasta el punto de que rehusó el obispado de Viseo y el arzobispado de Braga. He aquí cómo describe su vida Azorín: «Le traen y le llevan una reina, un rey, príncipes, grandes señores. Una reina [doña Catalina] le hace su confesor y le pide consejos en materias importantes. Fray Luis de Granada, bueno y sencillo, deja hacer y se niega a admitir las mercedes que se le ofrecen. ¿Qué pensaba, en realidad, fray Luis de toda esta grandeza? Su temperamento era fino, delicado; lo que él más amaba era el trabajo intelectual. Trabajaba de la mañana a la noche; trabajaba —haciendo que le leyeran lo escrito— durante las comidas. Para nosotros, fray Luis, preocupado, profundamente preocupado con su labor, estas visitas a palacio, estos recados, estas consultas eran como cosas al margen de su vida; diríamos que tales incumbencias semejaban a los momentos fugaces en que el viajero que va en tren pasea por las estaciones en que el tren se detiene. Lo principal era su trabajo diario; lo accesorio, todo lo demás. Vivía pobremente; no había en su cuarto sino una mesa, una silla y unos pocos libros —los necesarios para sus estudios—. ¿Qué le importaba todo lo demás?»¹. El fruto de este trabajo diario y paciente serán unos cuantos libros, entre los cuales hay alguno que ocupa lugar de honor en la literatura castellana: la *Guía de pecadores*, el *Memorial de la vida cristiana*, el *Libro de la Oración y Meditación*, el *Tratado del amor de Dios*, sus *Canciones de tempore*, la *Introducción al Símbolo de la fe*, el *Sermón de los caídos públicos*; también escribe en latín, traduce o edita libros: *Concio de Officio et Moribus Episcoporum*, *Rethoricae Ecclesiasticae Libri Sex*, *Canciones de praecipulis sanctorum festis*, *Collectanea Moralis Philosophiae*. Por cierto, que la primera traducción que siempre se ha venido atribuyendo a Granada, el *Contemptus Mundi*, de Kempis, parece que no fue traducida por él. La *Imitación de Cristo* —título de la traducción— se publicó en Sevilla en 1536; de ella dice Marcel Bataillon: «Últimamente, y a base de la propia bibliografía del padre Llaneza (que no pone en tela de juicio la atribución a fray Luis), he llegado a convencerme de que el traductor es Juan de Ávila, no fray Luis, y que la traducción se atribuye a éste por correr siempre de 1555 en adelante, con un apéndice de oraciones añadido por el dominico»². El hecho no deja de tener su importancia, pues la *Imitación* era una de las lecturas clásicas de los erasmistas españoles, y ello nos permitiría situar la espiritualidad de Granada.

Antes, sin embargo, conviene que nos detengamos en otros rasgos de su personalidad. Como dominico que era, se ha recalcado siempre

¹ Azorín, *Los dos Luises y otros ensayos*, Colección Austral, Madrid, 1961, pág. 22.

² Bataillon, *O. C.*, pág. 394.

su tomismo, y desde luego no debemos desvirtuar este aspecto, si bien tampoco exagerarlo. Es cierto que la base de su pensamiento es la filosofía de Santo Tomás, en consecuencia con su formación en San Gregorio de Valladolid, pero no es menos cierto que, con erudición muy extensa, su gran saber se halla siempre abierto a los autores clásicos, incluido Platón, de quien toma a veces directamente algunas doctrinas. No puede extrañarnos, pues, que un compañero de Orden nos diga que «la doctrina filosófica expuesta en ellas [sus obras] como base de su teología espiritual es muy varia y extensa»¹. El mismo Guillelmo Fraile reconoce que Granada «no es escolástico en la forma»; la utilización del castellano para exponer sus ideas, unido a su enorme sensibilidad para la Naturaleza introducen un enorme potencial de originalidad en ese tomismo de base, que produce una de las obras más bellas e interesantes de nuestro Renacimiento.

El agudo sentimiento de la Naturaleza en fray Luis ha llevado a hablar de un cierto franciscanismo. Toda la primera parte de la *Introducción al Símbolo de la fe* (1583) es una descripción omnicomprendiva de la Naturaleza, en que fray Luis se extiende desde la consideración de lo que él llama el «mundo mayor» —el Sol, los planetas y las estrellas— hasta los animales y, muy en especial, el hombre, pasando por las plantas y frutos de la tierra. En esta descripción utiliza los conocimientos de la filosofía natural antigua, basándose sobre todo en los «libros naturales» de Aristóteles, pero sin echar nunca a un lado sus opiniones personales y, sobre todo, su propia capacidad de observación, verdaderamente asombrosa en este enamorado de la Naturaleza. Se entusiasma cuando nos habla de las flores o de los frutos: «¿Quién podría declarar —dice— la hermosura de las violetas moradas, de los blancos lirios, de las resplandecientes rosas, y la gracia de los prados pintados con diversos colores?»... «¿Qué cosa tan alegre a la vista como un manzano o camueso, cargadas las ramas a todas partes de manzanas, pintadas con tan diversos colores y echando de sí un tan suave olor?»... «¿Qué es ver un parral, y ver entre las hojas verdes estar colgadas tantos y tan grandes y tan hermosos racimos de uvas de diversas castas y colores? ¿Qué son éstos sino unos como hermosos joyeles que penden desde el árbol?» Pero donde se detiene con especial morosidad y entusiasmo es en los animales, cuanto más pequeños mejor —las abejas, los gusanos, las hormigas, son objeto de su delectación—, de modo que pueda mostrar, según uno de los capítulos de su libro, «cómo resplandece más la sabiduría y providencia del Criador en las cosas pequeñas que en las grandes» (parte I, cap. XVIII). Aquí entronca esa actitud franciscana de la que hablábamos antes, y sobre la que un autor ha escrito lo siguiente: «La solicitud con que advierte todos los detalles de los seres más pequeñitos de la creación, para

¹ G. Fraile, *Historia de la Filosofía Española*. I, pág. 267.

sacar motivos de alabar a Dios, de sus costumbres, instintos y movimientos, está muy cerca del alma del *Poverello*. Las golondrinas con sus nidos y sus vuelos, el jilguerito que come y bebe de los cubos de la jaula, el cangrejo, los pulpos, el gato y sus astucias, las hormigas que se paseaban por el alféizar de la ventana de su celda, son voces variadas y constantes que le hablan de los atributos del Creador. Los elementos y las cosas pequeñas armonizan en el gran concierto de los orbes; también Granada ve su hermano Sol y su hermana hormiga»⁴.

Ahora bien, como ya hemos podido observar, este sentimiento de la Naturaleza no es autónomo, sino un medio de llegar a Dios. «Toda la obra de fray Luis —dice Azorín—, la esencia íntima de su obra, estriba en el examen y contemplación de la Naturaleza para llegar, a través de ella, mediante ella, al conocimiento —y adoración— de la Causa primera. Cuanto más se comprenda y ame la Naturaleza, tanto más nos sentiremos alzados hacia lo infinito»⁵. La Naturaleza y el sentimiento de la Naturaleza son siempre accesorios en un hombre anterior al romanticismo: en Granada la gran exposición del cosmos natural que hace al principio de su *Introducción* no es sino la vía de acceso a su visión teológica. Que es así y que fray Luis lo sentía así, podemos comprobarlo con citas de otros libros.

En la *Gula de pecadores* (1.ª ed., 1556; 2.ª ed., 1567), el argumento —en definitiva, una versión de la «cuarta vía» de Santo Tomás— vuelve a repetirse. Nos dice, por ejemplo, hablando de la Naturaleza: «Tiende los ojos por todo este mundo visible, y mira cuántas y cuán hermosas cosas hay en él. ¿Cuánta es la grandeza de los cielos, cuánta la claridad y resplandor del Sol, y de la Luna y de las estrellas? ¿Cuánta la hermosura de la tierra; de los árboles, de las aves y de todos los animales? ¿Qué es ver la llanura de los campos, la altura de los montes, la verdura de los valles, la frescura de las fuentes, la gracia de los ríos repartidos como venas por todo el cuerpo de la tierra? Y, sobre todo, la anchura de los mares poblados de tantas diversidades y maravillas de cosas. ¿Qué son los estanques y lagunas de aguas claras, sino unos como ojos de la Tierra, o como espejos del Cielo? ¿Qué son los prados verdes entretejidos de rosas y flores, sino como un cielo estrellado en una noche serena? ¿Qué diré de las venas de oro y plata, y de otros tan preciosos metales? ¿Qué de los rubíes y esmeraldas y diamantes, y otras piedras preciosas que parecen competir con las mismas estrellas en claridad y hermosura? ¿Qué de las pinturas y colores de las aves, de los animales, de las flores y de otras cosas infinitas?» Al terminar la larga enumeración, fray Luis vuelve a su argumentación indefectiblemente, basándose en la dicotomía entre el Cielo —Tierra de los que viven, según las Escrituras— y el Mundo —Tierra de los que mueren—,

⁴ A. Valbuena Pral, *Historia de la literatura española*, I, pág. 638.

⁵ Azorín, *op. cit.*, pág. 29.

concluyendo de esta forma: «Pues si en esta Tierra de muertos hay cosas tan excelentes y tan vistosas, ¿qué habrá en aquella Tierra de los que para siempre viven?... ¿qué habrá en aquel supremo lugar, que cuanto está más alto que todos los cielos y elementos, tanto es más noble, más rico y más hermoso? Especialmente si consideramos que estas cosas del cielo que se descubren a nuestros ojos (como son las estrellas, el Sol y la Luna) sobrepujan en claridad, virtud, hermosura y perpetuidad a todas las cosas de acá con grandes ventajas: pues ¿qué será lo que desotra banda está descubierto a los ojos inmortales?» (capítulo IX).

Es evidente, pues, lo que dice Bataillon al hablar de la *Introducción al Símbolo de la fe*, obra sobre la que centraremos nuestra exposición del pensamiento de fray Luis: «No hay que perder de vista que la amena filosofía natural de la primera parte no es más que un prólogo destinado a engolosinar al lector, quedando la obra toda centrada en torno al misterio de la Redención»⁴. Ahora bien, antes de entrar de lleno en dicha exposición, es necesario que nos detengamos en otros aspectos de la espiritualidad luisiana; hemos hablado de tomismo y de franciscanismo, pero nos falta sin duda el aspecto decisivo: ¿Cuál es el influjo del erasmismo en su doctrina?

Una vez más tenemos que recurrir a la obra de Bataillon, que tras un análisis detallado de las primeras ediciones de sus libros, sobre todo del *Libro de la Oración* y de la *Gula de pecadores*, observa la enorme influencia erasmista en la espiritualidad de fray Luis de Granada. En Valladolid fue alumno y amigo de Bartolomé Carranza; en Andalucía se hará discípulo de Juan de Ávila. Ambas influencias nos hablan ya de una cierta tendencia interiorista, que en la tradición de los dominicos hay que remontar a Savonarola, y quizá también a Seraffín de Fermo. Esta espiritualidad italiana sería convergente en Granada con la tradición erasmiana, de la que indudablemente era también deudor.

Nos señala Bataillon el énfasis de Granada en la oración mental frente a la vocal, en la importancia de la actitud interior frente a las prácticas exteriores, en la oración como «levantamiento del corazón a Dios», y no como mera repetición mecánica de frases, en la crítica a los prelados y a los frailes que no hacen de la vida monástica un estado espiritual, y ve en todo ello el hispanista francés la huella de Erasmo, a quien fray Luis parafrasea con frecuencia y alguna vez cita (en un curioso párrafo de la *Gula de pecadores*⁵), aunque sea sin mencionar su nombre, como ha demostrado Dámaso Alonso.

⁴ *Op. cit.*, pág. 754.

⁵ El párrafo no tiene en sí nada específicamente erasmista, y por eso quizá ha pasado inadvertido durante tanto tiempo. Cf. Dámaso Alonso, «Sobre Erasmo y fray Luis de Granada», en *De los siglos oscuros al de Oro*, Gredos, Madrid, 1964, páginas 218-225.

Es más; en la primera edición de la *Guía* nos encontramos con párrafos de claro sabor iluminista, que luego serán suprimidos en la segunda edición; por ejemplo, éste: «Haz, pues, tú, ahora que vienes de nuevo a la religión cristiana, y que preguntas a algún sabio teólogo, qué es lo que contiene y manda esta nueva religión; y responderte ha, que manda al hombre ser bueno, y da ayuda para serlo, que manda al hombre ser espiritual y da al Espíritu Santo para que lo pueda ser. Grandísima miseria es que, a cabo de tantos años como ha que eres cristiano, no sepas la diferencia que hay del cristiano al judío, ni de la ley de Escritura a la de Gracia. La diferencia está en esto, pues no le daba, cuanto era de su parte, fuerzas para serlo; mas ésta manda que seas bueno y date Gracia para ello, y por eso se llama ley de Gracia. Aquella mandaba pelear, y no daba armas para la pelea; mandaba subir al cielo, y no daba escalera para ello; mandaba a los hombres espirituales, y no daba el Espíritu Santo para que lo fuesen. Ahora es de otra manera, porque ya cesó aquel estado y sucedió este otro, tan diferente por los méritos y por la sangre de Cristo; y tú todavía, como si no hubiera cesado aquel estado ni venido Cristo al mundo, estás judaizando, creyendo que por tus fuerzas solas has de cumplir la ley, y por ella has de ser justiciado»⁴.

Hay aquí una exaltación de la Gracia, a la que prácticamente reduce toda la religión: «No hay más Teología que ésta», llega a decir con evidente exclusivismo, si bien en la segunda edición descarga lo taxativo de la frase, con esta otra más ponderada: «Ésta es la suma de toda la teología cristiana.» A la Inquisición, siempre vigilante, no le pasó inadvertida la tendencia desviacionista inserta en tales afirmaciones, y de aquí la prohibición, que recae el año 1559, en el *Índice de Valdés* sobre la primitiva redacción tanto del *Libro de la Oración* como de la *Guía de pecadores*. En 1576, las sospechas no han desaparecido aún; es entonces cuando fray Alonso de la Fuente acusó a Granada de alumbrado por el primero de los libros citados⁵.

La crítica no ha hecho todavía un estudio serio y detallado de la espiritualidad luisiana, aunque sí ha detectado esta evolución en que evidentemente se van rechazando en la segunda época los elementos iluministas y erasmizantes que tan fácilmente se advierten en la primera. Es tradición decir que en su libro de ancianidad, la *Introducción al Símbolo de la fe*, el elemento interiorista ha desaparecido plenamente para dar lugar a una religión mucho más exterior, que empieza con una exaltación de las maravillas de la Creación. Sin embargo, creemos que se ha olvidado la verdadera finalidad del libro, a la que aludíamos antes citando a Bataillon, cuando éste señala agudamente

⁴ Fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*, edición de Matías Martínez Burgu. Clásicos Castellanos, Madrid, 1966, págs. 92-93.

⁵ Cf. J. Cuervo, «Fray Luis de Granada y la Inquisición», en *Homenaje a Menéndez Pelayo*, Madrid, 1899, vol. 1, págs. 733 y sigs.

que su eje de preocupación básica es el «misterio de la Redención». Y yo, en este caso, diría más: diría que el hilo conductor de toda la espiritualidad luisiana gira en torno a la figura de Cristo y es una elaboración de ese «mito» al que venimos aludiendo en estos capítulos.

Una vez más vuelve aquí la imagen del «cuerpo místico», de indudable filiación erasmiana, que encontramos ya en los primeros escritos de fray Luis. Recordemos, a título de ejemplo, este párrafo de la primera redacción de la *Guía*: «Y si me preguntas: ¿Cómo podré yo llegar a tener esa manera de corazón para con un extraño? A esto respondo que no has de mirar tú al prójimo como a extraño, sino como a imagen de Dios, como a obra de sus manos, como a hijo suyo y como a miembro vivo de Cristo; pues tantas veces nos predica San Pablo que todos somos miembros de Cristo, y que por eso, pecar contra el prójimo es pecar contra Cristo, y hacer bien al prójimo es hacer bien a Cristo. De suerte que no has de mirar al prójimo como a hombre, ni como a tal hombre, sino como al mismo Cristo, o como a miembro vivo de este Señor, pues a la verdad lo es; y dado que no lo sea cuanto a la materia del cuerpo, ¿qué hace esto al caso, pues lo es cuanto a la participación de su espíritu y cuanto a la grandeza del galardón; pues Él dice que así pagará el beneficio como si Él lo recibiera?»¹⁰. Sin embargo, el tema de Cristo como «cuerpo místico» adquiere mucho mayor relieve en la segunda edición de la *Guía*, lo que vendría a confirmar la sospecha de Bataillon de que «Luis de Granada haya descubierto o redescubierto el *Enchiridion* entre 1554 y 1556»¹¹; de la edición de 1567 es este párrafo que no aparecía en 1556, con filiación claramente erasmiana: «Porque, como sea verdad —dice Granada— que el bien que se hace a los miembros se hace a la cabeza, teniendo ellos [los jesuitas] a Cristo por cabeza, entienden que pidiendo para sí, piden para ella. Porque si es verdad, como el Apóstol dice, que los que pecan contra los miembros de Cristo, pecan contra el mismo Cristo, y el mismo Cristo se tiene por perseguido, cuando por Él son sus miembros perseguidos»¹².

A partir de esa fecha, la metáfora de «la cabeza y los miembros» no deja de aparecer de un modo constante en la obra luisiana, hasta llegar en la *Introducción al Símbolo de la fe* a involucrarse con el profundo simbolismo de ese libro, que conducirá a esa peculiar elaboración del «mito de Cristo» a que antes nos referíamos. En este sentido, aceptamos como punto de partida la descripción de Pfandl que habla de la *Introducción* como una «enciclopedia de la religión cristiana a la

¹⁰ *Guía de pecadores*, op. cit., pág. 184.

¹¹ Bataillon, op. cit., pág. 597.

¹² *Guía de pecadores*, en *Obras de fray Luis de Granada*, I, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 6. Madrid. 1944, pág. 28.

luz de la concepción española del mundo»¹³, que culmina en una original Cristología. José Gaos llega a hablar de un tratado de Cristología, creemos que muy acertadamente¹⁴.

El libro está dividido en cinco grandes partes. En la primera, trata de las obras de la Naturaleza en cuanto criaturas que nos llevan indefectiblemente al conocimiento del Creador y de sus perfecciones; en la segunda parte, nos habla de la fe, de las excelencias de la misma y de la religión cristiana; la tercera parte —para nosotros la más importante— está dedicada al misterio de la Redención, examinado a la luz de la razón; la cuarta, del mismo misterio, a la luz de la fe; la quinta parte es una especie de resumen de todo el libro, al que se añade «un tratado de la manera de enseñar los misterios de nuestra fe a los que se convierten de los infieles». A nuestro juicio, la culminación de la obra son las partes tercera y cuarta, si bien nosotros prestaremos mayor atención a la tercera, dado que en ella se mueve más en el plano de la razón, que como filósofos nos afecta especialmente, mientras la cuarta lo hace ya plenamente en el plano de la fe. Por lo demás, y aunque fray Luis trate de moverse en plano racional, nunca podrá echar a un lado su vigorosa imaginación —sin duda su capital facultad intelectual—, aquella imaginación que le hacía describir imperturbablemente el cielo con todo lujo de detalles: «Allí —nos dice— el lugar es ancho, hermoso, resplandeciente y seguro; la compañía, muy buena y agradable; el tiempo de una manera, no ya distinto en tarde y mañana, sino continuado con una simple eternidad. Allí habrá perpetuo verano, que con el frescor y aire del Espíritu Santo siempre florece...»¹⁵. El convertir al Espíritu Santo en «brisa primaveral del Empleo» —como comentando este párrafo dice Lain Entralgo¹⁶— no es sólo una formidable ingenuidad, sino que nos habla de una imaginación que habrá de dar otros frutos realmente interesantes desde nuestro punto de vista.

La tercera parte a que vamos, pues, a referirnos está subdividida en tres tratados: uno sobre «los frutos del árbol de la Santa Cruz»; otro, sobre «las figuras del misterio de Cristo»; y un tercero, en el que mediante un diálogo responde a las preguntas y objeciones sobre la materia tratada antes. Pero, en realidad, toda esta parte está centrada sobre la figura de Cristo, como símbolo central del misterio de la Redención —eje de la fe cristiana—. «porque —como dice fray Luis— ya nos consta que, entre todas las obras que nuestro Señor hasta hoy ha hecho en el mundo, y hará, la mayor fue la obra de nuestra redemp-

¹³ Ludwig Pfandl, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Barcelona, 1933, pág. 181.

¹⁴ J. Gaos, *Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las ideas en España y la América española*, México, 1957, pág. 376.

¹⁵ *Obras de fray Luis de Granada*, B. A. E., vol. II, pág. 326.

¹⁶ P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza*, Madrid, 1962, pág. 144.

cón»¹¹. A esto es lo que alude en el título del libro cuando habla del «Símbolo de la Fe».

La Cristología que de esta forma desarrolla fray Luis se expresa en un gran conjunto simbólico, cuyo eje es lo que él llama «el árbol de la Cruz y sus frutos». Mediante esta fórmula trata de buscar una explicación de su concepción del mundo, de acuerdo con la creencia de que «en el espíritu y en la significación de las cosas está la razón y conveniencia de lo que en las cosas no se halla»¹²; con ello se mantiene dentro de una concepción teológica y simbólica de la Naturaleza, en el orden tradicional que pondera el «valor» y el «sentido» por encima de las explicaciones causalistas o mecanicistas de la filosofía y la ciencia modernas. En este sentido, son particularmente interesantes las implicaciones del simbolismo anterior.

El «Árbol» y la «Cruz» aparecen ahí unidos, como de hecho ocurre en tantas mitologías, si bien el acento parece cargado en el simbolismo del árbol, por la constante referencia que se hace a los «frutos» del mismo. De hecho, se produce aquí una derivación de la metáfora del cuerpo místico, hacia el simbolismo del árbol; se pasa así de la imagen de «la cabeza y los miembros» a la de «el árbol y las ramas (o frutos)», como parece bien elocuente en este párrafo: «Porque lo que deben los miembros a la cabeza, y las ramas del árbol a la raíz, y las estrellas al Sol, y generalmente, todos los efectos a sus causas, eso deben todos los justos a este justificador»¹³. En cualquier caso, el centro lo ocupa la figura de Cristo y su elaboración mitológica.

El Árbol de la Vida, como prototipo de todas las plantas milagrosas que resucitan a los muertos, aparece ya de algún modo conectado a la Cruz, como dadora de inmortalidad. En algunas tradiciones, la madera de la Vera Cruz resucita a los muertos, debido al hecho de que la cruz estaba hecha del Árbol de la Vida plantado en el Paraíso. La sangre de Cristo, redentora de la humanidad, no puede separarse del hecho de haber muerto crucificado en un lugar que se considera, en otras tradiciones, Centro de la Tierra. No olvidemos que la Cruz como el Árbol es «eje del Universo (*Axis Mundi*); en muchos mitos —dice Mircea Eliade— el Árbol expresa la realidad absoluta en su aspecto de norma, de punto fijo, soporte del Cosmos. Es el punto de apoyo por excelencia. Por consiguiente, la comunicación con el cielo sólo puede efectuarse en torno a él o por intermedio suyo»¹⁴.

La unión del Árbol y la Cruz lleva a fray Luis a considerar el símbolo conjunto de ambos como remedio de todo mal y fuente de todo bien. Al hablar de «los frutos del árbol de la Cruz», dice: «todos los

¹¹ *Obras de fray Luis de Granada*, B. A. E., vol. I, pág. 399.

¹² *Ibid.*, pág. 398.

¹³ *Ibid.*, pág. 407.

¹⁴ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, 1954, pág. 284.

bienes espirituales, todos los remedios y socorros y medicinas que las ánimas reciben, deste glorioso árbol manan»²¹. Y en seguida hace dicho símbolo panacea universal con estas elocuentes palabras: «La Cruz es esperanza de los cristianos, resurrección de los muertos, guía de los ciegos, báculo de los cojos, consolación de los pobres, freno de los ricos, destrucción de los soberbios, tormento de los malos, triunfo contra los demonios, ayo de los mozos, gobernadora de los que navegan, puerto de los que peligran y muro de los cercados. La cruz es padre de los huérfanos, defensión de las viudas, consiliario de los justos, descanso de los atribulados, guarda de los pequeñuelos, lumbré de los que moran en tinieblas, magnificencia de los reyes, escudo de los pobres, sabiduría de los simples, libertad de los siervos y filosofía de los emperadores. La Cruz es pregón de los profesores, predicación de los apóstoles, gloria de los mártires, abstinencia de los monjes, castidad de las vírgenes y alegría de los sacerdotes. La Cruz es fundamento de la Iglesia, destrucción de los ídolos, escándalo de los judíos, perdición de los malos, fortaleza de los flacos, medicina de los enfermos, pan de los hambrientos, fuente de los sedientos y abrigo de los desnudos»²².

Naturalmente, bajo el «Símbolo de la Fe» o «Árbol de la Cruz» se está aludiendo a la figura de Cristo, y buena prueba de ello es que, como ilustración de los frutos del Árbol de la Cruz, a continuación fray Luis expone «algunas de las figuras con que el Espíritu Santo desde el principio del mundo, en todos los patriarcas y sacrificios, quiso por una manera maravillosa figurarnos y dibujarnos el misterio de Cristo»²³. Así resulta que Eva, saliendo del costado del primer hombre, es una alegoría de cómo la Iglesia brota de Cristo. Noé, que con su arca de madera salvó a la Humanidad, es una alegoría de cómo Cristo con el madero de la Cruz salvó y redimió al mundo, la serpiente de metal es alegoría del sacrificio de Cristo, y asimismo ocurre con las figuras de Abraham, Sansón, Jonás, José, Jacob, el Cordero pascual, la vara de Moisés, etc. El «mito de Cristo» adquiere en fray Luis su elaboración definitiva en torno a toda la complicada simbología que hemos descrito, donde el autor se complace a veces en la descripción de los horrores de la Cruz, «el más infame, más amenguado, más terrible y más vergonzoso de todos los tormentos»²⁴. La piedad española, popular, democrática, visible en nuestra imaginaria, aparece en este Cristo, que mueve efectivamente a la piedad, al sentimiento y al amor del lector menos sensible.

²¹ *Obras*... pág. 445.

²² *Ibid.*, pág. 444.

²³ *Ibid.*, pág. 445.

²⁴ *Ibid.*, pág. 385.

2. JUAN DE ÁVILA

El Maestro JUAN DE ÁVILA (1500-1569), que ha permanecido casi desconocido durante cuatro siglos, es hoy una de las figuras claves de la espiritualidad española del siglo XVI. Había nacido en Almodóvar del Campo, y tras una vida de santidad, dedicada a la oración y a la predicación, murió en Montilla, donde está enterrado; su fama de santo le llevó a su beatificación por León XIII (1894), y en nuestros días ha sido canonizado por Pablo VI, con lo que se consagra definitivamente su figura dentro de la Iglesia. Sin embargo, no dejó de tener tropiezos con la Inquisición, como luego veremos, y por motivos que afectaban directamente a su modo de espiritualidad.

Juan de Ávila comenzó a cursar leyes en Salamanca el año 1514, pero, empujado por su devoción, dejó los estudios para dedicarse a una vida de penitencia. En 1520 le tenemos de nuevo estudiando, pero esta vez en la Universidad de Alcalá de Henares, donde estudiará con Domingo de Soto, colegial de San Ildefonso, recién llegado de París. El ambiente de Alcalá en aquella época estaba impregnado de erasmismo, y el futuro santo no pudo sustraerse al mismo; es la época en que se publica el *Enchiridión*, y en aquellos años encontramos en el ámbito complutense personajes tan significativos como el Doctor Egidio, Constantino de la Fuente, Juan de Valdés, Agustín Cazalla, etcétera. En 1526 ya le tenemos, ordenado sacerdote, en Sevilla, y con pretensiones de pasar a las Indias, aunque no pudo cumplir su deseo, por haberle retenido el arzobispo Manrique, que le insta a predicar en Andalucía. Su fama de predicador, fue extendiéndose cada vez más, hasta llegar a originar el epíteto del «Apóstol de Andalucía» con que es conocido. Mediante sus predicaciones convirtió a muchísima gente, entre las que no dejaron de contarse destacados personajes, como el marqués de Lombay, después San Francisco de Borja, o doña Sancha Carrillo, hija de los señores de Guadalcázar. A petición de esta última escribió el comentario al Salmo *Audi, filia* (1557), del que nos ocuparemos más adelante. La labor de predicación de Juan de Ávila fue tan fecunda, que llegó a crear una escuela, si bien ésta desapareció antes de su muerte.

Más que cualquier otro aspecto de su obra, nos interesa aquí el tipo ávilino de espiritualidad, clave que explica diversos aspectos de interés para nosotros. En primer lugar, la originalidad doctrinal tan manifiesta e interesante de fray Luis de Granada, como hemos visto antes, no tendría explicación sin el antecedente inmediato de su maestro Juan de Ávila; de él proviene, sin género de dudas, la veta erasmiana que fluye a lo largo de toda la obra granadina y que tan vigorosamente la fecundó. La amistad y la colaboración entre Granada y Ávila debió ser más estrecha de lo que nunca se pensó; hoy

está fuera de duda que la nueva traducción de la *Imitación de Cristo*, de Kempis (Sevilla, 1536), tan leída de los erasmistas españoles, era de Juan de Ávila, y no de fray Luis, a quien siempre se ha atribuido. El error de la atribución no deja de ser, sin embargo, sintomático: dicha traducción corrió siempre desde 1555 con un apéndice de oraciones añadido por el dominico, prueba de esa mutua colaboración a que aludíamos antes.

Un aspecto también importante de la influencia de la espiritualidad avilina son sus conexiones con la Compañía de Jesús. Luis Sala Balust, que ha demostrado ampliamente estas conexiones²⁵, viene a ilustrar un elemento tan importante como poco conocido: la afinidad entre la piedad erasmiana y el sector jesuita de vanguardia en los primeros años de la Compañía. Hacia 1557 se sabe que hubo gestiones nada menos que del doctor Constantino Ponce de la Fuente, posteriormente quemado en efígie, para entrar en la Compañía, lo cual «demuestra —como dice Bataillon— que los jesuitas estaban entonces muy lejos de considerar a Constantino como un hereje vitando»²⁶. Muchos de los discípulos de Ávila llegarán a entrar en la Compañía, entre ellos Alonso Ruiz, Baltasar Loarte, Hernán Pérez, Pedro Paulo Ferrer, don García de Alarcón, el padre Tristán de Aguilar, el Maestro Gaspar López, el doctor Ayala y el doctor Ramírez. El mismo Juan de Ávila quiso ingresar y estuvo a punto de hacerlo; nos ha quedado constancia de sus relaciones con el propio San Ignacio de Loyola, que lo tenía en magnífica opinión, hasta el punto de que partiera de él la iniciativa de hacerle entrar en la Compañía. Se nos ha conservado registro de una carta de San Ignacio al padre Francisco Villanueva, donde habla del futuro Beato en estos términos: «Una letra, mostrable a Ávila, donde diga que en tanta uniformidad de voluntades y modo de proceder del Maestro Ávila y nosotros, que no me parece que quede sino que o nosotros nos unamos con él o él con nosotros, para que las cosas del divino servicio mejor se perpetúen»²⁷. El obstáculo fundamental para el ingreso del padre Ávila en la Compañía es indudable que provenía de su origen converso, muchas veces mencionado; diversos miembros se oponían a su entrada basándose en tal causa, y aunque San Ignacio era decidido partidario de la misma, por ser opuesto a toda acepción de personas, su muerte en 1556 impidió que aquel deseo llegase a buen término.

Al aludir al origen converso de Juan de Ávila, entroncamos con una de las causas sociales decisivas que estimularon la piedad erasmiana, bien patente en este caso. Como en tantos otros casos semejantes, Ávila fue objeto de especial vigilancia por parte de la Inquisi-

²⁵ «Introducción», *Obras completas del Santo Martiro Juan de Ávila*, I, B. A. C., Madrid, 1970, págs. 108-185.

²⁶ *Op. cit.*, pág. 715.

²⁷ L. Sala Balust, *op. cit.*, I, pág. 132.

ción, que encontró motivos para procesarlo. Desde 1531 hasta 1533, en que se dictó sentencia, Ávila estuvo sujeto al juicio de la Inquisición, y aunque al final fue absuelto, no dejaron los inquisidores de recomendarle más moderación al hablar y que, incluso en las materias objeto de la disputa, «no vuelva a tratar de ellas, si no es para declararlas, como ordenamos que las trate y declare en los sermones en los lugares donde parece que las había dicho y predicado». Lo que le censuran los inquisidores en la sentencia es «haber proferido en sus sermones y fuera de ellos algunas proposiciones que no parecieron bien sonantes, y de ello nació algún escándalo y murmuración». Entre dichas proposiciones hay una que nos parece de especial interés por lo que tiene de reveladora de su pensamiento: se le imputaba haber asegurado que era herejía decir: «Creo en la Santa Iglesia» si no se añadía: «y en la comunión de los Santos», puesto que hay también una Iglesia del demonio. Al ser interrogado precisamente sobre la expresión *communione sanctorum*, la explicó diciendo que hay una congregación de los buenos, cuya cabeza es Cristo, y una congregación de los malos, cuya cabeza es el demonio. En estas expresiones vemos ya el profundo paulinismo de una espiritualidad de clara tendencia erasmiana. Es precisamente ese erasmismo lo que alarmaba a los inquisidores y lo que llevaría a éstos a incluir su libro *Avisos y reglas christianas compuestas por el Maestro Ávila sobre aquel verso de David. Audi, filia* (1556) en el *Catálogo de libros prohibidos*, de Fernando de Valdés (1559). Pero es obvio también que, como en tantas otras ocasiones, ese erasmismo parecía estar vinculado, al menos genéticamente, al origen converso del padre Ávila; el hecho es casi constatable en el «tono exultante» con que trataba de los judíos en aquella edición: por ejemplo, cuando dice: «Y Cristo predicado es luz entonces y agora para los judíos que le quisieron creer: porque grande honra es para ellos venir de ellos, y principalmente a ellos, el que es Salvador de todo el mundo y verdadero Dios y Hombre»²⁰. El orgullo de raza parece evidente aquí, y es este orgullo el que le llevaría también a medir lo injusto del prejuicio de limpieza de sangre de los cristianos viejos, inclinándose por una interpretación doctrinal del cristianismo que no hacía distinciones en materia de origen racial.

Los datos anteriores nos orientan ya de forma definida y específica sobre la espiritualidad de Juan de Ávila: hasta hace muy poco, cuando se trataba de la producción literaria de este nuevo santo, los autores se extendían en elogios de sus dotes de predicador, de su prosa familiar, llena de viveza e imaginación, y para ello se aludía invariablemente a su *Epistolario espiritual para todos los estados*. Muy pocos se atrevían con el *Audi, filia*, y los que lo hacían se limitaban a un análisis del significado ascético del tratado de 1574, única edición que hasta hace poco

²⁰ L. Sala Balust, I, pag. 537

se conocía y cuyo título completo era así: *Libro espiritual, que trata de los malos lenguajes del mundo, carne y demonio. y de los remedios contra ellos; de la fe y del propio conocimiento; de la penitencia, de la oración, meditación y pasión de Nuestro Señor Jesucristo, y del amor de los próximos*. (Hubo dos ediciones en 1574: una en Toledo y otra en Madrid; y una tercera en Salamanca, en 1575.) Pero en 1945 se descubrieron dos ejemplares de la edición de 1556 (edición furtiva de Alcalá de Henares, pues la autorizada por el autor es la de Madrid, 1557), milagrosamente salvados de la censura inquisitorial²¹, y esto obligó a cambiar enteramente el enfoque de su figura y de su obra.

La comparación entre ambas ediciones resulta hoy del mayor interés para comprender la espiritualidad avilina. Lo primero que salta a la vista es la diferencia de extensión, pues si los *Avilas* eran, sobre todo, una serie de consejos espirituales al hilo del comentario del salmo de David (1. *Audi, filia*. 2. *Et vida*. 3. *Et inclinam aurem tuam*. 4. *Et obliviscere populum tuum*. 5. *Et domum patris tui*. 6. *Et concupiscei Rex decorem tuum*), el *Libro* se organizaba, siguiendo el mismo esquema, en un verdadero tratado de ascética, saliendo al paso de toda posible mala interpretación mediante las debidas aclaraciones. En este sentido, la ampliación del libro debió de ir haciéndola el padre Ávila sobre las indicaciones y observaciones de los censores. Desde el punto de vista doctrinal, lo que se observa es una aminoración del paulinismo y erasmismo original que primaba como aspecto esencial en la primera edición. A tal propósito, dice Sala Balust que las variantes de la segunda edición con respecto a la primera, «pueden reducirse a dos grupos: 1) las que, impregnadas de un paulinismo de corte más o menos erasmista-valdesiano, se prestaban a malas interpretaciones, por no acomodarse su formulación a los moldes nítidos y definitivos de Trento y constituir, en algunos casos, el santo y seña de los innovadores; 2) las que aclaran un lugar oscuro, suprimen un ejemplo inoportuno, desarrollan un punto demasiado conciso, enmiendan una interpretación no quitada»²².

Por supuesto, las primeras, mucho más abundantes, son las que tienen verdadera importancia: al decir del mismo investigador, «forman como un cuerpo de doctrina que satura toda la obra». En función de dicha tendencia se advierte constantemente en el libro la inclinación a deprimir las fuerzas del hombre, dando la impresión de que es Dios quien lo hace todo, en la importancia desmesurada que da a la fe, pero sobre todo en el valor concedido al beneficio de Cristo, «centro y nervio de su espiritualidad», de nuevo en frase de Sala Balust. Es precisamente esta concepción del misterio de Cristo el que

²¹ J. Sola, «Nota bibliográfica del Beato Ávila», en *Marrem*, año XVII, núm. 64-65, septiembre-diciembre de 1945. Cf. también lo que al respecto dice Bataillon, *op. cit.*, página 714, nota.

²² L. Sala Balust, *op. cit.*, pág. 404.

le hace acreedor de ser incorporado en esta parte de nuestra obra como exponente del «mito de Cristo», expresado de forma maravillosa en sus *sermones*, mediante múltiples variaciones de la metáfora erasmiana del cuerpo místico. Así se expresa, por ejemplo, en uno de ellos: «Los amorosos ojos de Dios, según hemos dicho, la adopción de hijos, la gracia y dones del Espíritu Santo, en sólo Jesucristo están y a Él sólo se han dado como a fuente; y aquél sólo gozará de ellos que se incorpore en Jesucristo y fuere cosa de Él, no como quiera, sino como miembros o cuerpo, que con su cabeza hacen una *persona mística*, cual es Cristo y la Iglesia»²¹. La alegoría es un lugar común en la obra del Maestro Ávila; pocas veces, sin embargo, tan bellamente expresada como en ésta: «Comemos al Señor, y, según se ha dicho, cómenos Él a nosotros, como lo fuerte a lo flaco e incorporáranos en sí, haciéndonos miembros suyos; o si ya lo estamos hechos, júntanos más consigo, haciéndonos más perfectamente partes de su sagrado Cuerpo místico. De esta manera lo que obrare con ellos será oficio de cabeza con miembros, pues los toma por tales. ¡Dichosa suerte, por cierto!; que no se contentó la divina Bondad con dar a los hombres gracia que los alumbrase..., más para mayor honra de ellos y de sus obras y para que más ciertamente acertasen en ellas, dioles *otra cabeza* que los gobernase, rigiese y moviese a bien obrar, como una cabeza mueve y rige a los miembros del cuerpo; y quiso que la tal cabeza fuese Cristo»²².

Al lector interesado le recomendamos el *Tratado sobre el amor de Dios*, uno de los tratados menores, pero más sustanciosos del Santo; es una Cristología donde resume todo su pensamiento sobre el tema, verdadero eje de su doctrina espiritual. El profesor Martín Hernández, que prosiguió la edición de las obras de Ávila a la muerte de Sula Balust, no duda en calificarlo de «perla de la literatura teológico-ascética española» y «núcleo central de toda la doctrina del Apóstol de Andalucía». Una vez más nos encontramos aquí con el tema de las *miradas* de Cristo —mirada de Cristo al Padre, mirada de Cristo a los hombres—, verdadero hilo conductor del amor cristiano, que fundamenta esa unión mística entre Dios y los hombres, a través de la figura de Cristo. El tratado enfoca también el tema del estado sacerdotal y de su necesaria reforma, con lo que entronca con otro de los aspectos fundamentales de la obra del Santo Maestro, que aquí ni siquiera hemos rozado: su afán de reforma de la Iglesia, del que nos ha dejado muestras bien palpables, como son sus *Memoriales* a Trento y a Toledo.

²¹ *Obras completas*, II, pág. 493.

²² *Ibid.*, pág. 611.

3. ALEJO DE VENEGAS

Al final del capítulo anterior dedicado a los teólogos aparecía la figura de un seglar —Miguel Servet— que trataba el tema cristológico desde un ángulo original; ahora, al final de este capítulo dedicado al mismo tema, pero en el ámbito de los ascéticos, nos encontramos también con un seglar que trata el mismo tema de forma muy original, si bien en este caso no entra en el terreno de la heterodoxia religiosa, como ocurría con Servet. ALEJO DE VENEGAS (h. 1493-1544), que es el nombre del seglar a que nos referimos, había nacido en Toledo, de familia hidalga, al parecer. Estudió en el mismo Toledo, donde dirigió una academia de Latinidad; más tarde enseñó también en Madrid. Uno de sus discípulos fue Francisco Cervantes de Salazar, de quien ya nos hemos ocupado en un capítulo anterior. Venegas estuvo casado y tuvo muchos hijos. Por lo que se refiere a su erasmismo encubierto, ya se delata en el discípulo mencionado; es también significativo en este sentido que el famoso inquisidor general Alonso Manrique le nombrase censor de libros. Estuvo al servicio de don Diego de Mendoza, conde de Mérito, del cual escribió una biografía muy elogiosa¹¹.

En lo que se refiere a su obra filosófica, hay que destacar tres libros fundamentales. El más importante es la *Agonía del tránsito de la Muerte* (Toledo, 1537), al que siguió una *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan*, que es un resumen de cada uno de los seis puntos del libro anterior, más una explicación, a modo de vocabulario, de algunas de las palabras empleadas por Venegas.

Aunque se ha dicho que Venegas es un escolástico, la verdad es que mantiene sus tesis con gran independencia y originalidad. Un libro que llama realmente la atención dentro del panorama filosófico del siglo XVI es el titulado *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el Universo* (Toledo, 1546; Madrid, 1569). Empieza ya la originalidad por la acepción en que toma la palabra «libro», que para Venegas no es un conjunto de hojas de papel impresas y encuadernadas, sino —según su propia definición— «marca de depósito en que por noticia esencial, o por cosas, o por figuras, se depositan aquellas cosas que pertenecen a la información y claridad del entendimiento». A partir de esta definición, Venegas divide los libros en dos categorías: 1) libro arquetípico, o ejemplar, que es la esencia divina; en él sólo pueden leer Dios y los bienaventurados en el cielo; 2) libro metágrafo, que es un trasunto o copia del libro arquetípico.

El libro metágrafo es definido por Venegas como «marca de depósito: en que por cosas o por figuras se deposita algo de lo que a la ilus-

¹¹ A. de Venegas, *Agonía del tránsito de la muerte*, Parte Sexta, cap. XIII.

trucción y claridad del entendimiento conviene». El libro metágrafo se presenta en tres formas: a) el libro natural o universalidad de las criaturas, en el cual se leen las maravillas del Mundo para acceder al conocimiento de las excelencias del Creador; b) el libro de la razón natural humana, que parte de la consideración de que el hombre es la suma que compendia todas las criaturas (microcosmos) y, por tanto, imagen de quien escribió ambos (el natural y el racional); c) el libro revelado, que es la Sagrada Escritura, mediante la cual instruye Dios directamente al hombre sobre las verdades útiles para su salvación, y aunque Venegas dice que se ocupa de las tres virtudes teológicas, la verdad es que él se ocupa casi exclusivamente de la fe y de cuestiones afines. Desde el punto de vista filosófico, la parte más interesante de la obra es la que trata del libro racional o del hombre, a quien Venegas considera reflejo y suma de todo el Universo, lo que da una versión antropológica de la filosofía que defiende; muy interesante es el análisis que hace de las relaciones entre pobres y ricos. Es interesante también la postura de Venegas en lo que concierne a la inmortalidad del alma humana, que niega sea susceptible de demostración filosófica en sentido estricto.

El hombre no puede conocer el libro arquetípico en este mundo, pero sí puede ver su encuadernación, que —según Venegas— es la verdad; mediante ella el hombre llega al conocimiento de que Dios es el Sumo Saber, el Sumo Poder y la Suma Bondad. Una vez expuesto lo anterior, se extiende en la consideración del problema teológico de la predestinación y la libertad del hombre, que él hace compatibles siempre y cuando la acción divina se acompañe con la voluntad humana y su confianza en Dios.

Sin embargo, desde la perspectiva de nuestro enfoque el libro fundamental de Alejo de Venegas —«excelente prosista filosófico», en frase de Menéndez Pelayo— es la *Agonía del Tránsito de la muerte*, libro que tuvo gran éxito en su tiempo, pues sólo en el siglo XVI se le conocen tres ediciones: Toledo, 1537; Zaragoza, 1564; Alcalá, 1585. A pesar de que hasta hace poco no se ha visto así, el libro es un testimonio de hondo erasmismo, y «si el autor no creyó necesario confesar su deuda con Erasmo —dice Bataillon—, no por ello es menos evidente esta deuda»¹⁴. La ocurrencia de escribir el libro se produjo en Venegas con ocasión de la muerte del conde de Mélito, y la obra se dirige a la viuda con el fin de proporcionarle los debidos consuelos en el difícil trance, con estas palabras que estampa el autor al comienzo: «A la muy ilustre señora doña Ana de la Cerda, Condesa de Mélito, Señora de la ciudad de Rapolla e sus baronías, etc., s. s.» Pero, como también señala Bataillon, Venegas estaba especialmente predispuesto para escribir el libro por la lectura de la *Praeparatio mortis*, de Erasmo,

¹⁴ M. Bataillon, *Erasmo y España*, pág. 565.

del que, según se ve, se hallaba profundamente empapado a la hora de escribir la *Agonía*. Con todo, las diferencias entre ambos son considerables, inclinándose ventajosamente hacia el último; como dice el mismo hispanista francés: «la *Agonía* es un libro mucho más largo, mucho más ambicioso también, que la *Præparatio*»¹¹. Quizá la diferencia fundamental es que este último termina con la muerte del agonizante, mientras en el de Venegas se prolonga después de la misma en tres partes dedicadas al destino del alma tras de su salida del cuerpo, y a la importancia de los sufrimientos, ayudas y consuelos con que acuden los vivos a socorrer esa suerte final del alma. La diferencia no es accesorio, pues implica la comunión profunda entre los vivos y muertos mediante un hilo espiritual entre ambos mundos, que en el caso de Venegas está representado por la imagen del cuerpo místico, verdadero soporte de toda la obra, que —como dice Bataillon nuevamente— «está sobreentendida en todas sus páginas».

Son el eje de la filosofía expuesta por el autor toledano el hombre y Cristo, como arquetipo de lo humano; de ahí su hondo sentido antropológico, bien visible en el hecho de que, para Venegas, el hombre es resumen de toda la realidad. Es la vieja teoría del hombre como microcosmos, que él expresa con estas palabras: «Quiso Dios sumar todas las criaturas en una sola pieza, que es el hombre; que tiene el ser de las piedras, y el crecer de las hierbas y árboles, y el sentir de los brutos, y el entender de los ángeles; y así participa de todas y todas participan en él, como en cuenta de suma participan los números inferiores»¹². Al ser, pues, «el hombre, suma de todas las criaturas», en él asume Dios toda la creación al hacerse hombre: «tomando —dice— Dios la humana naturaleza en unidad de persona, toma todas las criaturas en sí, anudadas virtualmente en el hombre». Es, pues, Cristo figura de la unidad de todas las cosas, a quien definitivamente volverá todo, una vez que el hombre pague su culpa en este mundo: «entonces traerá Cristo Nuestro Redentor todas las cosas a sí, cuando se acabe de pagar la deuda que el hombre, en quien todas estaban, debía. Y así quedaron libres de la prisión en que estaban penadas, cuando por la exaltación del Señor, que en su Humanidad sacratísima las tomó, quedaron sublimadas en todo el valor que pudieron tener».

La doctrina paulina de la Apocatástasis o recapitulación de todas las cosas en Cristo aparece muy claramente expuesta en lo anterior, siendo muy pronto completada con la de la Anacefaleosis, según la cual el cristiano bautizado, como tal, se hace miembro de la cabeza de Cristo. He aquí sus palabras, que no dejan lugar a dudas: «Habemos dicho de la unión hipostática que es la unión personal con que el

¹¹ M. Bataillon, *Exemplo y España*, pág. 306.

¹² *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca della son provechosos*, reimpresa por Miguel Mir en el volumen XVI. Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1911, pág. 118.

Verbo divino tomó nuestra humanidad, quedándose una persona divina, tan sencilla sin doble como antes que de nuestra humanidad se vistiese. Queda que digamos de la unión que es la gracia con que cualquier cristiano en el Bautismo se hace miembro fiel de la cabeza, que es Cristo Nuestro Redentor, Capitán e Maestro así de la Iglesia militante de acá como de la triunfante del cielo, en la cual Iglesia de gloria se trasladará el cristiano que de la Iglesia de acá se partiese con Gracia. La cual nunca se niega al que se quiere conformar en la vida en todo lo que pudiere con la vida de Nuestro Redentor Jesucristo, cabeza de toda la Iglesia»¹⁷.

El «mito de Cristo» adquiere así en Venegas una de las formulaciones más fieles al espíritu de San Pablo. Y la conclusión que inevitablemente se desprende de ella es la desvalorización de la muerte física, como explícitamente manifiesta, al decir que «Cristo con su muerte destruyó nuestra muerte, de tal manera que incorporándonos, como miembros conformes a tal cabeza, en su sacratísima muerte, recibida de su voluntad, ofrecida al Padre eterno por los pecados de todos los hombres, quedamos libres, no de la muerte corporal, pues que murió El y nosotros habremos de morir con El para ser partíciperos de los méritos de su sacratísima muerte; mas la libertad que por tal muerte ganamos... acepta Dios en tal grado... como si no hubiéramos de morir»¹⁸.

Por descontado, el Maestro Venegas distingue entre la muerte del cuerpo y la muerte del alma como comisión de un pecado mortal; solamente ésta, que nos privaría de la gloria en la otra vida, merece evitarse por el cristiano. La muerte física no sólo no debe evitarse, sino que puede y debe codiciarse: «si desean vivir —dice— no es por más de alargar la vida, allende que es deseo común con las bestias que tienen la vida por la vida, es impio y no de cristiano, que ninguna cosa es fin de sí, sino Dios, que es su principio y su fin. Todas las otras cosas tienen el fin porque son fuera de sí. Ejemplo: el que come por comer y duerme por dormir, come y duerme como la bestia, que no tiene otro fin. Desta manera el que vive por vivir, vive mal; mas ha de comer por vivir y vivir por servir a Dios, porque es digno de ser amado»¹⁹. Y al final exclama con regocijo: «¡Que es mejor el día de la muerte que el día del nacimiento, porque el nacimiento es puerta de la muerte y la muerte es puerta de la vida que nunca acaba!»

En la última parte de la obra, vuelve Venegas a insistir sobre la doctrina del «beneficio de Cristo», como prueba de la importancia que él le concedía. Cristo no sólo ganó con su pasión la absolución de nuestros pecados, «mas aun con su tristeza ganó nuestra alegría, con

¹⁷ *Agonia del tránsito de la muerte con sus ansas y consuelos que cerca della son prometidos*, págs. 118-119.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 120.

¹⁹ *Ibid.*, págs. 122-123.

su tormento nuestro descanso, con la ignominia nuestra gloria e ufanidad; con su muerte ganó nuestra vida y todas las virtudes anejas al mérito de la gloria del cielo, que es el cien tanto de todo lo que dejaremos en esta vida presente»⁴⁰. Y si Cristo pagó por todos, «y en Si tomó el escote de todas nuestras maldades», motivo de más para que no lo olvidemos y tratemos de conformarnos con su vida en la proporción de un miembro con su cabeza. Vuelve, pues, la antigua imagen que de un modo tácito no ha dejado de percibirse a lo largo de todo el libro. «Así —dice ahora Venegas—, el verdadero cristiano, como miembro de tal cabeza, imitando a tal compasión, no solamente debe llevar su cruz, que son sus propios tormentos, mas debe compadecerse primeramente de la intolerable pasión, de las incomprensibles angustias, de los menosprecios y afrentas que su liberalísimo Redentor por él quiso pasar; porque ya no puede responder en el amistad en grado del tanto, corresponda siquiera en grado de proporción»⁴¹.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre fray Luis de Granada.

- Alonso, Dámaso: «Sobre Erasmo y fray Luis de Granada», *De los siglos oscuros al de Oro*, Gredos, Madrid, 1964.
 Azorín: *Los dos Luján y otros ensayos*, Colección Austral, Madrid, 1961.
 Bataillon, M.: *Erasmo y España*, Méjico, 1966.
 Cuervo, J.: «Fray Luis de Granada y la Inquisición», en *Homenaje a Menéndez Pelayo*, Madrid, 1899, vol. I.
 Eliade, Mircea: *Historia de las religiones*, Madrid, 1954.
 Frade, Guillermo: *Historia de la filosofía española*, vol. I, Madrid, 1971.
 Gaxos, José: «Escritores minucos», en *Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Méjico, 1957.
 Granada, Fray Luis de: *Obras de Fray Luis de Granada*, I, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 6, Madrid, 1944.
 Granada, Fray Luis de: *Guía de peregrinos*, edición de Martínez Burgos, Clásicos Castellanos, Madrid, 1966.
 Lain Entralgo, P.: *La espera y la esperanza*, Madrid, 1962.
 Pfandl, Ludwig: *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, Barcelona, 1933.
 Valbuena Prat, A.: *Historia de la literatura española*, vol. I, Barcelona, 1964.

⁴⁰ *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca della son provechosos*, pág. 236.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 238.

Sobre Juan de Ávila:

Ávila, Juan de: *Obras completas*, B. A. C., Madrid, 1970.

Bataillon, M.: *Erasmus y España*, 1966.

Martín Hernández, F.: «Introducción» a las *Obras completas* (vol. IV), Madrid, 1970.

Sala Balust, Luis: «Introducción» a las *Obras completas*, Madrid, 1970.

Sola, J.: «Nota bibliográfica del Beato Ávila», en *Manresa*, año XVII, núm. 64-65.

Sobre Alejo de Venegas:

Bataillon, M.: *Erasmus y España*, 1966.

Venegas, Alejo de: *Agonía del tránsito de la muerte*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. XVI, Madrid, 1911.

XVII

EL MISTICISMO ESPAÑOL

1. EL PROBLEMA FILOSÓFICO

Es imposible dedicar un libro medianamente extenso al pensamiento español sin detenernos en uno de los fenómenos más característicos de nuestra cultura: la existencia de una importantísima corriente mística, que tuvo su momento de máximo esplendor en la segunda mitad del siglo XVI. Al tratar el tema el primer problema que surge, y que inevitablemente ha sido planteado una y otra vez, es el de si el misticismo es filosofía y, en consecuencia, si debe o no ser estudiado dentro de una historia de la filosofía española.

Existe una tendencia muy marcada entre los historiadores franceses a reconocer en el misticismo español nuestra manifestación filosófica más peculiar. Pablo Rousselot escribe: «A los místicos debe España su más real y original filosofía», o en otro lugar de la misma obra: «El misticismo es la verdadera filosofía de España; más aún, España no ha tenido otra»¹. Es famosa la frase de Henri Bergson a García Morente, cuando éste se lamentaba, hablando con aquél, de la falta de filósofos españoles: «*Mais vous avez de bien plus grands maîtres que tous nos philosophes* —decla Bergson—; *vos mystiques, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, que se sont élevés d'un bond beaucoup plus haut que le seuil auquel nous parvenons par l'effort de notre spéculation*»². Jacques Chevalier, que recogía la anterior anécdota, creía también que la filosofía española se hulla sobre todo en los místicos y en los literatos;

¹ *Les mystiques espagnols*, Paris, 1869, pág. 55.

² Jacques Chevalier, *Cadences*, II, Paris, 1951, pág. 180.

por eso dice que la filosofía española «se expresa, en fin, no por conceptos ni por sistemas, sino por gritos del alma, por explosiones espontáneas de imágenes, de sentimientos y de ideas, por observaciones del más sutil y del más profundo realismo interior; en su literatura, en el *Quijote*, en *La vida es sueño*, en las obras de sus místicos, así como en las de sus teólogos y sus juristas»¹. Sin embargo, esta tendencia no ha sido compartida por todos los estudiosos del misticismo español; muchos de ellos han mantenido la creencia contraria de que nuestro misticismo nada tiene que ver con la filosofía. Así se expresa, por ejemplo, el británico Allison Peers: «El misticismo español tiene poco que ver con la metafísica... El español ha aborrecido siempre de abstracciones y sutilezas y tampoco ha gustado de sistemas en general, y nunca se ha encontrado a su gusto con los profesores de filosofía»².

Entre los españoles mismos se han dado también las dos tendencias opuestas. Algunos se inclinan a una postura muy similar a la de los estudiosos franceses antes mencionados. En esta línea se sitúa el mismísimo Miguel de Unamuno, para el cual «nuestra filosofía está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos»³. Un carmelita descalzo defiende la misma idea de un modo radical: «la filosofía española es tal por ser mística», y aun añade que «la espiritualidad española es, por tanto, la filosofía española»⁴. Hasta un seglar, dedicado durante muchos años al tema, viene a coincidir en la misma idea, si bien de modo algo más ponderado: «Nuestros grandes místicos, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa, con su misticismo, elevado como ninguno y como ninguno realista, práctico y humano, han influido más en algunas orientaciones de la filosofía moderna que cualquiera de nuestros autores de filosofía»⁵. En definitiva, ésta es también la postura de Menéndez Pelayo cuando dice que «el misticismo o la filosofía mística, es indudable que ha florecido en España como en ningún otro país del mundo, y todo el que no sea positivista y haya leído *Las Moradas*, *Los nombres de Cristo* y la *Subida al Carmelo*, reconocerá que no hay filosofía más alta y sublime que aquella...» Y tras estas expresiones, arremete contra la opinión de Manuel de la Revilla, que suponía que nadie consideraba a los místicos como filósofos, y citaba como defensores de lo contrario a Rousselot, a Valera, a Canalejas, a Núñez de Arenas, «todos los cuales —dice— convienen

¹ «¿Existe una filosofía española?», en *Revista de Filosofía*, núm. 4, 1945, páginas 589-594.

² E. Allison Peers, *El misticismo español*, Colección Austral, Madrid, 1947, págs. 55-56.

³ M. de Unamuno, «Del sentimiento trágico de la vida», en *Ensayos*, II, Aguilar, Madrid, 1958, pág. 1004.

⁴ Nazario de Santa Teresa, «La espiritualidad española, filosofía española», en *Revista de Espiritualidad*, núm. 10, 1951, págs. 289-300.

⁵ Manuel Mindán, «Existencia y carácter de la filosofía en España», en *Actes du XI Congrès International de Philosophie XIII*, Bruselas, 1953, pág. 153.

en estimar como filosofía el misticismo, y como filósofos, a los místicos españoles»⁴.

Pero, como decía antes, también hubo españoles que defendieron una opinión contraria. Marcial Solana, por ejemplo, dice: «La Mística no puede constituir una escuela peculiar dentro de la Filosofía. Es decir, la Mística no puede ser una solución determinada de los problemas filosóficos... Un místico, en cuanto místico, no puede ser considerado como filósofo. Luego, no tiene fundamento hablar de los místicos españoles del siglo XVI en una Historia de la Filosofía de la propia centuria, del mismo modo que en esta historia se habla de filósofos críticos, platónicos, peripatéticos-clásicos, independientes y escolásticos, cual si la mística fuera una determinada escuela filosófica, como lo son todas y cada una de las expresadas»⁵. Aunque no compartimos la opinión de este autor, creemos que su planteamiento del asunto es correcto, pues antes de decidir sobre si el misticismo español es filosofía o no, plantea el problema general y más amplio de las relaciones entre Mística y Filosofía. Efectivamente, sólo cuando se ha decidido en general la cuestión de si el misticismo es o no filosofía, puede sacarse la correspondiente conclusión con respecto a España.

A dicha cuestión Marcial Solana contesta negativamente. Las razones que alega para ello son varias. La primera es que los respectivos objetos formales de la Mística y de la Filosofía son realidades distintas y aun opuestas, ya que el de la Mística es siempre lo sobrenatural, mientras el objeto de la Filosofía es, por el contrario, la realidad natural. Las facultades anímicas en la actividad filosófica o en la mística son también diversas, pues la primera es única y exclusivamente racional y su facultad propia es el entendimiento; por contra, la actividad mística se muestra sobre todo voluntaria, y si el entendimiento interviene de algún modo, ello sólo se da mediante las funciones de la simple aprehensión o de la intuición, sin ejercer en ningún caso las del juicio o del raciocinio. Por lo que toca a los primeros principios de una y otra disciplina, la distinción también resulta evidente para Solana, pues en la Mística esos primeros principios son verdades sobrenaturales, de revelación divina, mientras en la Filosofía dichos principios son enteramente naturales. Y, por último, también los fines son diversos en ambas disciplinas: la Mística aspira a la unión sobrenatural con Dios mediante la Gracia; la Filosofía se propone alcanzar con sus solas fuerzas naturales el conocimiento de la verdad y de las últimas causas.

No deja, sin embargo, Solana, en esta serie de contraposiciones entre Mística y Filosofía, de dejar abierto cierto resquicio, por el que vislumbramos ya que esa oposición entre ambas no puede ser tan

⁴ M. Menéndez Pelayo, *La Ciencia española*, I, pág. 223.

⁵ M. Solana, *Historia de la Filosofía Española*, II, pág. 487.

rotunda como él pretende. Me refiero al reconocimiento de que las dos disciplinas tienen el mismo objeto material, en cuanto que ambas aspiran al conocimiento del último fundamento de la realidad, o con otras palabras, a la verdad y al bien definitivos. Respecto al objeto formal, tampoco parece muy clara la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, y mucho menos que entre ambos planos exista contradicción, oposición y que no pueda establecerse algún nexo de unión; a este respecto, hay autores, incluso católicos, que hablan reiteradamente de una «mística natural», que entraría plenamente dentro de la consideración filosófica. Ahora bien, si no admitimos la separación tajante entre lo natural y lo sobrenatural, desaparecen por ensalmo las otras distinciones que establecía Solana en cuanto al fin o a los primeros principios de ambas disciplinas; en cuanto al fin es evidente que tanto el filósofo como el místico aspiran a su fusión con la última realidad (Dios): en lo que se refiere a los primeros principios, es verdad que en un caso se trata de verdades reveladas y en el otro de evidencias naturales, pero ello no elimina su consideración filosófica (por ejemplo, también la Teología parte de la Revelación y ello no implica que no sea una disciplina filosófica). Quizá alguien pretenda invocar las distintas facultades anímicas que intervienen en el caso de la Mística y de la Filosofía, pero parece muy claro también aquí que el considerar la actividad filosófica como exclusivamente racional y la mística como exclusivamente volitiva y afectiva, es aceptar una concepción muy estrecha y unilateral de la filosofía; de hecho existen numerosos filósofos que sólo admiten la intuición como único método de acceder al conocimiento de la verdad, y en nuestro caso, la «visión mística» no sería sino una clase particular dentro del ámbito general de la intuición.

La conclusión que extraemos, es, pues, contraria a la de Marcial Solana. Estamos convencidos de que la Mística puede estudiarse desde la actividad filosófica, como una variedad muy característica y peculiar de la misma. Los místicos parten de una cierta concepción del mundo que incluye presupuestos filosóficos de la máxima importancia, y su misma actividad filosófica tiende a apuntalar dicha concepción, en otras ocasiones a modificarla y, casi siempre, a perfilarla en determinado sentido. Estamos, por tanto, plenamente de acuerdo con Menéndez Pelayo cuando se expresa en estos términos: «El místico, si es ortodoxo, acepta esta teología [la católica], la da por supuesto y base de todas sus especulaciones, pero llega más adelante: aspira a la posesión de Dios por unión de amor, y procede como si Dios y el alma estuviesen solos en el mundo. Este es el misticismo como estado del alma, y su virtud es tan poderosa y fecunda, que de él nacen una teología mística y una ontología mística en que el espíritu, iluminado por la llama del amor, columbra perfecciones y atributos del Ser a que el seco razonamiento no llega; y una psicología mística, que descubre y

persigue hasta las últimas raíces del amor propio y de los efectos humanos, y una poesía mística, que no es más que la traducción en forma de arte de todas estas teologías y filosofías, animadas por el sentimiento personal y vivo del poeta que canta sus espirituales amores»¹⁰.

Esta actitud, mantenida por nuestro polígrafo en 1881, es la misma que hoy mantienen otros estudiosos del misticismo. Entonces aludía Menéndez Pelayo a la metafísica o filosofía primera que inspiraba al místico, a todas luces distinta —decía— de la que sirve de base a la teología dogmática: hoy un estudioso del tema, Ángel L. Cilveti, viene a defender lo mismo cuando dice que «el místico descende al plano del filósofo, el psicólogo, el teólogo y el crítico literario», porque es evidente que en «las obras de los místicos abundan expresiones de matiz filosófico (las cosas son nada, el tiempo es ilusión), psicológico (sentido, alma, espíritu), teológico (Gracia, virtudes), poético (fondo del alma, esponsales)»¹¹. El problema filosófico fundamental que destaca Cilveti es el del valor objetivo de la experiencia de unión, que contiene la afirmación de la existencia de Dios como realidad distinta al sujeto que la concibe. En esta afirmación, el criterio de objetividad es la «certidumbre» del místico («en ninguna manera puede dudar [el alma] que estuvo en Dios y Dios en ella», dice Santa Teresa), lo cual plantea otro problema filosófico: el del criterio de verdad. Por otro lado, también señala Cilveti el hecho de que en los místicos cristianos la experiencia de unión del alma con Dios se realiza *por semejanza*, y no *por identidad*, como en el caso de los místicos hindúes, de modo que en aquéllos Dios y el alma conservan su individualidad, de acuerdo con el misterio de la Trinidad. Para Cilveti, está operando en ambos casos todo el trasfondo filosófico de la cultura y de la tradición en que vive el místico, y de la cual difícilmente llega a sustraerse.

El misticismo supone, pues, toda una filosofía y hasta una metafísica, en la cual habría que distinguir lo propiamente filosófico del misticismo en cuanto tal y lo que lleva adherido de la tradición cultural en que surge o se manifiesta. Este problema sobrepasa nuestra intención aquí, pero la observación debe tenerse en cuenta al estudiar a los místicos españoles, pues en ningún momento dejaremos de considerar ambos planos. Ahora bien, la conclusión decisiva de todo lo anterior es que el estudio de nuestros místicos entra con pleno derecho en una exposición histórica de la filosofía española. Sobre cuáles sean los caracteres específicos de dicho misticismo, sólo al final de este capítulo nos pronunciaremos.

¹⁰ M. Menéndez Pelayo, «La poesía mística en España», en *Estudios y Discursos de crítica histórica y literaria*, Madrid, 1941, vol. II, pág. 72.

¹¹ Ángel L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, 1974, págs. 35-36.

2. LA EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA DEL MISTICISMO ESPAÑOL

El misticismo, entendido en sentido estricto, se refiere a aquella actividad psíquico-religiosa mediante la cual el hombre experimenta una cierta participación en la vida divina; lo característico de todo misticismo es la unión mística, que es experiencia directa y sin intermediarios de la Divinidad. En este sentido estricto, la mística española comprende un período muy corto de tiempo; de hecho, sólo de 1560 a 1600, en que surgen los grandes desarrollos doctrinales de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz. Sin embargo, este misticismo puro apenas se encuentra en la realidad; incluso una mística reconocida y arquetípica como Santa Teresa, en su libro *Las Moradas*, donde hace la exposición más sistemática de su doctrina mística, dedica a cuestiones de ascética las tres primeras moradas. De toda la literatura religiosa del Siglo de Oro la mayoría son libros de ascética, o en el mejor de los casos, de mística y ascética conjuntamente; esto es lo que ha llevado a emplear la palabra misticismo en un sentido lato, dentro de cuya acepción caben todas las producciones religiosas del siglo XVI español, que se nos aparece como un período especialmente denso e interesante en tal tipo de literatura.

En la evolución cronológica de este misticismo español, los autores suelen distinguir un *período de preparación*, que algunos han llamado de *importación e iniciación* y que comprendería desde los orígenes medievales hasta el año 1500. No hay acuerdo sobre cuál de los influjos sufridos durante ese largo período va a ser el decisivo en la aparición y las peculiaridades místicas del Quinientos. Algunos autores consideran decisiva la influencia de los místicos árabes y judíos, cuyo fermento fue lentamente absorbido durante siglos de larga convivencia entre las tres culturas. Un estudioso competente como H. Hatzfeld considera que Raimundo Lulio sería «el eslabón entre el misticismo musulmán y el cristiano»; la tesis no parece suficientemente demostrada, pero de hecho hay símbolos muy utilizados por nuestros místicos (como la «fuente», el «cazador», la «noche oscura») que aparecen en Lulio, con claros antecedentes en el sufismo. Muchos autores nos hablan de la influencia germánica, en cuyos países habían surgido al final de la Edad Media grandes figuras del misticismo: Eckhart, Tauler, Ruysbroeck, Thomas de Kempis; quizá el *Contemptus mundi* de este autor (traducido en Zaragoza en 1490) fue el libro más leído entre nuestros espirituales a fines del XV y primeros del XVI. Sin duda está operando en todas estas influencias la corriente de la *devotio moderna*, forma de espiritualidad caracterizada por una piedad íntima, ilustrada, metódica y afectiva, que tiene su origen en los Países Bajos y que en España se unirá a la otra gran corriente espiritual del período, el «Humanismo cristiano»

(Erasmus, Luis Vives, Lefèvre d'Étaples) para originar los movimientos erasmistas e iluministas de la primera mitad del XVI, precedente inmediato del misticismo español.

A la hora de citar los antecedentes del movimiento místico, no podemos olvidar que el hontanar está en la Biblia, y más concretamente, en el Cantar de los Cantares, que inspira toda la literatura místico-ascética de la Edad Media, y entre cuyos representantes es imposible dejar de citar por su enorme repercusión a San Dionisio Aeropagita (llamado también el *Pseudo Dionisio*), San Agustín, San Bernardo, San Buenaventura, San Francisco de Asís, Santa Catalina y San Vicente Ferrer.

El conjunto de estas influencias va a producir ese estado de profunda espiritualidad que caracterizará la primera mitad del siglo XVI. Este segundo periodo —de 1500 a 1560— se conoce con el nombre de *periodo de asimilación* y está marcado por la orientación que en él ejerce la inmensa figura del cardenal Cisneros, confesor de la reina Isabel, arzobispo de Toledo, inquisidor General y dos veces regente del reino. La sátira contra las costumbres de clérigos y legos había preparado el terreno para la reforma del clero y la asimilación de obras místicas extranjeras. La incansable actividad reformadora de Cisneros, que afectó —como sabemos— sobre todo a la Orden franciscana, produjo un estado de conciencia muy propio para el desarrollo de la literatura místico-ascética. En este sentido, la literatura religiosa del periodo va a constituir el terreno abonado para la aparición de los ideales contrarreformistas: la realización del ideal cristiano de vida interior.

Entre las diversas actividades cisnerianas, la que sin duda va a ejercer una influencia más duradera será la fundación de la Universidad de Alcalá y la impresión de la *Biblia Poliglota*, pues será la lectura directa de la Biblia lo que estimulará la importación y traducción de grandes autores espirituales: la *Vita Christi*, de Francesc Eximenis (Granada, 1496); la obra del mismo título de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano (Alcalá, 1502-1503); el *Flos Sanctorum*, de Jacobo de Vorágine (Toledo, 1511); se traducen también obras de San Agustín, San Buenaventura, etc.

A la hora de señalar influencias debemos, sin embargo, andarnos con mucho tiento: en este punto hacemos plenamente nuestras las sabias palabras de Robert Ricard: «Cuanto más se manejan los textos espirituales, tanto más nos convencemos de que esta inmensa literatura reposa sobre tradiciones difusas cuyos elementos, a veces muy antiguos, son tanto más difíciles de aislar y de seguir en su destino histórico cuanto que su transmisión se hizo en gran parte por vía oral (predicación, confesión, dirección de conciencia, conversaciones, etc.)»¹².

¹² Robert Ricard, *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, 1964, pág. 189, nota 12.

En este período que hemos llamado de asimilación, los místicos y ascéticos españoles van exponiendo en nuestro idioma las doctrinas importadas o incluso escriben sus propios originales creando las fuentes y el ambiente de la escuela carmelitana, que constituye la culminación de nuestra mística. Entre estos autores suelen citarse fray Hernando de Zúrate (1428-1507), autor de los *Discursos de la paciencia cristiana* y traductor de la *Vida de Cristo* de Eximenis; Alonso de Orozco (1500-1591), autor de *Vergel de oración* y *Monte de contemplación* (Sevilla, 1544), tratados místicos complementarios; Francisco de Osuna (1497?-1541?), cuyo libro fundamental son los varios volúmenes del *Abecedario espiritual* (1525-1530), publicado en vida del autor; Bernardino de Laredo (1482-1540), cuya obra *Subida al Monte Sión* (Sevilla, 1535), es un claro antecedente de San Juan de la Cruz; San Pedro de Alcántara (1499-1562) y su *Tratado de la oración y meditación* (1533); fray Alonso de Madrid, con su bello *Arte para servir a Dios* (1524); San Ignacio de Loyola y sus *Ejercicios espirituales* (1548), que en un sentido inverso, pero indudable, ejerció enorme influjo en la mística posterior; y Juan de Ávila (1500-1569), con cuyo comentario sobre el *Audi, filia* (1556) podemos considerar terminado este período. Según Sainz Rodríguez, fray Luis de Granada —autor del que ya nos hemos ocupado— «marca la transición entre este período y el siguiente»¹⁴. Así entramos en el tercer período, de 1560 a 1600, al que el mismo crítico citado llama de *aportación y producción nacional*; lo característico de él es que sus autores no sólo hablan de mística, sino que la practican y llegan a su elaboración doctrinal más española y original; su núcleo está formado por los dos santos carmelitas Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, así como por los discípulos de aquella. Dada su importancia, nos ocuparemos de ellos en un capítulo independiente.

Por último, nos habla Sainz Rodríguez de un cuarto período, al que llama de *decadencia o compilación doctrinal*, de 1600 en adelante; trasladamos aquí lo que él mismo dice de este período: «Se caracteriza porque los autores pertenecientes a él no son originales. No existen en esta época casos de experiencia mística que den origen a una obra literaria, y los tratadistas se limitan a recoger toda la doctrina del período anterior, ordenándola y sistematizándola con gran aparato teológico y escolástico. Vienen a ser los compiladores del código de la Mística, y por su nimio y detallado casuismo recuerdan, con respecto a aquéllos, la técnica que con respecto a los grandes poetas de la Antigüedad siguieron los retóricos del Renacimiento. Nombre representativo de esta época es el padre Juan Jesús María, gran teólogo, lleno de erudición, pero que sigue fundamentalmente la escuela de Santa Teresa; su

¹⁴ P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927, pág. 218.

obra *Teología mística et de prudentia justorum* (1611) es modelo de la literatura de este periodo»¹⁴. Otros autores representativos de esta situación de decadencia en que entra la literatura mística en el siglo XVII serían la Venerable Sor María de Ágreda, el jesuita Juan Eusebio Nieremberg, e incluso la figura herética de Miguel de Molinos.

3. EL MISTICISMO COMO FENÓMENO SOCIAL

Al hablar del misticismo dice Gaos: «Esta literatura no se encuentra —por excepción imposible en la historia de la cultura humana— segregada, abstracta de un medio ambiente social»¹⁵. En efecto, en lo ya expuesto hemos visto cómo a partir de los últimos tiempos medievales fue creándose el ambiente propicio que iba a culminar en la gran eclosión mística de la segunda mitad del XVI. Ahora bien, nos hemos detenido en el clima religioso que introdujo una preocupación obsesiva por el tipo de piedad intimista reflejado en el erasmismo o en el iluminismo, pero no hemos prestado atención a otros factores que coadyuvarían a hacer posible la culminación del ideal místico.

En realidad, el aspecto religioso no es más que un elemento dentro de un estado colectivo, en el cual la literatura mística no es algo aislado, sino expresión cumbre que traduce una compleja situación del alma nacional. Estamos parafraseando la aguda caracterización que hace de este periodo Ángel del Río, cuyas palabras reproducimos a continuación: «El fenómeno es paralelo o idéntico en sus raíces a otros muchos fenómenos artísticos, vitales y hasta políticos de la misma época. Sólo enfocándolo así se puede entender su transcendencia y su valor como expresión de lo más profundo del alma española —quizá fuera mejor decir castellana— en su momento de máximo poder creativo. Después de la extraordinaria vitalidad de los cincuenta años anteriores, el alma española va a volverse hacia dentro; su cultura entra en un proceso de involución. Nótese que aquella vitalidad no había tomado sólo el camino de la acción, aunque sea en este terreno donde se muestra más visible. Se muestra con el mismo ímpetu, por ejemplo, en la creación de los géneros literarios; en la asimilación de las formas de la cultura moderna; en la obra de sus humanistas. Agotados al iniciarse la crisis del Humanismo los caminos de la acción, y resistiéndose a entrar en las vías del racionalismo moderno, siente el español la necesidad de renunciar a la posesión de lo fugitivo, después de aceptar intelectualmente como única explicación valedera de la vida la de la doctrina

¹⁴ P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, página 219.

¹⁵ José Gaos, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las Ideas en España y la América española*, México, 1937, pág. 366.

católica»¹⁴. Sin duda está aquí aludiendo el magnífico crítico español a la labor de depuración intelectual que Trento ejerció sobre las tendencias iluministas de la primera mitad del siglo, provocando así la exaltación mística plenamente integrada en la ortodoxia, llena de rigor intelectual, por un lado, y de vigor ascético, por otro.

En cualquier caso, no fue ajeno a tal impulso místico esa sublimación de la acción a que se alude también en los párrafos anteriores y que llevará a algunos autores a hablar de la Mística como de una «Caballería a lo divino». La explosión de la contenida energía espiritual del pueblo castellano es lo que dará vuelo a esas ansias religiosas de los grandes místicos, que dirigen toda esa energía hacia el interior de sí mismos, tratando de alcanzar a Dios a fuerza de negar su propia individualidad. Así lo vio también Unamuno, cuando nos dice: «El espíritu castellano tomó por filosofía castiza la mística, que no es ciencia, sino ansia de la absoluta y perfecta hecha sustancia, hábito y virtud intransmisible, de sabiduría divina; una como propedéutica de la visión beatífica; anhelo de llegar al ideal del Universo y de la Humanidad e identificar al espíritu con él, para vivir, sacando fuerzas de acción, vida universal y eterna...»¹⁵.

Solamente esa energía tremenda del pueblo castellano en su momento de mayor vitalidad histórica, duramente reprimida por el espíritu de la Contrarreforma y los cánones tridentinos, explica la atmósfera alucinada que se va a vivir en la España de aquellos años, donde coexisten el máximo idealismo con el realismo más bronco, el convento con el burdel, el místico con el pícaro, en una mezcla goyesca que ha captado maravillosamente Ludwig Pfandl en su libro *Cultura y costumbres del pueblo español en los siglos XVI y XVII*. Este fino hispanista alemán ha sabido ver cómo el sentimiento nacional y el religioso se fundieron profundamente en la segunda mitad del XVI para crear «aquel ingente Imperio, espanto y admiración del mundo, honor y orgullo de un pueblo»¹⁶, en el que todos vivían en una atmósfera de encantamiento. Sólo en semejante clima se explica esa explosión mística que va a producir la obra única y grandiosa de Santa Teresa y de San Juan, de Diego de Estella, de fray Juan de los Angeles, de Malón de Chaide... Ellos son la cabeza visible de ese estado colectivo de entusiasmo y fervor religioso.

Ha sido también Pfandl quien ha subido ver lo entrañada que está en la psicología española la propensión a simbolizar las creencias y los sentimientos, representando sus ideas en formas y figuras sensibles.

¹⁴ Angel del Rio, *Historia de la literatura española*. Nueva York, 1963, vol. I, páginas 253-254.

¹⁵ M. de Unamuno, «En torno al casticismo», en *Ensayos*. I, Aguilar, Madrid, 1958, página 100.

¹⁶ Ludwig Pfandl, *Cultura y costumbres del pueblo español en los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1948, pág. 176.

Así se produce el culto a las imágenes, el desarrollo de la gran pintura española de la época, el éxito de la imagerie religiosa, como manifestación de una profunda corriente antropomorfista. Esta corriente alcanza su expresión más honda y popular en torno a la figura de Cristo. Hemos visto ya como parte importante del pensamiento religioso español giraba alrededor del «mito de Cristo», y lo mismo va a ocurrir con nuestros místicos, que no se dirigen directamente a la contemplación divina, sino siempre por intermedio de Jesús. Los Cristos populares de nuestras iglesias, ermitas o centros de peregrinación van a ocupar lugar privilegiado en nuestra imagerie. Y es que toda esta concepción «cristocéntrica» de que venimos hablando, y que constantemente aparece a lo largo de nuestra evolución intelectual, tenía su reflejo y su expresión en el pueblo. En ella se inspira el último anhelo de toda la religiosidad española: *instaurare omnia in Christo*, como se aprecia en la importancia concedida en el catolicismo a la idea de la Eucaristía, centro dogmático de la religiosidad católica a partir de Trento; de aquí deriva a su vez la popularidad de la fiesta del *Corpus Christi*, la más importante de la liturgia católica, que se celebraba tradicionalmente con la representación fastuosa de autos sacramentales y de procesiones públicas, manifestaciones espléndidas y emocionantes de la fe todas ellas.

Como hemos dicho antes, este ambiente de fervor popular en que los valores religiosos son vividos diariamente por la gran masa del pueblo explican, en parte, que sea en aquellos años cuando se produce la culminación de la mística española. Pero muy bien hubiera podido ocurrir que hubiese existido entonces un gran desarrollo místico, es decir, que un gran sector del clero hubiese vivido una intensa vida mística, pero que no nos hubiesen dejado ningún testimonio literario de la misma. La importancia de la mística española de aquellos años está tanto (o más) que en la intensidad o pureza con que sus representantes vivieron la experiencia mística, como en los escritos donde nos dejaron reflejada aquella experiencia. Ahora bien, esto último sólo fue posible gracias al grado de desarrollo que entonces había alcanzado la lengua castellana, apta ya para la expresión de una compleja vida religiosa y de la sutil experiencia psíquica que acompañaba aquella. A la conjunción de valores sociales, históricos, religiosos, que hemos visto antes hay que añadir ahora el importante estado de evolución de la lengua literaria, que permitió la rica y precisa expresión de los mecanismos anímicos que sufre el alma «engolfada» en la realidad divina, para expresarlo en la gráfica imagen teresiana. Menéndez Pidal, que ha estudiado el hecho con su habitual pericia, habla del «período de los grandes místicos», en que el modelo de la lengua ya no será el habla de Andalucía, como en Nebrija, o la de Toledo, como en Garcilaso y Valdés, sino el de toda España: «la lengua normativa —dice— no es la de la Corte, ni la de una de las dos regiones meridionales de

antes, sino la de la nación entera». Y aún añade que «en este extraordinario periodo podemos decir que el idioma alcanza su edad adulta, como lengua española de todo el país»¹⁹.

4. LA CLASIFICACIÓN DE LOS MÍSTICOS

Un tema que ha levantado a veces discrepancias entre los críticos es el de la clasificación de los místicos. No tiene nada de extraño, dada la abundancia de literatura místico-religiosa del período. Menéndez Pelayo hablaba de tres mil títulos, y Allison Peers aseguraba que no era ninguna exageración el decir que tales obras podían contarse por millares, si bien no se comprometía en cuanto al número de obras existentes. En cualquier caso, parece todo el mundo estar de acuerdo en que todavía nos falta un estudio completo y definitivo de nuestra mística.

La clasificación tradicional y habitualmente aceptada es la que hizo Menéndez Pelayo, con un criterio meramente externo y superficial, de ordenarlos por las cinco Órdenes religiosas más importantes: franciscanos, agustinos, dominicos, jesuitas y carmelitas. La opinión de Menéndez Pelayo es que mientras no se haga el estudio de esos tres mil títulos carecemos de los datos elementales para una clasificación de orden interno y doctrinal; así la expresa en su estudio sobre la estética de los místicos: «La base para formar juicios, ya analíticos, ya sintéticos, faltará en tanto que la mayor parte de los monumentos de esa literatura continúen ocultos e ignorados para los críticos, y mientras éstos no se resignen a la tarea ingrata y deslucida, pero necesaria, de ir examinando nuestros libros de devoción uno a uno, por el orden cronológico en que se produjeron; único medio de establecer la filiación intelectual de los autores y de los sistemas y de reducirlos a clases y grupos. Cuando esta labor, ciertamente inmensa, esté ya terminada, podremos, con entero y cabal conocimiento de causa, con plena sinceridad y desinterés, sin entusiasmos, muchas veces prematuros o irreflexivos, apreciar en conjunto el cuadro y poner en su lugar cada uno de los múltiples detalles»²⁰. A pesar de estas razones, evidentemente válidas en su conjunto, la clasificación de los místicos por Órdenes religiosos ha sido duramente criticada; se ha hecho ver que, incluso con los pocos datos que tenemos a nuestro alcance, esa clasificación resulta a todas luces insostenible. La espiritualidad de fray Luis de Granada, dominico, tiene un carácter a veces acentuadamente franciscano; la carmelitana Santa Teresa recibió sus primeras inspiraciones

¹⁹ R. Menéndez Pidal, «El lenguaje del siglo XVI», en *La lengua de Cristóbal Colón*, Colección Austral, Madrid, 1942.

²⁰ M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. II, Madrid, 1942, pág. 77.

místicas de los también franciscanos Bernardino de Laredo y Francisco de Osuna; el padre de la Mística moderna es el dominico alemán Tauler; el mejor comentador de San Juan de la Cruz es el agustino fray Antolínez, arzobispo de Compostela... En una palabra, que las influencias e interrelaciones entre las distintas Órdenes es el fenómeno habitual.

José María Gallegos Rocaful, en una obra de indudable interés ²¹, como todas las suyas, pretende suplantar la clasificación de Menéndez Pelayo por esta otra: «precursores», «místicos en la plena y rigurosa acepción de la palabra», y «epígonos». Ahora bien, esta clasificación viene a coincidir con la evolución cronológica de la literatura místico-religiosa, según ya vimos en un epígrafe anterior; en este sentido, dicha clasificación resulta también meramente externa y, por lo tanto, insuficiente. Pedro Sainz Rodríguez, que se ocupó agudamente del tema, reivindica la clasificación de Menéndez Pelayo como «más exacta de lo que a primera vista parece», si bien introduciendo algunas modificaciones sustanciales que le llevan a una nueva clasificación. He aquí sus razonamientos al respecto: «Es notorio que cada Orden religiosa tiene una tradición teológica y doctrinal; por tanto, se puede hablar, con propiedad absoluta, del misticismo franciscano, agustino o jesuita; pero lo que ya no parece posible es abarcar las discrepancias individuales que se ofrecen dentro de cada Orden en esta clasificación. Es notorio que hay una tradición ascética en la mística dominica y, sin embargo, entiendo que erraría quien estudiase la doctrina de fray Luis de Granada como perteneciente exclusivamente a ella. Además, las diferencias doctrinales entre las diversas Órdenes son muy acusadas en aquellas cuyo contenido discrepa notoriamente, por ejemplo, entre los dominicos y los franciscanos; pero, en cambio, son muy leves y casi de matiz y sin una sustancia teológica que las diversifique, las diferencias existentes en otras Órdenes. Por tanto, la clasificación en cinco grupos: franciscanos, agustinos, carmelitas, dominicos y jesuitas puede reducirse con bastante exactitud y con una denominación más científica y exacta a tres grupos, que abarquen las tres grandes corrientes que los tratadistas de teología mística coinciden en señalar y que hemos visto acusarse a través de la tradición cristiana medieval» ²². Estos tres grupos serían los siguientes:

1) *Místicos afectivistas*, que se caracterizarían por el predominio teológico del sentimiento y de la afectividad sobre lo intelectual; su rasgo más caracterizado sería seguir siempre la imitación de Cristo y de su Humanidad como vía de acceso a la Divinidad. En general,

²¹ J. M. Gallegos Rocaful, *La experiencia de Dios en las místicas españolas*, México, 1945.

²² P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la Historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1927, págs. 225-226.

entrarían en esta corriente franciscanos, agustinos y algunos procedentes de otras Órdenes.

2) *Místicos intelectualistas*, cuya característica sería la elaboración de una doctrina metafísica, en general de carácter escolástico, como medio del conocimiento divino. Aunque con valiosas excepciones, en general entrarían aquí dominicos y jesuitas.

3) *Escuela ecléctica o española*, así llamada por ser la más auténticamente representativa de nuestro misticismo; a ella pertenecen los carmelitas y algunos procedentes de otras Órdenes. La base de esta escuela es la doctrina teresiana, y sobre sus características nos extendremos en el próximo epígrafe.

Junto a estas escuelas, que pertenecen todas ellas a la mística ortodoxa, habría que formar otro grupo con los místicos heterodoxos, con cuatro secciones: 1) *misticismo protestante* (Juan de Valdés), 2) *quietismo* (Miguel de Molinos), 3) *panteísmo renacentista* (Miguel Servet), y por último, 4) *iluminados* y otras sectas. Aunque aceptamos la clasificación de Sainz Rodríguez en lo que se refiere a la mística ortodoxa, tenemos serios reparos por lo que se refiere a la de los heterodoxos, como el lector irá deduciendo a lo largo de este libro.

5. LOS CARACTERES DE LA MÍSTICA ESPAÑOLA

Al haber dado los místicos españoles la formulación más precisa de la teología y la psicología mística, según considera la crítica mundial sobre la materia, resulta a veces realmente difícil discernir lo que coincide con la mística universal, por ser común denominador de toda ella en general, o lo que es propio y exclusivo de la mística española. A la pregunta, inherente a lo anterior, de por qué es el misticismo español habitualmente considerado como el misticismo clásico, contesta Helmut Hatzfeld que ello se debe a que supo incorporar en unidad tres elementos distintos, que habitualmente habían venido dándose separados. En primer lugar, el ascetismo se adoptó como una vía apropiada y muy útil para la unión mística; en segundo lugar, la teología tomista se aceptó como molde que hacía el misticismo intelectualmente comprensible; en tercer lugar, la lengua vernácula, que había alcanzado en España un extraordinario desarrollo, fue ampliamente utilizada por los místicos españoles para la expresión de un sistema místico muy completo y complejo¹¹.

De acuerdo con el primer punto de este esquema, tradicionalmente se ha distinguido entre Ascética y Mística, entendiendo por la primera la descripción de las prácticas morales o ejercicios que preparan el alma para la perfección, mientras la segunda se refiere, en

¹¹ Helmut Hatzfeld, *Estudios literarios sobre Mística española*, Madrid, 1955.

sentido riguroso, a aquella actividad espiritual que consiste en el conocimiento empírico y directo de Dios. El ascetismo supone un adiestramiento activo, pero en el misticismo se elude toda actividad para entregarse a la pura contemplación. En este sentido, el escritor ascético escribe guías de conducta, tratados de moral, da consejos sobre cómo llevar una vida virtuosa y los métodos para adquirir una perfección moral cada vez mayor; por el contrario, el místico se limita a experimentar la unión con Dios mediante el éxtasis, y todo lo más, describe psicológicamente sus experiencias, las fundamenta teológicamente o trata de comunicarlas mediante símbolos poéticos. Uno de los grandes aciertos de los místicos españoles fue considerar la Ascética como un medio preparatorio para la Mística, juntando así en unidad lo que habían sido dos actividades separadas. Así no ha de extrañarnos que de las siete *Moradas* de Santa Teresa, las tres primeras sean puramente ascéticas. Es más, el místico español no abandona nunca su ascetismo para entregarse a una contemplación pura, a menos que venga como una gracia divina, a la que el místico nunca se agarra obsesivamente. Hay un rechazo de todo goce y toda complacencia en los dones que nos ofrece la vía mística, pues nunca se sabe si esas representaciones vienen de Dios o del diablo. «Aunque todas las cosas se le rían al hombre y todas sucedan prosperadamente —dice San Juan—, antes se debe recelar que gozarse»²⁰, ya que, ante la imposibilidad de distinguir si son de inspiración divina o demoníaca, su reacción es drástica: «Pues con no hacer caso de ellas, negándolas se excusa todo eso, y se hace lo que se debe»²¹.

La influencia del ascetismo ignaciano es evidente en tal toma de posición ante los fenómenos extraordinarios —levitación, visiones, locuciones, revelaciones, profecías— que suelen acompañar a los entregados a las prácticas místicas, pero no podrán dejar de influir también los temores ante la Inquisición, que había tomado una actitud muy severa ante las posibles desviaciones a que tales fenómenos podían dar lugar; recordemos que están muy próximas las persecuciones contra iluministas y alumbrados. En cualquier caso, es evidente que ello había de favorecer el ascetismo y el activismo típico de nuestra mística, puesto que una actitud semejante ha de llevar a una exaltación de la humildad y de la caridad, como de hecho se produce en nuestros místicos. Si en medio de un éxtasis —vienen a decir— se nos ofrece la oportunidad de hacer una obra de caridad —dar de beber a un sediento, por ejemplo— abandonemos inmediatamente el éxtasis y socorramos a aquel hombre, pues con ello expresamos nuestro amor a Cristo, mejor que si continuamos deleitándonos en nuestra propia visión espiritual.

²⁰ *Subida al Monte Carmelo*, 3, 18-3.

²¹ *Ibid.*, 2, 18, 7.

En realidad, es de esta característica singular de donde van a derivarse todos los rasgos que singularizan de modo tan vigoroso el misticismo español. El activismo, que exalta la caridad por encima de toda otra consideración, no es más que el carácter sobresaliente del tipo de espiritualidad que marca todas las manifestaciones del misticismo español. Una manifestación más de dicho activismo sería la importancia dada a las obras, frente a la tendencia protestante de adhesión exclusiva a la fe; o también la profunda afirmación de libertad que subyace en ese rechazar la predestinación impuesta por la Gracia. Se observan aquí nuevamente ecos del ambiente inquisitorial de la época: «buscaban libertad interior —dice Unamuno— bajo la presión del ambiente social y de sí mismos; libertad interior, desnudarse de deseos para que la voluntad quedara en potencia respecto a todo»²⁶.

Quizá en esas mismas motivaciones se encuentra la razón de eso que se ha dicho de que nuestro misticismo es más experimental que doctrinal, más psicológico que ontológico. Hatzfeld lo expresa así: «No siendo tradicionalmente filósofos, los españoles parecen interesarse menos en la significación metafísica del estado de quietud que en la psicología previa»²⁷. No estamos de acuerdo; es cierto que el místico español enlaza el aspecto metafísico con el psicológico, pero eso no quiere decir que deje de interesarse en el significado metafísico de sus experiencias; ocurre, simplemente, que el hacerlo así podría llevarle demasiado lejos. En esto seguimos estando de acuerdo con Unamuno cuando dice: «El punto que en nuestro misticismo separa la ortodoxia de la heterodoxia es verdadero *punto* y no muy fijo; es, sobre todo, la protesta de sumisa obediencia a la Iglesia. Negar que ese punto sirviera de transición es querer apagar la luz solar amontonando escombros paleontológicos, echando a los ojos tierra de erudición con noticias complacientes»²⁸.

Una ilustración de ese *punto* podemos tenerlo en otra de las consideradas como características típicas de nuestros místicos: el individualismo, por el cual se alejan aquéllos de toda interpretación panteísta de su experiencia. No hay en esta unión de sustancia —se dice—, sino sólo de voluntades; pues mientras en los místicos no teístas la unión del alma con Dios se hace por *identidad*, en los cristianos esa unión es por *semejanza*, conservando Dios y el alma su individualidad. El problema empieza cuando, según el análisis que hace Cilveti de la experiencia mística de introversión, el lenguaje del místico teísta y del no teísta se asemejan de un modo indiscernible. He aquí cómo se expresa, hablando de esta experiencia, San Juan de la Cruz: «la transformación del alma en Dios es indecible. Todo se dice en esta palabra, y es que el

²⁶ *Op. cit.*, pág. 102.

²⁷ *Op. cit.*, págs. 196-197.

²⁸ *Op. cit.*, págs. 104-105.

alma está hecha Dios de Dios por participación de Él y de sus atributos»²⁹. En una palabra, el espíritu humano pierde sus propiedades y se aniquila en Dios, si bien —según la interpretación ortodoxa— el hombre en esa unión no deja en algún modo de conservar una naturaleza distinta. Cilveti, citando a Suso, dirá que el hombre «no se convierte en Dios por naturaleza»³⁰. La cuestión radica en que ese punto de interpretación queda perfectamente claro en la doctrina tomista con la distinción entre «unión de voluntades», pero no de «naturalezas»; la teología tomista —diremos volviendo a Hatzfeld— hace el misticismo intelectualmente comprensible, si bien nunca sabremos hasta qué punto no está con ello el místico pagando una deuda a su propia cultura, e incluso tergiversando así su experiencia real.

Una característica también del misticismo español que no debemos pasar por alto, aunque ya nos hemos referido a ella anteriormente, es la consideración que hacen los místicos de la Humanidad de Cristo. No vamos a insistir tampoco excesivamente, pues quizá con lo dicho antes ya está expresado lo principal del tema. Recordemos que la tendencia provenía de otra más general: la inclinación al antropomorfismo de los españoles de la época. Quizá se pretendía con ello reaccionar ante los posibles desvíos iluministas de una religiosidad sin dogmas y sin iglesias, más basada en el intimismo y en los anhelos del alma que en el culto exterior y en las prácticas eclesiásticas. En cualquier caso, es evidente que las normas tridentinas y contrarreformistas tuvieron que influir aquí como en tantísimos otros aspectos.

En lo demás la mística española siguió las directrices básicas de la mística universal, con su clásica división en tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. La vía o período *purgativo*, corresponde a los principiantes, y se caracteriza por el adiestramiento de los sentidos y de las facultades espirituales; tiene un carácter fundamentalmente ascético y activo, pues el iniciado trata de extirpar los apetitos y deseos del alma, y de este modo queda libre de pasiones, instintos y toda clase de ataduras terrenas que le impidan elevarse al plano de lo divino desde su envoltura carnal; la oración típica de este período es la meditación, que tiene una expresión discursiva, claramente manifiesta en dos fines: uno negativo, de mortificación del «hombre viejo», y otro positivo, de liberación del «hombre nuevo».

La *vía iluminativa*, a la que pasan los que han abandonado el período anterior, es la de los aprovechados, y constituye un primer acceso a la vía mística, pues la anterior es sólo una preparación de ella. La oración característica aquí no es ya la meditación, sino la *contemplación*, que tiene un carácter intuitivo. La labor purificadora

²⁹ *Llama de amor viva*, I, 8.

³⁰ Cilveti, *op. cit.*, págs. 40-41.

anterior sigue aquí realizándose, pero con un carácter pasivo, en que la luz infusa va iluminando nuestras imperfecciones, ayudándonos así a deshacernos de ellas, lo que no podríamos hacer con una purificación sólo ascética. En este período hay una purificación del sentido y otra del espíritu, lo que llama San Juan de la Cruz «noche oscura del sentido y del espíritu», colocando la primera entre el período purificativo y el iluminativo, y la segunda, entre el iluminativo y la unión mística. En este período se produce un desarrollo de los grados de oración, que clasificó y analizó mejor que nadie Santa Teresa de Jesús, por lo que los expondremos al hablar de esta autora; su culminación es lo que todos los místicos califican como *desposorio espiritual*.

La *vía unitiva* es el tercer período de la escala mística, en el cual se llega a la *participatio visionis beatificae*. Los místicos suelen aludir a ella cuando hablan de unión transformante o *matrimonio espiritual*, y se caracteriza por un sentimiento firme e innegable de la presencia de Dios en el alma. Es el momento del éxtasis místico y, entre los místicos cristianos, se considera como una consumación del amor. «Que ya sólo en amar es mi ejercicio», dice San Juan de la Cruz. Los efectos del matrimonio espiritual son: abandono en Dios; inocencia; paz; desaparición de los éxtasis; fortalecimiento corporal; transverberación o llaga de amor; toques sustanciales. Y, entre los efectos más importantes, los místicos españoles, de acuerdo con su activismo característico, citan siempre las obras; así dice, por ejemplo, Santa Teresa: «De esto sirve este matrimonio espiritual, de que nazcan siempre obras, obras»²¹.

Hay un punto del que no hemos tratado aún, pero que es común a toda la mística universal, y es el de la inefabilidad de la experiencia mística. Esta inefabilidad consiste en la imposibilidad con que se encuentra el místico de comunicar sus propias experiencias a quien no haya pasado por otras semejantes. El mismo místico da la impresión de que ni él mismo llega a comprender bien su propia experiencia («ni el entendimiento lo sabe entender», dice Santa Teresa, *Moradas*, V, I), y desde luego se encuentra ante la imposibilidad de transmitirla. Una de las dificultades primordiales en este sentido reside en el hecho de que la experiencia mística es concreta y unitaria, de algo, además, de que los humanos no tenemos experiencia común; los conceptos, que versan sobre lo universal y lo múltiple, no pueden aplicarse en este caso. Los místicos sólo pueden tratar de aproximarnos a su experiencia, mediante sugerencias simbólicas. Aquí está la razón de que el lenguaje místico por excelencia sea el simbolismo, como el mismo San Juan de la Cruz reconoce en el prólogo a su *Cántico espiritual*. Se pregunta el Santo: «¿Quién podrá escribir lo que a las almas amorosas donde El mora hace entender? ¿Y quién podrá manifestar con pala-

²¹ Santa Teresa, *Las Moradas*, VII, 4. Clásicos Castellanos, Madrid, 1968, pág. 244.

bras lo que las hace sentir? ¿Y quién, finalmente, lo que las hace desear?» A lo cual responde muy tajante y explícitamente: «Cierto, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden; porque ésta es la causa porque con figuras, comparaciones y semejanzas, antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios, que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas, no leídas con la sencillez del espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan, antes parecen distates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas»¹².

Ahora bien, esta característica universal del simbolismo adquiere en los místicos españoles un valor estético en el estilo y en la didáctica de la exposición, como no se encuentra en otras tradiciones místicas. En esa belleza formal reside una de las características peculiares del misticismo español, que aprovechó la capacidad castellana para la metáfora dándole nueva riqueza y valor, mediante la hipertrofia que impusieron al lenguaje traslaticio con el uso de símbolos y mitos. Algo de ello vimos al hablar del castellano como idioma filosófico, y algo más veremos en el capítulo siguiente, al analizar los símbolos utilizados por Santa Teresa y San Juan.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison Peers, E.: *El misticismo español*, Madrid, 1947.
 Allison Peers, E.: *Studies of Spanish Mystics*, 1927.
 Andrés Martín, Melquiades: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, F. U. E., Madrid, 1975.
 Gilven, Ángel L.: *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974.
 Gallegos Rocafull, J. M.: *La experiencia de Dios en los místicos españoles*, Méjico, 1945.
 Gaus, José: «Escritores místicos españoles», en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Méjico, 1957.
 Harzfeld, Helmut: *Estudios literarios sobre Mística española*, Madrid, 1955.
 Menéndez Pelayo, M.: «La poesía mística en España», en *Estudios y discursos de crítica literaria*, II, Madrid, 1941.
 Moliner, José M.^a de la Cruz: *Historia de la literatura mística en España*, Burgos, 1961.
 Pfandl, Ludwig: *Cultura y costumbres del pueblo español en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1948.
 Ricard, Robert: *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, 1964.
 Rio, Angel del: *Historia de la literatura española*, vol. I, Nueva York, 1963.
 Roussetot, Paul: *Les mystiques espagnols*, París, 1869.

¹² *Cántica espiritual*, Prólogo, en *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz*, B. A. C., Madrid, 1973, pág. 703.

- Sanz Rodríguez, P.: *Espiritualidad española*. Rialp, Madrid, 1961.
- Sanz Rodríguez, P.: *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, 1964.
- Santa Teresa. Nazario de: «La espiritualidad española, filosofía española», en *Revista de Espiritualidad*, núm. 10, 1951.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía española*, II, 1941.
- Ulamano, M. de: *Del sentimiento místico de la vida*, 1912.
- Ulamano, M. de: *En torno al catolicismo*, 1897.

XVIII

LA CULMINACIÓN DE LA MÍSTICA ESPAÑOLA

1. LA VANGUARDIA MÍSTICA

Al examinar la evolución cronológica del misticismo veíamos que la culminación de la mística española, el período que llamábamos de *aportación y producción nacional*, se extendía entre 1560 y 1600, pero no nos deteníamos entonces en dicho período, pensando que habíamos de dedicarle un capítulo independiente. Eso es lo que trataremos de hacer ahora, aunque quizá no con todo el detenimiento que quisiera un lector verdaderamente interesado en el tema. Aludíamos entonces a las dos cumbres de nuestra mística —San Juan y Santa Teresa— como núcleo del período, pero esto no puede hacernos ignorar que hay otros místicos en aquellos años, que marcan la vanguardia de toda la mística española. Entre ellos es imposible dejar de citar a PEDRO MALÓN DE CHAIDE (Cascante (Navarra), 1530-Barcelona, 1589), agustino y autor de una sola obra, *La conversión de la Magdalena*, a la que debe toda su fama de escritor místico; junto a él debemos citar a dos franciscanos: DIEGO DE ESTELLA (1524-1578), autor de unas *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (1578), exposición del tema al calor de la mística franciscana, pero al tiempo con gran vigor intelectual; FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES (Oropesa (Toledo), 1536-Madrid, 1609), quizá el mayor de nuestros místicos, tras los dos citados aquí en primer lugar, como lo demuestra cumplidamente a través de una amplia y abundante obra, en la que destacan dos títulos: *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reino de Dios* (1595) y *Triunfo del amor de Dios* (1590), en los que se manifiesta como un representante de la escuela de la mística afectiva, con la enorme importancia que concede al amor y a la belleza. Además se suele citar también entre los grandes místicos del período a fray Luis de Granada, cuya gran obra *Introducción al Símbolo de la fe* es de 1583, y a fray Luis de León, cuya primera edi-

ción de *Los nombres de Cristo* corresponde al mismo año; de ambos nos hemos ocupado anteriormente, y por ello no insistimos aquí más en estos autores.

Aunque, como hemos señalado, una característica peculiar de la literatura religiosa del período es la estrecha unión entre Mística y Ascética, la verdad es que místicos en el sentido más propio de la palabra no lo son todos los antes citados, sino fray Juan de los Angeles, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz; y de estos tres, los dos últimos muy por encima del primero, en cuanto a valores literarios, religiosos e incluso filosóficos. Con este juicio, venimos a coincidir en algo que parece universalmente aceptado por la crítica, es decir, que la escuela carmelitana es culminación de la mística española y universal. Y así lo reconoce uno de los especialistas a quienes venimos siguiendo en la redacción de estas páginas: «Es lugar común —dice dicho autor— en los estudios de Mística el afirmar que la obra de Santa Teresa y San Juan de la Cruz representa la cima del misticismo occidental, el clasicismo de la Mística católica. Con esto se quiere decir que los santos carmelitas logran la unidad perfecta de experiencia, doctrina y expresión literaria iniciada en la mística anterior a ellos»¹.

El hecho de que sea la escuela carmelitana la culminación de la mística española ya se había reconocido por nosotros cuando, en el epígrafe dedicado a la clasificación de los místicos, quedaba englobada dentro de la llamada *escuela ecléctica o española*, que representaba lo más auténtico y granado de nuestro misticismo. Por otro lado, no es ninguna casualidad que así sea, ya que el origen eremítico de la Orden carmelitana y su carácter contemplativo la abocaban en cierto modo a ello. En cualquier caso, es algo que hoy admite universalmente la crítica y que coloca a Santa Teresa y a San Juan por encima del resto de los místicos occidentales. «(Ellos) han sido —nos dice un famoso investigador— los primeros que han logrado discernir lo más claramente posible los estados místicos, interpretarlos, clasificarlos y establecer su jerarquía. Después se ha añadido poco a esta elaboración suya... Si, por un imposible, viniéramos a perder el conocimiento y el recuerdo de sus doctrinas, no resulta exagerado decir que habría que reinventar y reelaborar toda la psicología mística. No quiero afirmar, claro está, que Santa Teresa y San Juan de la Cruz hayan sido los únicos santos que han experimentado los estados místicos que nos describen. Pero han elaborado su interpretación y teoría, y los teólogos, cuando desean discernir, explicar y caracterizar los estados místicos de tal o cual espiritual que estudian, no pueden por menos de referirse a ellos»².

¹ Cifveti, *op. cit.*, pág. 201.

² Robert Rivard, *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, 1964, págs. 12-13.

Ahora bien, en este texto no se establece la diferencia doctrinal y de significación entre ambos santos, lo que inevitablemente tenemos que hacer a continuación. No obstante, y una vez señaladas las concomitancias místicas de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, quizá convenga apurar la similitud entre ambos por medio de una alusión al común origen social, que hace tan sólo unos años habría de parecernos extraña. Me refiero a su ascendencia de conversos, hoy ya claramente establecidas en los dos casos, según un reciente libro ¹. En el caso de San Juan, nos dice el autor del mismo, que «hay indicios muy fuertes de filiación conversa: primero, la condición de médico de su tío, vecindado en Gálvez, porque en la primera mitad del siglo XVI aún era de todo punto excepcional un médico de sangre no judía... Es el segundo la ostensible predilección del Santo por el Antiguo Testamento» ². A esto hay que añadir que era hijo de tejedor, oficio al parecer muy practicado por conversos.

Por lo que se refiere a Santa Teresa, la filiación conversa no ofrece dudas de ninguna clase desde los trabajos de Alonso Cortés ³, Homero Seris ⁴ y la aguda interpretación de esos datos por Francisco Márquez Villanueva ⁵. Este autor examina el círculo de amistades y simpatías de la futura Santa, que rechaza por igual a la nobleza, mirada por ella con hostilidad, como al pueblo humilde de artenanos y labradores, frente a los que no siente sino indiferencia desde un punto de vista personal; en agudo contraste, resaltan «la naturalidad y alegría con que Santa Teresa se desenvuelve en su medio burgués de profesionales y burócratas, pequeños eclesiásticos e hidalgos provincianos, que venían a coincidir con el estrato más densamente converso de la sociedad española de su tiempo. Ya hemos podido apreciar su predilección por comerciantes y banqueros de todos los pelajes, gente con la que trata de igual a igual y que parece dotada de una sensibilidad peculiar para entenderse bien con ella» ⁶. A la luz de todo ello se hacen reveladoras ciertas alusiones muy encubiertas y solapadas que encontramos en algunos pasajes de sus obras, como las que hace, por ejemplo, en el capítulo 45 de *Camino de perfección*, cuyo solo título ya es bastante significativo: «En que trata de lo mucho que importa no hacer ningún caso de linaje las que de veras quieren ser hijas de Dios.»

¹ José Gómez-Menor Fuentes, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Toledo, 1970.

² *Ibid.*, págs. 67-68.

³ Narciso Alonso Cortés, «Pleitos de los Cepedaz», en *Boletín de la Real Academia Española*, XXV (1946), 85-110.

⁴ Homero Seris, «Nueva genealogía de Santa Teresa», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, X (1956), 365-384.

⁵ F. Márquez Villanueva, «Santa Teresa y el linaje», *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid, 1968, págs. 139-205. Sobre el tema es también interesante consultar el libro de Américo Castro, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, 1972.

⁶ Márquez, *op. cit.*, págs. 162-163.

Las concomitancias expresadas hasta aquí explican quizá en parte el vuelo místico de los dos autores estudiados como una evasión de la realidad social, y también, en parte, como negación de la que ellos vivían, pero desde luego no explican las diferencias entre ambos. En este sentido, y aunque una visión completa de tales diferencias sólo se haga posible una vez que se exponga su ideario, quizá sean muy expresivas de tales diferencias la tendencia psicologista y experimental de la Santa, junto a la tendencia más doctrinal y teológica del de la Cruz. «Si Santa Teresa enseña el *cómo* de la más alta vida mística —dice Cilveti—, San Juan de la Cruz, el *qué* y el *porqué* de ella; nadie ha llegado tan lejos como Santa Teresa en la *descripción* del fenómeno místico, y nadie ha penetrado tanto como San Juan de la Cruz en su *esclarecimiento*. Descripción y explicación se complementan, y el resultado, la mística carmelitana, es el sistema místico cristiano más completo» *. Ahora bien, en ese sistema la Santa representa la experiencia vivida y su descripción, y el Santo, su elaboración doctrinal. A continuación veamos cómo se desarrolla esta distinta orientación en uno y otro caso.

2. SANTA TERESA DE JESUS (1515-1582)

Teresa de Ahumada, según se firmaba antes de hacerlo como TERESA DE JESUS, nació en Ávila, del matrimonio de don Alfonso Sánchez de Cepeda y su segunda mujer, doña Beatriz Dávila y Ahumada; del primer matrimonio había tenido aquél tres hijos y del segundo nueve, de los cuales dos del primero y siete del segundo fueron varones, que participaron en diversa forma en la conquista y colonización de América. Es conocida la anécdota teresiana de su escapatoria, siendo niña, con un hermano, para convertir y evangelizar moros, con ansia de que los «descabezasen» para así ganar el Cielo. También nos cuenta cómo era de niña aficionada a leer vidas de santos y jugaba a «hacer ermitas» y «hacer monasterios». En la adolescencia se entregó a la lectura de libros de Caballerías y a una cierta coquetería, pero muy pronto volvió otra vez a los libros piadosos, ingresando en el convento de carmelitas de la Encarnación en 1534. Sufrió graves enfermedades durante toda su vida, lo que no le impidió desarrollar una gran actividad para la reforma de la Orden carmelitana. En 1562 fundó el convento de San José, primero de carmelitas reformados; y en 1568, en Duruelo, el primero de carmelitas descalzos. El año anterior había conocido a San Juan de la Cruz, que pensaba entrar en la Cartuja, cambiando su rumbo hacia la reforma del

* Cilveti, *op. cit.*, pág. 202.

Carmelo. En 1571 se la nombra priora de la Encarnación, y en 1575 empieza la persecución inquisitorial; denunciado *El libro de la vida* y procesada en Sevilla en 1578, salió libre de todos los cargos. Murió en Alba de Tormes el 4 de octubre de 1582; en la agonía parece que tuvo uno de sus éxtasis.

La obra escrita de «la Santa», como por antonomasia se la designa en tierras abulenses, es producto de las circunstancias y, en especial, de los encargos de sus directores espirituales o de sus hermanas en religión. *La Vida* fue redactada (entre 1562 y 1565) para uno de sus confesores; el *Camino de perfección* (primera redacción en 1565, rehecha en 1570) es una serie de avisos y consejos escritos a petición de sus monjas; *Las Moradas* fueron escritas (1577) por orden de su director espiritual, padre Gracián, durante su confinamiento en Toledo. Junto a estos libros fundamentales no podemos olvidar otros como *El libro de las fundaciones*, *Meditaciones sobre los Cantares*, *Cuentas de Conciencia*, *Exclamaciones*, *Visitas de descañas*, *Constituciones*, y junto a ellos, sus poesías, sus avisos y un gran epistolario de más de cuatrocientas páginas.

La gran aportación doctrinal de Santa Teresa a la Mística es su clasificación de los grados de la oración, expuesta con grandísima claridad y detalle en la que sin duda constituye su obra maestra, *Las Moradas*, a la que tituló también *Castillo interior*, aludiendo al simbolismo que recorre todo el libro. El alma es, según dicho simbolismo, como un gran castillo, cuya puerta es la oración, «todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas... unas en lo alto, otras en lo bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es a donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma» (*Moradas*, I). En la práctica la Santa reduce las Moradas a siete, aunque en realidad las considera como siete órdenes o tipos, cuyas características iremos exponiendo a continuación.

Las tres primeras son puramente ascéticas. Están en la primera los que detestan y se apartan del pecado mortal, pero no evitan los pecados veniales; en la segunda, los que tratan de apartarse de los pecados veniales, pero todavía se aferran a las vanidades y pequeños placeres del mundo; a la tercera sólo acceden los que logran arrancar también esos afectos y placeres, llegando a un grado de humildad que no alcanza el sacrificio de la personalidad, y, por tanto, rara vez se les ofrecen recompensas sobrenaturales. Ésta es precisamente la frontera que separa Ascética y Mística, pues en la primera sólo se dan goces naturales, que nacen de nuestro trabajo y esfuerzo, aunque acaben en Dios, a cuyo fin se dirigen; en la Mística, los goces son sobrenaturales, pues nacen de Dios y redundan en nuestro beneficio, pero sin intervención de las potencias con su propia actividad, ya que sólo se conceden por la iniciativa y actividad de Dios en nosotros.

En las Moradas cuartas empieza, pues, la actividad propiamente mística, y en ella examina Santa Teresa dos tipos de oración: 1) La oración de *recogimiento*, en la que el alma se dirige hacia Dios, en parte con la ayuda natural de sus propias potencias, y en parte, transportada por un impulso sobrenatural de origen divino; 2) La oración de *quietud*, en la cual las potencias naturales quedan en suspenso y el alma queda como enajenada en la presencia del Amado; 3) La oración de *unión*, expuesta en sus tres grados en las Moradas quintas: a) unión de voluntad; b) de voluntad y entendimiento; y c) una unión más perfecta, en que todas las potencias —voluntad, entendimiento, memoria e imaginación— se sumergen en una especie de marasmo, con una suavidad y deleite mucho mayor que en todas las anteriores; «es un glorioso desatino —dice—, es una celestial locura donde se aprende la verdadera sabiduría» (*Vida*, 17 ap. XVII).

En la Morada sexta tiene lugar el 4) *desposorio espiritual* (unión plena) del alma con Dios, preparada por fuertes tribulaciones y grandes dolores de alma y de cuerpo, que se celebra estando el alma en estado de arrobamiento de los sentidos, pues si éstos se hallaran en su funcionamiento normal no se podría soportar sin morir una presencia tan próxima de Dios. Quizá lo más propio de este tipo de unión sea la mezcla de padecimiento y gozo, como consecuencia de la absorción en Dios de todo el ser (potencias y sentidos); en él se suelen producir arrobamientos o éxtasis, que pueden ser de dos clases: éxtasis ordinarios, en que las potencias y sentidos están absortos y como muertos, aunque ven (visión imaginaria o intelectual) cosas y misterios del Cielo, a voluntad de Dios; éxtasis extraordinarios, *raptos* o *vuelo del espíritu* que se diferencian del anterior sólo en la intensidad. Es en la unión extática del desposorio donde tiene lugar el fenómeno llamado de la «transverberación»: la visión del ángel con un dardo dorado y punta de fuego, que atraviesa repetidamente el corazón de la Santa (*Vida*, 29, 13).

La Morada séptima nos describe el grado más alto y perfecto de oración mística: 5) el *matrimonio espiritual* (unión transformante), que es la aproximación máxima a la unión total con Dios, sólo posible en su plenitud después de la muerte. El hecho ocurre «en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios». La visión de Dios es allí *intelectual*, y no imaginaria, como en los éxtasis, pues éstos ya han terminado; de aquí que no sepa a qué compararlo («que no sé a qué lo compare»). A tal altura del desarrollo místico del alma, ésta queda claramente diferenciada del espíritu y de las potencias; el espíritu «queda hecho una cosa con Dios», y el alma y sus potencias sólo actúan para bien de Dios. Es una experiencia plenamente introspectiva, de la que sale transformada la personalidad, y de ahí el nombre técnico de «unión transformante», cuya característica básica es el acuerdo entre contemplación y acción; el místico se manifiesta

ahora por «obras» más que por éxtasis. «Marta y María han de andar juntas», dice Santa Teresa, y quizá por eso lo más visible del místico son los efectos —no en vano el matrimonio espiritual es unión permanente del alma con Dios—, que puede resumirse en los siguientes rasgos: a) una profunda paz interior, que nunca se pierde, aunque las potencias y sentidos anden desasosegados; b) un gran alivio de sí para entregarse al servicio de Dios; c) una gran diferencia respecto a las venturas y adversidades, pues todo lo acepta el alma con tranquilidad, como proveniente de la voluntad divina; d) un gran desasimiento de todo lo material y terreno, que el místico mira desde su altura espiritual, como pura vanidad.

Una de las características más distintivas de Teresa de Jesús frente a otros místicos es su enérgica defensa de la Humanidad de Cristo como tema de contemplación mística, y bajo cuyo ángulo considera a Cristo como única «puerta» de entrada a los secretos de Dios. «Os parecerá —dice— que quien goza de cosas tan altas no terná meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya todo en amor. Esto es una cosa que escribí largo en otra parte, y aunque me han contradecido en ella y dicho que no lo entiendo, porque son caminos por donde lleva nuestro Señor, y que cuando ya han pasado de los principios es mejor tratar de la Divinidad y huir de las corpóreas, a mí no me harán confesar que es buen camino. Ya puede ser que me engañe, y que digamos todos una cosa: mas vi yo que me quería engañar el demonio por ahí, y así estoy tan escarmentada, que pienso, aunque lo haya dicho más veces, decíroslo otra vez aquí, porque vais en esto con mucha advertencia; y mira que oso decir que no creáis a quien os dijera otra cosa» (*Moradas*, VI, 7). Es evidente que con esta actitud Santa Teresa entra dentro de la más ortodoxa escuela mística española, para la cual la figura de Cristo es eje cardinal de toda vida religiosa, pero el historiador, ante una insistencia tan obsesiva de la Santa y su temor de ver al demonio tras la tendencia contraria, no puede dejar de preguntarse hasta qué punto no estaba tras de ella el miedo a la Inquisición, que hacia pocos años había perseguido a los movimientos iluministas y que, a partir de Trento, había incluso empezado a ver con malos ojos la piedad intimista e interiorista. En cualquier caso, y sean las que fuesen las causas de ello, la mística teresiana no sólo se mueve por la vía del activismo, sino que ésta va a ser una de sus características esenciales. Por eso la gran actividad desarrollada por la Santa en pro de una Reforma del Carmelo no es algo adjetivo a su actitud religiosa general, sino profundamente entrañada en ella. Las fundaciones de San José (Ávila), Medina del Campo, Duruelo, Rlo de Olmos, Valladolid, Toledo, Pastрана, Salamanca, Alba de Tormes, Segovia, Beas, Sevilla, Palencia, Soria, etc., llevan impreso el sello imborrable del espíritu teresiano. Y así se convierte en «el ejemplo más claro de una capacidad común a

todos los místicos españoles del siglo XVI: la capacidad de vivir intensamente una vida de contemplación religiosa y de luchas humanas, de hacer arte y filosofía con la sustancia de la existencia diaria, de elevarse a veces a lo más abstracto y conceptual, no por un proceso lógico de deshumanización, sino intensificando, por así decirlo, lo específicamente humano»¹⁰.

La importancia de la obra extraordinaria de Teresa de Jesús ha llevado a analizar su personalidad desde todos los ángulos posibles: desde el punto de vista psicológico, se han interpretado sus visiones como un caso de histeria¹¹. En España, un penetrante y malogrado médico, el doctor Nóvoa Santos, ha estudiado la patografía de la «transverberación»¹², la más importante de sus visiones espirituales, mediante el análisis de su biografía y de sus textos literarios y la observación del corazón de la Santa, que se conserva en Alba de Tormes. La conclusión a que llega en su estudio es que «el primer trance de la transverberación coincidió con una crisis de angor pectoral, y que tal crisis se descargó por un infarto del músculo atrial». El problema es el siguiente: «¿Cómo una crisis anginosa arrastra la visión del querubín con su dardo de oro, que hinea en las entrañas de Teresa?» La pregunta así planteada por el mismo Nóvoa Santos es contestada de acuerdo con la tesis de Hahu sobre el histerismo; he aquí las palabras del médico español: «Un accidente orgánico descarga reacciones histéricas de aspecto muy diverso en armonía con la expresividad del enfermo. Quiero decir expresamente que los estados anginosos de corazón, relacionados con lesiones orgánicas de los vasos coronarios (por ejemplo, con esclerosis de las coronarias), son capaces de determinar la explosión de genuinas reacciones histéricas; pongamos por caso, crisis convulsas e incluso contorsiones y movimientos clowi-

¹⁰ Angel del Río, *Historia de la literatura española*, I, pág. 261.

¹¹ G. Hahu, *Die Probleme der Hysterie und die Offenbarungen der Theresia*, Leipzig, 1906.

¹² Me agol el misterio de la «transverberación», tal como lo describe Santa Teresa en el *Libro de la Vida*. «Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por sobre maravilla; aunque muchas veces se me representan ángeles es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. Esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido, que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen, más bien veo que en el Cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir); viáse en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas; al sacarme me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos y tan excesiva la suavidad que me puna este grandísimo dolor, que no hay que decir que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a Su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento» (*Vida*, 29, 13).

nianos... Estamos, pues, al borde de la explicación profana del misterio: una crisis del angor pectoral despierta una visión imaginaria de contenido místico —la visión del querubín—, en relación con la disposición moral e intelectual de la Santa»¹³. El éxtasis y los estados de arrobamiento son, igualmente, explicados como manifestaciones histéricas o de estados autohipnóticos¹⁴. Naturalmente que estas explicaciones psicobiológicas en nada invalidan el auténtico valor y la objetiva significación religiosa de los estados místicos; son explicaciones «desde esta ladera», como diría Dámaso Alonso, que dejan intacto el misterio sobrenatural allí involucrado¹⁵.

3. SAN JUAN DE LA CRUZ (1542-1591)

JUAN DE YEPES había nacido (1542) en Fontiveros (Ávila), de familia humilde. Vivió en Medina del Campo, donde aprendió varios oficios al tiempo que servía como recadero en el Hospital de los pobres. En 1563 tomó el hábito de carmelita con el nombre de Juan de Santo Matia; después aparece matriculado en la Universidad de Salamanca, donde probablemente estudió con Luis de León; fue ordenado sacerdote en 1567. Parece que tenía la intención de entrar en la Cartuja y que el conocimiento personal de Santa Teresa hizo que ésta le disuadiese, asociándole a sus tareas reformadoras. Estuvo en Duruelo, cuyo convento fundó; en Pastrana, donde organizó el noviciado de la Orden; en Alcalá de Henares. En 1572 se fue a Ávila como confesor del convento de la Encarnación, donde estaba Santa Teresa de priora, aumentando sus relaciones e intercambios recíprocos, con mutuo y beneficioso influjo para ambos. En 1577 fue detenido y llevado al convento de los Calzados, de Toledo, donde a los ocho meses se fugó escapándose por una ventanilla. Permanece en el convento del Calvario (Villanueva del Arzobispo), funda el de Baeza, hace viajes a Castilla, asiste en Granada a la fundación del convento de los Descalzos; en esta última ciudad escribe los comentarios a la *Noche oscura* y la *Llama de amor viva*, continuando los del *Cántico* y la *Subida del Monte Carmelo*. En 1588 funda un nuevo convento en Segovia, vuelve a Andalucía y en 1591 se incorpora, ya enfermo, al convento de Úbeda, donde morirá el 14 de diciembre.

La obra literaria de San Juan es fundamentalmente poética, pues es como poeta como sobresale a altura inconmensurable, pero desde el punto de vista doctrinal, que aquí nos interesa, esa obra poética no

¹³ R. NÓVUS SANTOS, *Patografía de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1932, págs. 39-41.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 47.

¹⁵ Cf. al respecto el ensayo de Manuel Rubio Cercas: «La merced del dardo. La patología frente a los fenómenos místicos», en *Revista de espiritualidad*, octubre-diciembre de 1941.

puede separarse de los comentarios en prosa que acompañan a sus creaciones. Desde este punto de vista, y aunque San Juan escribió otras poesías y romances varios, el núcleo de su obra se agrupa en torno a tres poemas: *Noche oscura*, *Llama de amor viva* y *Cántico espiritual*. El poema de la *Noche oscura* (ocho estrofas) tiene dos comentarios incompletos; la *Subida al Monte Carmelo*, que comenta las dos primeras estrofas, y la *Noche oscura del alma*, que vuelve a comentar las mismas estrofas y el comienzo de la tercera. La *Llama de amor viva* (cuatro estrofas) tiene un corto comentario. Por último, del *Cántico espiritual* se conocen dos redacciones: la llamada A (Bruselas, 1627, que reproduce el códice de San Lucas) y la B (Sevilla, 1703, que reproduce el códice de Jaén); la primera consta de 39 estrofas, y la segunda, de cuarenta (intercala la estrofa 11); también en ésta el orden de varias estrofas es diferente. Los críticos literarios prefieren la redacción A, mientras que los carmelitas españoles defienden la B, invocando la tradición de su Orden. Ambas redacciones tienen comentarios diversos; el comentario de la B es más amplio que el de la A, e introduce modificaciones de sentido. El asunto es el mismo: las tres etapas de la vida mística.

En el momento de entrar en el análisis de su doctrina es interesante hacer un repaso de fuentes e influencias. Hacer tal repaso exhaustivo nos llevaría demasiado tiempo; nos limitaremos a señalar algunas de esas influencias más significativas: en general, toda la tradición mística occidental y española; el ambiente erasmista de la época; su educación escolástica en Medina del Campo y en Salamanca; y, sobre todo, la Biblia. La verdadera originalidad de su doctrina está en la síntesis suprema y grandiosa a que llega con ideas de la tradición escolástica, la Biblia y la experiencia mística. Desde el punto de vista filosófico, el armazón de este sistema está montado con ideas escolásticas, que han llevado a llamarle «el místico más escolástico de todos los tiempos» (Aranguren).

La idea básica del sistema místico de San Juan de la Cruz es el principio de que «dos contrarios no pueden caber en un sujeto». Ahora bien, el apego a las criaturas y el apego a Dios son contrarios, por lo que no pueden convivir juntamente en el alma, lo que lleva a la negación como principio ascético fundamental. Negación de todo: apetitos, concupiscencia, deseos y, en general, todo lo que provenga de nuestra propia voluntad, de modo que, al vaciarse de los apetitos, el alma quede libre y sin obstáculos para recibir a Dios. Si al principio anterior unimos el de que «cualquier cosa que se recibe está en el recipiente al modo del recipiente», la doctrina de las purgaciones queda totalmente consolidada en todos sus efectos, ya que —pues Dios no cabe en el modo de sentir y conocer de las potencias, que es «humano y bajo» (*Noche*, II, 16)— es necesario de todo punto hacer el recipiente (hombre) apropiado a lo que se recibe (Dios), o en otras palabras,

«aniquilar las potencias acerca de sus operaciones». Las purgaciones han de hacerse, pues, a todos los niveles. En la *Subida al Monte Carmelo* trata de la purgación activa: purgación activa del sentido (libro I) y purgación activa del espíritu (libro II y III); en la *Noche oscura del alma*, prolongación del anterior, San Juan se ocupa de la purgación pasiva, tanto del sentido como del espíritu (libro I y II, respectivamente). La purgación activa, llevada a cabo mediante el esfuerzo del propio sujeto, es una preparación ascética de la purgación pasiva, que es mística por excelencia, pues se lleva a cabo mediante la actuación directa de Dios en el alma.

La doctrina de las purgaciones imprime a la filosofía de Juan de la Cruz un carácter eminentemente negativo, si bien apoyado en ideas escolásticas. A mí no puede menos de evocarme el profundo sentido negativo del misticismo oriental, sobre todo a la vista del famoso gráfico del llamado «Monte de perfección» o «Monte Carmelo», que parece tuvo a la vista al redactar los primeros capítulos de la *Subida al Monte Carmelo*. Como podemos apreciar (fig. 14, frente a pág. 296), existe un deliberado rechazo de los caminos paralelos de subida mística que se hallan en los laterales del dibujo. Se rechaza el camino de la derecha, que busca el deleite de los bienes terrenos, pues, como se dice en la leyenda, «cuanto más los procuraba con tanto menos me hallé. No pude subir al monte por llevar camino errado». Pero, curiosamente, también se rechaza el camino de la izquierda, que es de virtudes o «bienes del Cielo», pues todavía éste supone un apego a determinadas actitudes humanas y puede alimentar el orgullo de ser buenos, por eso va acompañado de esta significativa leyenda: «Tardé más y subí menos porque no tomé la senda. Por haberlos procurado, tuve menos que tuviera si por la senda subiera.» El camino místico requiere un desapego total, tanto de bienes terrestres como celestes; por eso el camino que San Juan propone no es el de la derecha —«camino del espíritu errado»—, ni tampoco el de la izquierda —«camino del espíritu imperfecto»—, sino el del centro, que es camino directo de acceso a la Divinidad, al que llama «senda estrecha de la perfección», cuyo contenido reiteradamente repelido es: «Nada, nada, nada, nada, nada.» Aún repite más arriba: «Y en el Monte, nada», allí donde la senda desaparece, pues, como él mismo escribe: «Ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley.» La apología de lo negativo lleva al total abandono en los brazos divinos, a una pasividad absoluta de nuestra parte para dejarnos llevar de la voluntad divina.

En lo alto del Monte aparecen las tres virtudes teologales —fe, esperanza y caridad— como «medios próximos» de lograr la unión mística y cuyo ejercicio resulta necesario para perfeccionar las potencias del alma. San Juan parte de la clasificación agustiniana de las facultades anímicas —memoria, entendimiento y voluntad—, con las que relaciona las virtudes anteriores. Así, el entendimiento ha de purifi-

carse mediante la fe —«ciego y oscuro salto» en el vacío de la razón (*Subida*, II, 2)—, a través de la cual se revela un «Dios sin modo», pero con tanta evidencia, que apenas hay distinción entre «ser visto Dios o creído» (*Subida*, II, 9). La purgación de la memoria ha de hacerse mediante la simple esperanza, que se atiene a la sola presencia actual de Dios; por ello, dice: «Para que el alma se venga a unir con Dios en esperanza ha de renunciar a toda la posesión de la memoria, pues para que la esperanza sea entera en Dios nada ha de haber en la memoria que no sea Dios» (*Subida*, III, 7). La purgación de la voluntad ha de hacerse mediante la conversión de la voluntad a caridad, infundida por Dios en el alma, cuando ésta ordena los apetitos según la razón hacia Dios, único objeto propio de su adoración. En esta tercera y última purgación se llega a la culminación de ese vaciamiento del alma que hace lugar a Dios; la negación del yo para dar paso a Dios, alcanza aquí su meta definitiva mediante la unión mística. Es entonces cuando el alma descansa de su largo y cansado itinerario, y exclama, llena de júbilo:

*«Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.»*

La función de las virtudes teologales en las últimas etapas de la evolución mística constituye, pues, el nervio doctrinal del sistema juaniano, que alcanza así una grandiosidad poco común. Las purgaciones activa y pasiva del espíritu conducen a las del entendimiento, la memoria y la voluntad, única posibilidad de que estas potencias sean informadas por las virtudes; al mismo tiempo, la acción de éstas revierte sobre el sentido, pues los desórdenes del sentido tienen su origen en el espíritu. Así se produce una serie de mutuas interacciones que culminan en la experiencia suprema del hombre sobre la Tierra: la noticia oscura y amorosa de Dios en el alma.

Desde el punto de vista filosófico, el sistema místico de San Juan de la Cruz ofrece una aportación interesante, que es la elaboración completa y detallada de una teoría del conocimiento de Dios, que ofrece múltiples perspectivas y sugerencias a la consideración del filósofo. En esta línea, algunos han prestado especial atención a la doctrina del conocimiento intelectual directo ¹⁴, según la cual la entidad íntima de la cosa es por sí misma formalmente inteligible sin necesidad de operaciones abstractivas intermedias. En realidad, esta tesis entroncaría con el problema del conocimiento simbólico, que es el tipo de

¹⁴ Fray Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Ávila, 1929, vol. I, cap. II.

conocimiento místico por excelencia y al cual dedicaremos las páginas finales de este capítulo. Aunque se habla de otras aportaciones filosóficas originales de San Juan —por ejemplo, la distinción entre fantasía e imaginación; o el considerar como sujeto próximo e inmediato de la esperanza (teologal) a la memoria, y no a la voluntad—, la verdad es que «la base y la generalidad de esta doctrina es la del sistema peripatético-escolástico»¹¹, y así la consideran muchos autores. Un punto sin duda importante, puesto que en él insisten prácticamente todos los críticos, en que se separa de la doctrina tomista para aceptar la influencia platónica, es la distinción entre alma y espíritu, de modo que en la personalidad humana aparecen tres estratos claramente diferenciados: vitalidad (vida vegetativa), alma (vida racional) y espíritu (vida espiritual). El espíritu para San Juan «es esta porción superior del alma que tiene respecto y comunicación con Dios» y «se perfecciona en bienes y dones de Dios espirituales y celestiales» (*Subida*, III, 25).

4. EL SIMBOLISMO COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

Aunque no hemos hecho excesivo hincapié en ello, parece sobradamente claro, a través de la exposición anterior, que los símbolos ocupan un lugar sobremanera importante y significativo en la expresión de los místicos. Aquí nos detendremos algo más en este punto, que juzgamos de singular trascendencia.

En el caso de Santa Teresa, nos detuvimos en el símbolo del castillo y las moradas, pero nada dijimos de otros muchos que aparecen insistentemente en sus obras, como, por ejemplo, la alegoría montada en el *Libro de la Vida* sobre la imagen del huerto, como representación del alma, y las «flores» o las «malas hierbas» como representaciones, respectivamente, de las virtudes y las imperfecciones. En torno a estas imágenes se monta la alegoría, a que nos referíamos antes, sobre las distintas maneras de regar el huerto. La primera, sacando el agua del pozo a fuerza de brazos; la segunda, sacándola con una noria, con lo que se obtiene más agua con menos trabajo; la tercera, haciendo venir el agua desde un río o arroyo; y la cuarta, la mejor de todas, gracias a la abundante lluvia. Estas distintas formas de regar se relacionan con los distintos grados de oración, en los cuales la actividad humana va siendo paulatinamente cada vez menor, para dejar paso a la iniciativa divina, que en la última imagen es completa, pues Dios mismo se encarga de regar, sin la menor fatiga por nuestra parte. Pero lo que aquí nos interesa no es tanto la alegoría en su conjunto como la singular e importante significación del agua en toda ella. El agua, en

¹¹ Marcial Solana, *op. cit.*, II, pág. 522. Véase también la obra de fray Marcelo del Nibo Jesús, O. D., *El tomismo de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1930.

Santa Teresa como en San Juan, tiene un sentido de significación autónoma, mediante el que se alude inequívocamente a la renovación espiritual completa. No olvidemos que el agua es *Fons et origo* en todas las mitologías y que, concretamente en el cristianismo —recordemos el episodio bíblico del diluvio universal—, tiene un significado de entrada en la vida espiritual auténtica, mediante el bautismo.

La fuerza del simbolismo del agua en Santa Teresa sólo tiene parangón en el caso de San Juan con el simbolismo de la *Noche*. Éste adquiere una grandeza aún más extraordinaria, pues se conecta con los otros símbolos presentes en su obra —en especial, el del *Monte* y el de la *Llama*—, para adquirir una multiplicidad de reflejos y de significaciones realmente único en la historia de la Mística. En el origen del sistema simbólico juaniano está la metáfora del Monte; recordemos que la redacción de la *Subida al Monte Carmelo* sigue en los primeros capítulos el gráfico llamado del «Monte de perfección». No cabe duda que el poder simbólico de la Montaña sirvió de inspiración inicial a San Juan de la Cruz, como a tantos otros místicos —recordemos el Sermón de la Montaña— para quienes la subida a un monte —lugar donde Cielo y Tierra se juntan— tiene peculiar significación espiritual.

Hay una estrecha relación entre este simbolismo y el de la *Noche*, que es creación original de San Juan, pues la *Subida* se hace en plena oscuridad de los sentidos y del espíritu —*noches del sentido y del espíritu*—, que es fiel reflejo de esa tarea negadora y purificadora de quien busca la unión mística. Al final aparece la *Llama* —tercer gran símbolo del sistema juaniano—, que es la luz que mantiene la atención prendida en la *ascensión*. Todas las demás imágenes de San Juan tienen algún tipo de conexión con los tres símbolos citados: la caza, las lámparas, el fuego, el cauterio, las llagas, los delicados toques, los resplandores, la oscuridad, la escala, se ordenan, de una u otra manera, con alguno de aquéllos. El «dar a la caza alcance» hace relación al ascenso a una cierta altura; «la escala» hace alusión a una evasión nocturna y solitaria; la «regalada llaga» o el «cauterio suave» aluden a la llama; lo mismo ocurre con el «toque delicado» o las «lámparas de fuego». Un repaso a las poesías de San Juan y a sus imágenes más frecuentes nos convencerá de ello. Sobre los tres símbolos, el de la *Noche* ocupa lugar central y primordial, pues prácticamente lo llena todo y da sentido a los otros; con esto alude magistralmente a la importancia de la *negación* en su sistema místico.

A esta altura de nuestra exposición, quizá no está de más preguntarnos por el valor filosófico del simbolismo. No vamos a tratar de la trascendencia literaria del simbolismo místico, creador de la madurez del idioma castellano en el siglo XVI, sobre lo cual nos hemos ya extendido en otros lugares de esta obra. Queremos limitarnos a esa valoración filosófica a que aludimos anteriormente en varias ocasiones. En este sentido, creemos que tales aportaciones tienen singular valor en

dos planos distintos. En el primero, como medio de comunicación de lo infuible; puesto que la experiencia mística es incommunicable en último extremo, pues no tiene carácter descriptivo, el místico ha de recurrir a la sugerencia simbólica para los hombres que se encuentran en predisposición de comprenderla. En el segundo plano, puede tener singular valor el simbolismo como metodología de investigación en el campo espiritual, dado que en este ámbito nos encontramos con experiencias individuales de hechos concretos y singulares que no tienen traducción a un lenguaje conceptual y abstracto: de aquí que en el terreno místico —como ocurre, por otro lado, en la poesía— nos encontremos con que los símbolos no son sólo la única vía de comunicación, sino un auténtico instrumento de aprehensión o captación de verdades y experiencias incógnitas hasta ahora para el hombre común. Nadie, creemos, ha expresado hasta ahora tal convicción con la clarividencia de Jean Baruzi: «Hubría —dice— una fusión tan íntima de la imagen y de la experiencia, que ya no podríamos hablar de un esfuerzo para configurar plásticamente un drama interior. El simbolismo nos revelaría, directamente acaso, un hecho que ningún otro modo de pensamiento nos hubiera permitido alcanzar. Y, por lo tanto, ya no habría traducción de una experiencia por un símbolo: habría, en el sentido estricto del vocablo, *experiencia simbólica*»¹⁵.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre Santa Teresa de Jesús

- Añón Cortés, Narciso. «Pleitos de los Cepos», en *Boletín de la Real Academia Española*, XXV, 1946.
 Castro, Americo. *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid, 1912.
 Gómez-Menor Fuentes, José: *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Toledo, 1970.
 Márquez Villanueva, F.: «Santa Teresa y el linaje», en *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Almaguara, 1968.
 Novoa Santos, R.: *Patografía de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1932.
 Oechelin, L. *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, 1946.
 Rubio Cerezo, Manuel: «La merced del dardo. La patología frente a los fenómenos místicos», en *Revista de espiritualidad*, octubre-diciembre de 1941.
 Seris, Homero: «Nueva genealogía de Santa Teresa», en *Nueva revista de filología hispánica*, X, 1956.
 Teresa de Jesús, Santa. *Obras completas*, B. A. C., 1974.

¹⁵ Jean Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, «Angelus Silestus», Aubier, París, 1951, págs. 134-200.

Sobre San Juan de la Cruz:

Aranguren, José Luis: «San Juan de la Cruz», en *Estudios literarios*, Gredos, Madrid, 1976, págs. 9-92.

Ballemers, Manuel: *Juan de la Cruz: de la angustia al albedío*, Ed. Península, Barcelona, 1977.

Baruzzi, Jean: *Création religieuse et pensée contemplative*, Aubier, París, 1951.

Gullén, Jorge: «Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico», en *Lenguaje y poesía*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

Jesús Sacramentado, Crisógono de: *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Avila, 1929.

Jesús Sacramentado, Crisógono de: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, B. A. C., Madrid, 1973.

Niño Jesús, Marcelo del: *El tomismo de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1930.

Vega, Ángel C., O. S. A.: *Cumbres místicas (fray Luis de León y San Juan de la Cruz)*, Aguilar, Madrid, 1963.

Viluet, J.: *Bible et mystique chez S. Jean de la Cruz*, 1949.

XIX

LOS REFORMISTAS ESPAÑOLES

El nombre de «reformistas» se suele utilizar para aludir a los partidarios de la Reforma protestante, y en este sentido viene a ser sinónimo de protestante. A la hora de analizar sus doctrinas resulta también válido lo que, hablando del misticismo, dijo Unamuno, es decir, que el punto que «separa la ortodoxia de la heterodoxia es verdadero punto, y no muy fijo; es, sobre todo, la protesta de sumisa obediencia a la Iglesia»¹. En el caso de los autores que vamos a estudiar aquí, no parece haber duda, pues todos ellos son frailes o religiosos que huyeron de España para practicar libremente sus creencias fuera de las asechanzas de la Inquisición. Sin embargo, cuando estudiamos detenidamente sus doctrinas, vemos que a veces no resulta tan clara la distinción, prestándose en ocasiones a verdaderos equívocos; esto creo que resultará bastante claro al final de este capítulo.

1. LOS PROTESTANTES: JUAN PÉREZ, ANTONIO DEL CORRO Y PEDRO NÚÑEZ VELA

Uno de estos autores protestantes que suelen citarse en primer lugar es JUAN PÉREZ DE PINEDA, de cuya vida se sabe con certeza muy poco. Nació en Montilla, y perteneció al grupo de protestantes sevillanos que huyeron de las persecuciones inquisitoriales (del grupo de Valladolid parece que no se libró nadie, pero, en cambio, hubo varios del de Sevilla que consiguieron ponerse a salvo a tiempo); en Sevilla,

¹ M. de Unamuno, *Ensayos*, I, Aguilar, Madrid, 1958, pág. 104.

antes de su marcha, fue rector del Colegio de la Doctrina y amigo del doctor Egidio, de Constantino y de Cipriano de Valera. Al caer prisionero el primero de éstos, temió lo peor y huyó a Ginebra, donde vivió varios años; allí imprimió sus obras y llegó a ser pastor de una congregación protestante. Más tarde pasó a Francia, donde fue predicador en Blois y capellán de la duquesa Renata de Ferrara en el castillo de Montargis. Murió ya muy anciano en París, y dejó sus bienes para la impresión de una Biblia en castellano.

En la obra de Juan Pérez tenemos que distinguir dos grupos: las versiones de textos sagrados y las obras propias. En el primero de dichos grupos figuran una versión de *El Nuevo Testamento*, traducido directamente del original griego al romance castellano (1556), y otra de *Los Salmos de David*, con una serie de sumarios en que se declara brevemente lo contenido en cada Salmo (1557). En el grupo de obras propias se suelen citar una especie de catecismo titulado *Breve tratado de la doctrina antigua de Dios y de la nueva de los hombres, útil y necesario para todos los hombres* (1560), pero la más interesante y original, según se hallan todos los autores de acuerdo en considerarlo, es la llamada *Epístola consolatoria* (1560); el título proviene del fin que se propuso al escribirla, que no era sino consolar a los protestantes hispanos que padecían persecución inquisitorial. Al parecer, ésta se recrudesció al descubrirse el contrabando de libros practicado por Julianillo Hernando, al que le fueron confiscados dos toneles con los ejemplares del Nuevo Testamento traducidos por Juan Pérez; muchos protestantes fueron encarcelados con este motivo y varios de ellos castigados en el famoso auto de fe celebrado en Sevilla (24 de septiembre de 1559), en la plaza de San Francisco. Sin duda, en este episodio tiene su origen y explicación el título de Juan Pérez, donde dice textualmente que quiere «consolar a los fieles de Jesucristo que padecen persecución por la confesión de su nombre», añadiendo a ello una declaración del «propósito y buena voluntad de Dios para con ellos, y son confirmados contra las tentaciones y el horror de la muerte, y enseñados cómo se han de regir en todo tiempo, próspero y adverso». Al principio de la carta vuelve aún a explicar su objetivo, con estas palabras: «Os he querido consolar en vuestra aflicción, con que sois oprimidos del mundo, sólo porque queréis vivir fielmente en Jesucristo, para que, corroboradas por su palabra, sea yo también partícipe de la alegría de vuestra consolación y de la firmeza de vuestra fe.»

La doctrina que a tal efecto expone Juan Pérez es la de que padecer es un don y un privilegio de Dios: «Son —dice— singularmente privilegiados de Dios los que sufren por su causa, y ... por esta vía tienen segura su libertad en Cristo. Por eso les da que padezcan por El, y deja que sean tan maltratados y condenados temporalmente, para que delante de su juicio sean absueltos de condenación eterna.» La cruz y los sufrimientos con que a veces carga Dios a los cristianos

tienen el sentido de una purificación definitiva para mejor recibirlos en su seno al término de la peregrinación en este mundo. Ni la muerte deben temer en este itinerario hacia Dios, porque el verdadero cristiano no sólo no muere, sino que no puede morir, porque Jesucristo dice que Él es la Resurrección y la Vida.

Esta doctrina presenta una fuerte influencia erasmista en la importancia que da a la figura de Cristo y a la imagen del «cuerpo místico», diluida a lo largo de toda la *Epístola*. El sentido del sufrimiento y de las tribulaciones de los cristianos que exponíamos arriba está precisamente en la búsqueda de una similitud con Cristo, que tanto padeció con nuestros pecados, pues —dice— «si reinásemos sin cruz y tribulaciones, ya no la tendríamos [similitud], y habría gran disconformidad entre los miembros y la cabeza». Es más, los sufrimientos que ahora padecemos son el camino inequívoco para ser glorificados, «y lo estamos ya en cierta manera, pues lo está Él [Cristo], que es nuestra cabeza», y que nos precedió con creces en el camino del sufrimiento.

La importancia que da a la imagen del «cuerpo místico» determina que a veces resulte verdaderamente difícil distinguir entre su posición y la de un erasmista avanzado. Es cierto que hay párrafos en que parece caer claramente en la doctrina luterana de la justificación por la fe. Así, dice que Dios engendra en los hombres la fe, y ésta es «como brazos y manos con que abraza a Jesu Cristo, con todos sus bienes, y de esta manera [Dios] nos llevó a Él», de modo que «los que no toman a Jesu Cristo, y la remisión de pecados y reconciliación, que por Él nos es ganada con las manos de la fe, no lo pueden tomar ni recibir por ningunas obras que hagan, sino que se están en sus pecados todavía, y sujetos a eterna maldición. No podemos tener paz con Dios por otra cosa que por aquélla, que le somos agradables. Por la fe somos admitidos en Su Gracia, luego por ella es aplacada con nosotros, y tenemos justicia delante de Él». A pesar de la importancia que aquí da a la fe en detrimento de las obras, no estamos seguros de que tal doctrina pudiera tener cabida dentro de la ortodoxia del «beneficio de Cristo». En cualquier caso, y aun aceptando la tesis general de su fondo fundamentalmente protestante, la verdad es que no se halla tampoco muy lejos de un erasmismo radical y extremo.

Por lo que respecta al valor literario de la *Epístola*, nos remitimos al juicio de Menéndez Pelayo: «Está admirablemente escrita, aunque se advierte abuso de lugares comunes y de citas de la Escritura, y el autor acaba por tornarse lánguido, difuso y palabrerero a fuerza de dar vueltas a una misma idea. Tiene, con todo eso, pasajes llenos de color y brio; pero ganaría mucho el opúsculo con reducirse a la tercera parte de su extensión. Ni nos admiremos mucho de los primores de lengua: ¿quién no escribía bien en aquel glorioso siglo?»².

² M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, IV, ed. cit., pág. 125.

Más próxima a intereses propiamente filosóficos es la figura de ANTONIO DEL CORRO, nacido en Sevilla, aunque oriundo por su familia de San Vicente de la Barquera (Santander), en cuya iglesia está enterrado un tío suyo del mismo nombre, famoso inquisidor que fue juez del doctor Egidio; muy distinto salió el sobrino que aquí nos ocupa. Al principio fue monje jerónimo en San Isidro del Campo, pero en 1557 huyó con otros once religiosos (entre ellos Cipriano de Valera, del que nos ocuparemos más adelante). En 1560 era ministro protestante en Aquitania; durante su estancia en Francia se creó la enemistad de los protestantes franceses, a causa probablemente de sus ideas excesivamente liberales, pero sobre todo la enemistad del ministro Juan Cousin, que interceptó varias cartas suyas muy comprometedoras a Casiodoro de Reina, denunciándole al consistorio de Amberes. Al llegar a Inglaterra en 1569 se encontró, debido a esas intrigas, con un ambiente extremadamente hostil, que fue poco a poco calmándose. En Inglaterra parece que llegó a adherirse a la Iglesia anglicana; predicó en San Pablo, de Londres; obtuvo una cátedra de Teología en Oxford; el obispo de Londres, Edwin Sandres, le concedió su favor y patrimonio, y hasta parece que tuvo oportunidad de ser obispo.

Entre sus obras tiene interés su *Diálogo sobre la Epístola a los romanos* (Londres, 1574), que es una explicación de la misma, mediante un supuesto diálogo entre San Pablo y un soldado romano que va a visitarle a la prisión. El objeto de la obra, según parece, es una apología de la doctrina de la justificación por la fe. Quizá su obra más interesante sea la carta que escribió en francés al rey de España, con este título: *Lettre envoyée à la Maesté du Roy des Espaignes. Par la quelle un sien très humble Subiet lui rend raison de son département du Royaume d'Espagne et présente à sa Maesté la confession des principaux potncetz de nostre Religión Chreestienne, lui montrant les griefves persecutions qu'en durent ses sublets du Pays Bas pour maintenir la dite Religion et le moyen duquel sa Maesté pourroit user pour y rémedier*, 1567. El remedio a que se refiere no es otro que la aplicación de la más franca tolerancia, única solución civilizada al problema religioso de los Países Bajos. Como ejemplo de esta tolerancia, cita Corro el de Constantinopla, donde conviven tres religiones, y el de Roma, que tolera a los judíos. Su apasionamiento en esta causa le lleva a abominar de las guerras de religión y de los denigrantes espectáculos a que las diferentes opiniones religiosas dan lugar: guerra de iglesias y monasterios, persecuciones contra los que mantienen otras opiniones, destrucción de imágenes y matanzas de clérigos. Al final del escrito pide al rey que perdone a los que tienen otra religión y les permita la vuelta a España: «Viva cada uno en libertad de su conciencia —dice—; tenga el libre ejercicio de la predicación y de la palabra, conforme a la sencillez y sinceridad que los apóstoles y cristianos de la primitiva Iglesia obser-

vaban. Paréceme, Señor, que los reyes y magistrados tienen un poder restricto y limitado, y que no llega ni alcanza a la conciencia del hombre.» Más adelante añade: «Cada uno puede vivir en la libertad de su conciencia...» Por este tipo de afirmaciones, Menéndez Pelayo saca la conclusión de que Corro tenía más de librepensador que de calvinista ni de luterano. Es casi el único de nuestros protestantes que, en términos expresos, invoca la universal tolerancia, o más bien, la libertad religiosa. La quiere hasta para los católicos. «Dejemos a Dios que los ilumine», exclama¹. Personalmente, creemos que aquí Menéndez Pelayo se extralimitó: una cosa es ser partidario de la libertad de conciencia y de la tolerancia religiosa, y otra muy distinta ser un librepensador y no tener ideas religiosas de ningún tipo.

Antonio del Corro nos ha dejado abundantes pruebas de su profunda conciencia cristiana, aunque sea protestante. Figura entre las obras más importantes en este sentido la que escribió con motivo de las querellas y divisiones que surgieron en la Iglesia de Amberes. Corro pide libertad y caridad para todos, a la vez que arremete contra los «inquisidores de la Iglesia reformada». El fruto más interesante de este episodio es su *Epístola y amable reconversión enviada a los Pastores de la Iglesia flamenca de Amberes* (1567), escrita también en francés, y al final de cuyo título expresamente dice: «*Ici pourra veoir le Chrestien lecteur quelle est la vraye participation du corp de Chist, et quel est l'usage legitime de la S. Cène.*» Por ello podemos sospechar con todo fundamento la importancia que Corro concedía a la metáfora del «cuerpo místico» y cómo la influencia erasmista llegó incommovible hasta estos protestantes españoles.

Sin duda ninguna el protestante más próximo a la filosofía estricta de este siglo es el abulense PEDRO NÚÑEZ VELA, que permaneció en Roma y Padua, aunque fue más conocido por su actividad en Berna y Lausana; desde 1548 fue profesor de Griego en esta última universidad, donde debió permanecer hasta después de 1570. Aunque no sabemos cuándo ni cómo se hizo protestante, sospechamos que la influencia de los reformadores suizos, que lo protegieron y ayudaron, debió de tener importancia. Hasta hace muy poco no teníamos más noticias suyas que las transmitidas por Nicolás Antonio y Menéndez Pelayo: este último califica el *Dialecticorum*, una de sus obras fundamentales, como un tratado ramista, y así lo afirma en los *Heterodoxos* (IV, 5, pág. 310), mientras en otro lugar dice que «Pedro Núñez, en su rarísima *Dialéctica*, se limitó a combatir la superstición de los que miraban a Aristóteles como un Dios, ponían sus sentencias en el mismo grado de estimación que las de los Sagrados libros, y aunque era amigo personal de Pedro Ramos y aceptaba una parte de sus inno-

¹ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. IV, pág. 160.

vaciones, nunca le imitó en sus intemperancias contra los peripatéticos»⁴.

Hoy, gracias a las investigaciones de Vicente Muñoz⁵, nuestra información es mucho más precisa. En primer lugar, sabemos que se han conservado de él varios libros, que hasta ahora se creían perdidos: he aquí sus títulos: *Dialecticae libri tres*, Basilea, 1570; *De ratione interpretandi aliorum scripta liber unus*, Berna, 1570; *Poematiarum latinorum liber unus. Poematiarum graecorum liber unus* 1570; *Dialecticorum libri tres*, 1578, no tiene más indicaciones tipográficas y es la segunda edición de la que con el mismo título apareció en 1570, aunque muy renovada en su contenido; *Disputatiarum logicarum libri tres*, 1578, es un diálogo entre el autor —Petri Nunii Abulensis— y un discípulo suyo acerca de la obra anterior, que aparece publicada a continuación. Además de las obras citadas, afortunadamente conservadas, sabemos la existencia de otros trabajos, de que no hay más noticias; entre ellos: *Commentarii in Lucretium*; *Libellus ad Iocunen Antonium Seronem*; *De tuenda Studiosorum Veletudine*; *De Musica*; *Epistola ad Davidem Dolbenium*.

La característica más destacada de Núñez Vela es la de un autor plenamente renacentista y representante del planteamiento lógico de los renacentistas. Quizá, en una adecuada exposición de su obra, lo mejor sea empezar por su opúsculo *De ratione interpretandi aliorum scripta*, donde establece los criterios generales de interpretación, que podemos aplicar a su propia obra. Sus criterios hermenéuticos se refieren sobre todo a los dos grandes campos de la Antigüedad clásica y a las Sagradas Escrituras. En primer lugar, señala la necesidad de conocer bien las lenguas pertinentes: latín, griego y hebreo. En segundo lugar, proclama la necesidad de examinar críticamente a los autores antiguos, pues son muchos los errores en ellos contenidos, empezando por el mismísimo Aristóteles y continuando por otros de menor importancia: Cicerón, Epicuro, Lucrecio, etc. Y en tercer lugar, indica la necesidad de establecer la autenticidad de los textos y fijar su contenido con un criterio científico: para ello se atiene a técnicas que entonces se hallan en la vanguardia de la época: comparación de lugar, paralelos, estudio de la lengua original, corrección de unos pasajes por otros. Todo ello en lo que se refiere a los escritos filosóficos y a los textos clásicos en general, porque, en lo tocante a los Libros Sagrados, éstos le merecen un total acatamiento.

El tema fundamental de la ocupación filosófica de Núñez Vela es la lógica, en la cual ocupa una posición similar a la de Agrícola, a quien sigue en numerosos puntos, sobre todo en la orientación general;

⁴ «De las vicisitudes de la filosofía platónica en España», en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1948, pág. 90.

⁵ V. Muñoz Delgado. «La lógica renacentista de Pedro Núñez Vela, protestante abulense del XVI», en *Diálogo Eucémico*, t. IX, núms. 35-36, Salamanca, 1974.

Vicente Muñoz, a quien venimos siguiendo, según dijimos antes, estima que «su dialéctica es un conglomerado de aristotelismo y estoicismo, realizando una cierta fusión independiente, con gran influjo de Cicerón».

En sus escritos, utiliza Núñez Vela los términos de lógica y dialéctica como sinónimos, según era costumbre entre los humanistas; la dialéctica, para él, era todo el *ars disserendi* en general. En cambio, no confunde —como tantos autores de la época— la retórica y la lógica; mientras ésta se ocupa de las leyes del discurso, aquélla busca el ornato en el bien decir.

La dialéctica tiene como fin fundamental la disputa y es superior a la gramática y a la retórica, aunque como ellas pertenece al *trivium* o enseñanzas instrumentales. Por ello trata del lenguaje en segunda imposición; es decir, que no se ocupa de las categorías. Su principal misión es cuádruple: dividir, definir, argumentar y tratar los asuntos de manera metódica. De todas estas misiones Vela da especial importancia a la de argumentar.

Una de sus características es la elegancia del lenguaje y la invención de novedades terminológicas, en lo que nos da muestra de su espíritu renacentista. Así emplea «atributo» en lugar de «predicado», y «categorema» en lugar de «predicable». En lugar de *oratio* propone el uso de *pronuntiatio*. Sus innovaciones son más terminológicas y de actitud que verdaderamente sustanciales. En general sigue a Aristóteles, aunque omite muchas de sus partes. En cuanto a su ramismo, parece que se ha exagerado mucho; aunque a veces critica a Aristóteles en algunos puntos y parece que admiró personalmente a Ramus, probablemente hay en ello más lealtad protestante que convicción doctrinal. En realidad, o por lo menos, en la medida que se refleja en sus obras, su ramismo fue bastante moderado, y en alguna ocasión llega a combatirlo (por ejemplo, en su definición de género).

Como conclusión, podemos citar las palabras del profesor Vicente Muñoz: «Vela es un hombre moderado; está en favor de Aristóteles, cuando su doctrina es aceptable críticamente y, sobre todo, cuando no se opone al cristianismo; aprecia enormemente a los clásicos, pero proclama la necesidad de una depuración desde la razón crítica y desde la Revelación. Mucho admira a Cicerón, citado en casi todas las páginas, pero refuta siempre sus doctrinas anticristianas. Podemos concluir diciendo que Vela está situado plenamente dentro de las corrientes humanistas y renacentistas, siguiendo la tradición inaugurada por Agricola, pero con mucha moderación y con gran sentido cristiano. Su lógica es renacentista y suprime toda mención de los grandes temas de años anteriores como *insolubilia*, *consequentiae*, *obligationes*, propiedades lógicas de los términos, y hace una ligerísima alusión a los *exponibilia*.»

2. LA BIBLIA: CASIODORO DE REINA Y CIPRIANO DE VALERA

A partir del siglo XIII comenzaron a surgir una serie de traducciones de la Biblia al castellano que dieron impulso a la preocupación religiosa de los españoles, pero muy pronto este impulso fue obstaculizado por las disposiciones eclesiásticas que partieron del Concilio de Tarragona (1234) y culminaron en el Concilio tridentino: la causa era la proliferación de actitudes heréticas a partir de las Biblias en lengua vulgar. Esto explica que las traducciones medievales al romance fueran casi siempre judías, y que en el Siglo de Oro, la época de nuestro mayor florecimiento humanista, no exista ni una sola versión católica íntegra en castellano; para ello tenemos que recurrir a autores protestantes, a quienes en este sentido nos debemos sentir enormemente deudores. Ello no implica que no tengamos versiones parecidas de autores católicos (la del Salterio por fray Luis de Granada; la de Job y el Cantar de los Cantares, por fray Luis de León; los Evangelios, por Juan de Robles; el Apocalipsis, por G. López), la mayor parte de ellas duramente perseguidas o publicadas en siglos posteriores, salvo las que aparecieron fuera de España: los Salterios, por Fernando de Juraban (1540-1542) y de C. Suoi (1553), ambos editados en Amsterdam.

Ninguna labor, sin embargo, como la de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, a quienes se debe la única versión íntegra del texto sagrado en lengua romance durante el siglo XVI. Es cierto que ya, dentro de los autores protestantes, tenemos también antecedentes de una labor semejante; hemos visto, por ejemplo, que Juan Pérez había traducido el Nuevo Testamento y los Salmos, y que Juan de Valdés tradujo el Salterio, directamente del hebreo al romance. Por último, no debemos olvidar tampoco que Francisco de Enzinas⁴ había ver-

⁴ Francisco de Enzinas (Burgos, 1520-Estrasburgo, 1552) estudió en los Países Bajos, en cuya Universidad de Lovaina aparece matriculado en 1539. Influído por lecciones protestantes y por la amistad de Pedro de Lerma, marcha a la Universidad de Wittenberg en 1541; allí se hospedó en casa de Melanchthon, por cuyo consejo hizo la traducción del Nuevo Testamento del original griego a la lengua castellana. En 1543 retornó a los Países Bajos, con intención de publicar su obra, lo cual hizo en Amberes ese mismo año con el título de *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Jesucristo*. Menéndez Pelayo dice que «el lenguaje de la traducción es hermoso, como de aquel buen siglo; pero no está libre de galicismos, que se habrían pegado al traductor de la conversación con la gente del Brabant». En Bruselas cayó prisionero en 1543, y allí estuvo en la cárcel hasta 1545, en que pudo huir a Amberes, donde pasó un mes, volviendo a continuación a Wittenberg. Posteriormente, sabemos que residió en Estrasburgo, Constanza, Zurich, Basilea y varias ciudades de Alemania, pues parece que fue espía del cardenal Du-Bellay, lo que le obligaba a continuos desplazamientos. Hacia 1548 casó con Margarita Elter; el matrimonio partió para Inglaterra, donde tuvo relaciones con Crammer. En 1550 le tenemos de nuevo en Estrasburgo, donde murió dos

tido a nuestro idioma *El Nuevo Testamento* (Amberes 1543). Ello no obsta, por lo demás, para que reconozcamos que nadie ha superado en este aspecto la labor antes mencionada de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, de quienes nos ocuparemos a continuación.

En cuanto a CASIODORO DE REINA no tenemos muchas noticias de su vida; sabemos que era granadino, de origen morisco, fraile en Sevilla, que huyó a raíz de la persecución de 1559. Estuvo en Inglaterra, donde, según Menéndez Pelayo, fue espía de la reina Isabel; de allí tuvo que marcharse acusado de sodomía, aunque parece que posteriormente justificó la falsedad de la acusación, lanzada por sus propios enemigos. Posteriormente residió en los Países Bajos; en 1567 le tenemos en Estrasburgo, preparando su edición de la Biblia, en la que había trabajado fundamentalmente en Inglaterra. Sabemos también que después residió en Basilea, donde en 1569 apareció la primera edición de aquella. Tras unos años en que se ignora lo que fue de su vida, aparece el 1578 en Amberes al frente de una congregación luterana; en aquella ciudad se vio envuelto en las disputas entre calvinistas y luteranos de la confesión de Augsburgo. Las últimas noticias que se conservan de Reina datan de 1582; poco después debió de morir.

En realidad, el valor y la importancia de Casiodoro de Reina no son otros que ser el primero que hizo una versión española completa de la Biblia, que ni siquiera puede decirse que sea exactamente protestante, según veremos. La inmensa labor le llevó prácticamente toda la vida, y para realizarla tuvo que superar numerosas dificultades —persecuciones, escaseces, deudas, deficiencias bibliográficas—, entre las cuales no fue la menor su débil salud, que le hacía padecer frecuentes y fuertes dolores de cabeza. Es cierto que existían algunos antecedentes para esta labor, como eran las versiones del Nuevo Testamento de Juan Pérez y de Francisco de Enzinas, pero no una Biblia completa, a menos que tengamos por tal la de los judíos de Ferrara, que tenía numerosos defectos; estilo anticuado, errores abundantes, hebraísmo, odio a Cristo, referirse sólo al Viejo Testamento... El gran mérito de Reina fue hacer una edición completa, en el espléndido castellano del siglo XVI y libre de los numerosos errores que las anteriores tenían. Esta Biblia ha sido llamada *Biblia del Oso*, por tener un oso en la portada, apoyado en un árbol del que cuelga un panal de miel con el que se deleita: alegoría, sin duda, del árbol de la vida, que es, a su vez, representación de la cruz. En la misma portada figura el título del

años después a causa de la peste. Entre sus obras, aparte de la traducción del *Nuevo Testamento* ya mencionada, tenemos numerosas traducciones de Plutarco, uno de sus autores predilectos. Quizá su obra más famosa e importante son sus *Memorias* (Bruselas, 1862), verdaderamente amenas y bien escritas, gracias a las cuales se nos conservan numerosísimos detalles de su vida. Se le atribuyen varias obras más, aunque, con seguridad, sólo sabemos que son suyas *De statu Belgico, deque religione Hispanica y Breve y compendiosa institución de la religión cristiana* (1540).

libro, que dice textualmente así: *La Biblia, que es los Sagrados Libros del Viejo y Nuevo Testamento. Traslada en español*. No aparece el nombre del traductor, aunque sí, al final de la página, el año de la impresión (1569), con un versículo de Isaías: «La palabra del Dios nuestro permanece para siempre. Isa., 40.» En la contraportada figuran dos decretos del Concilio tridentino a los que después nos referiremos. A la portada sigue un *Praefatio Hispanici Sacrorum Bibliorum Interpretis*, escrito en latín y dirigido a los Príncipes de Europa, y al final del cual figuran las iniciales del traductor: «*Sacratissime dignitatis vestrae observantissimus, C. R.*» Por la correspondencia del traductor sabemos que el autor de este prefacio no fue él mismo, sino Juan Sturm, rector del Gimnasio de Estrasburgo, protector y amigo íntimo de Casiodoro. También sabemos por la correspondencia que la traducción pensó en principio dedicarse a la reina Isabel de Inglaterra, pero que, vistas las dificultades que ello habría de acarrear para su difusión en España, se desistió de ello.

Uno de los méritos de la traducción de Casiodoro de Reina es precisamente este de haber sabido subordinar intereses personales y sentimientos religiosos para acomodarse a la situación y lograr su objetivo más deseado: que los españoles tuviesen conocimiento directo y en su propio idioma de la palabra de Dios en los textos sagrados. Sin duda por ello se evitaron todos los signos que pudieran hacer sospechoso el libro: el nombre del autor (conocido en España como hereje), el lugar de la impresión (Basilea era entonces un centro protestante), el impresor (Tomás Querino, ciudadano protestante de la misma ciudad). La misma intención persigue al decir que es católico, si bien lo hace en términos ambiguos; he aquí su confesión de fe: «Quanto a lo que toca al autor de la traslación, si católico es el que fiel y sencillamente cree y profesa lo que la Santa Madre Iglesia Christiana Cathólica cree, y mantiene determinado por el Espiritu Santo, por los Cánones de la Divina Escritura en los Santos Concilios, y en los Symbolos summas comunes de la fe, que llaman comúnmente el de los Apóstoles, el del Concilio Niceno y el de Athanasio, Cathólico es, y injuria manifiesta le hará el que no le tuviere por tal.»

Al salir al paso de todo lo que pudiera impedir la difusión del texto sagrado en España y dominios españoles, Casiodoro de Reina no intenta hacer pasar de matute una versión herética de las Sagradas Escrituras, puesto que se atiene a las últimas decisiones del Concilio de Trento, incluyendo en su versión los libros deuteronomícos, en contra de lo que hacían los protestantes, si bien añade que «se suelen contar entre los libros apócrifos». Estos libros eran la *Oración de Manasés* y el tercer y cuarto libro de *Esdra*s. Ahora bien, al ser sólo ésta la principal diferencia entre la Biblia protestante y la católica, podemos decir que la Biblia de Casiodoro en nada se diferencia de la Biblia católica. Es más, las ediciones católicas modernas también

omiten los libros citados arriba. Hoy en día, la única diferencia entre el texto católico y el protestante es que éste no acepta los libros llamados deuterocanónicos (el libro de Tobías, el de los Macabeos (I y II), el Eclesiastés, la Historia de Susana, etc.), pero se da la circunstancia de que todos ellos son incluidos por Casiodoro de Reina, quien parece concederles la misma autoridad que a los otros, como demuestran las notas en que los menciona para confirmar doctrinas. Por ello, quizá no sea una conclusión exagerada ni reñida con la verdad decir que la *Biblia del Oso* es una Biblia católica escrita por un autor protestante.

Estas razones son, sin duda, las que llevaron a pensar al autor de la versión que ésta podría difundirse en España sin dificultad, para la cual se acogió a los dos decretos del Concilio de Trento a que antes nos hemos referido. El primero de éstos decía así textualmente: «Como sea manifiesto por la experiencia que si los Sacros Libros en lengua vulgar se permiten a cada paso a todos, nace de ello más daño que provecho por la temeridad de los hombres: en esta parte se está por el juicio del Obispo o del Inquisitor, para que con el consejo del Cura o del Confesor puedan conceder la lición de la Biblia en lengua vulgar, trasladada por autores católicos a los que entendieren que de la tal lición antes recibirán aumento de fe y de piedad que algún daño: la cual facultad tengan en escripto: y el que sin la tal facultad presumiera leerla, o tenerla, no pueda recibir absolución de sus pecados, sin aver primero buuelto la Biblia al Ordinario, etc.» Aunque las disposiciones del Concilio tridentino prohibían la lectura de la Biblia en lengua vulgar, dejaban como vemos, la puerta abierta a numerosas excepciones, que sin duda Casiodoro de Reina pretendía que se aprovecharan abundantemente, poniendo la Biblia completa al alcance de todos los que no entendiesen el latín, es decir, la mayoría del pueblo español.

Al «Prefacio» en latín escrito por Sturm sigue un texto en romance escrito por el autor de la versión, que se conoce usualmente por la «Amonestación» debido al título, que en su totalidad dice así: «Amonestación del Intérprete de los Sacros Libros al Lector y a toda la Iglesia del Señor, en que da razón de su traducción, así en general como de algunas cosas especiales.» Este valioso prólogo resulta especialmente útil para conocer las fuentes utilizadas y los criterios seguidos por el autor. En lo que toca a las primeras, Casiodoro utilizó la Vulgata, se sirvió abundantemente de la versión latina de Santos Pagnino y de la española de los judíos de Ferrara o ferrariense. De la Vulgata dice que tiene dos virtudes: el ser de uso común y el ser muy antigua, y que por ambas cosas goza de gran autoridad, pero que «ni lo uno ni lo otro le excusan los muchos yerros que tiene, apartándose del todo innumerables veces de la verdad del texto hebraico». Aunque ha consultado el texto de la Vulgata, el que sigue comúnmente es el de

Santos Pagnino, ayudándose con frecuencia de la versión ferrariense. En cualquier caso, cuando ha tenido dificultades su criterio ha sido el seguir de cerca el texto hebraico y atenerse a lo más conveniente en todo momento, según su propia elección.

En lo que se refiere a los diversos criterios, Casiodoro de Reina antepone largos sumarios a cada capítulo de la Biblia. En los márgenes aparecen abundantes notas, que en su mayoría son referencias a otros lugares de la Escritura donde se trata de los mismos asuntos o se reproducen las mismas palabras; otras notas tienen carácter filológico o exegético.

Es interesante lo que nos dice de los términos usados, en especial de la traducción de la palabra «herit» (pacto, alianza), traducida por «concierto» en el caso de Casiodoro, aunque a veces, y sobre todo al principio, usa las versiones de «pacto» y «alianza», hasta llegar a hacerlas familiares a los españoles.

El hombre que hizo de la *Biblia del Oso* una auténtica Biblia protestante fue CIPRIANO DE VALERA (Sevilla, 1532), que había sido monje jerónimo en San Isidro del Campo (Santiponce), verdadero foco del protestantismo español de la época. Huyó a Inglaterra, donde contrajo matrimonio. La obra que le ha dado fama es su versión de la Biblia, publicada en Amsterdam (1602), por Casa de Lorenzo Jacobi, con el título de *La Biblia. Que es los Sacros Libros del Viejo y Nuevo Testamento*. Anteriormente a esta versión completa de la Sagrada Escritura había publicado en Londres el Nuevo Testamento, con un curioso prólogo —él lo llama *Exhortación*—, que luego casi reprodujo, añadiéndole poco más, en la versión de 1602. En dicha introducción Cipriano de Valera dedica atención a demostrar que los libros apócrifos (deuterocanónicos) no sólo no tienen la misma autoridad que los otros, sino que incluso los contradicen en puntos de doctrina. Así, dice: «Acaben, pues, nuestros adversarios de entender la gran diferencia que hay entre los libros canónicos y los apócrifos, y conténtense con que los hayamos puesto aparte, y no entre los canónicos, cuya autoridad es sacrosanta e inviolable.»

Como vemos en el párrafo citado, el tono de Valera es ya francamente polémico y carece de las actitudes conciliadoras de Casiodoro de Reina; trata así de reivindicar una pureza del texto de acuerdo con la tradición protestante. He aquí algunas de sus afirmaciones en el mismo prólogo: «También hemos quitado todo lo añadido de los Setenta intérpretes, o de la Vulgata, que no se halla en el texto hebreo... Hemos también quitado las anotaciones de los libros apócrifos en los libros canónicos; porque no está bien hecho confirmar lo cierto con lo incierto, la Palabra de Dios con la de los hombres.»

No fueron éstas las únicas modificaciones de Cipriano de Valera, sino que también hizo desaparecer la mayoría de los argumentos de los capítulos, las notas exegéticas y casi todas las lingüísticas, lo que

fue produciendo un proceso de depuración y simplificación del texto sagrado, que lo adecuaba a los criterios de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (1861) que lo adoptó como base de su propaganda en los países de habla española. Esto, unido a la omisión de los libros deuterocanónicos, marca la diferencia entre la Biblia protestante y la católica. Por eso decíamos que si la versión de Casiodoro era una Biblia católica hecha por un autor protestante, esta de Cipriano de Valera es ya clara y conscientemente una Biblia protestante, adoptada como tal por las Sociedades Bíblicas del mundo durante los siglos XIX y XX. Esta Biblia es, por lo demás, la misma de Casiodoro de Reina, pues la labor de Valera fue meramente de supresión y de simplificación; el texto básico siguió siendo igual, aunque muchas veces se haya omitido el nombre del verdadero artífice en beneficio del segundo.

Respecto a la *Biblia del Oso*, Boehmer menciona varias reediciones (1586, 1587, 1602, 1603, 1622). Al adoptarse en 1861 la versión de Cipriano de Valera por la Sociedad Bíblica Británica, se hizo desaparecer el nombre de Casiodoro de Reina; Oxford, 1862, Barcelona, 1882, y Nueva York, 1865. El nombre de Casiodoro desapareció hasta el año 1934 en la Biblia completa y desde 1936 en el Nuevo Testamento.

Aparte de su versión de la Biblia, Cipriano de Valera es autor de otros libros: *Dos tratados* (1588), *Tratado para confirmar los pobres cativos de Berbería en la Católica y antigua fe y religión cristiana* (1594) y *Aviso a los de la Iglesia romana sobre la indicción del jubileo por la bula del Papa Clemente VIII* (1600).

El primero, como ya indica el título, incluye dos tratados independientes: uno de ellos, titulado *Tratado del Papa y de su autoridad*, tiene como justificación, según propia declaración del autor, «la gran necesidad que nuestra España tiene de saber las vidas de los Papas, para, sabiéndolas, guardarse de ellos y no hacer caso de su autoridad». El otro tratado lo es *De la Misa y de su santidad*, sobre el cual se expresa Valera en los siguientes términos: «Ahora mostraremos la Misa, la cual es la segunda columna que sustenta y tiene en pie la Iglesia romana, ser falso sacrificio, ser una invención diabólica, ser una profanación de la Santa Cena, que Jesu Christo nuestro redemptor instituyó... Mostraremos ser [Nuestro Señor Jesucristo] el verdadero y único Sacerdote y Sumo Pontífice, y su propio cuerpo y sangre, que él ofreció en la cruz al Padre, ser el verdadero y único sacrificio, cuya memoria hacemos todos y cuantos celebramos la Santa Cena.»

El segundo libro, dirigido a «los pobres cativos de Berbería», está inspirado en la *Epístola consolatoria* de Juan Pérez, cuya intención evidencia en el título cuando hace explícito el fin de «los consolar con la palabra de Dios en las aflicciones que padecen por el Evangelio de Jesucristo». Se ha pensado incluso si no existiría el propósito oculto de dirigirse a sus propios compatriotas, y en este sentido la Biblia sería

una forma cifrada de denominar a España, y los cautivos no serían otros que los protestantes de Sevilla. No parece que sea así, sin embargo, por diferentes señales, entre otras que carecía de sentido gastar tanta tinta en demostrar la divinidad de Cristo a los ya convencidos de ella, como serían los protestantes sevillanos. Menéndez Pelayo considera que es «la mejor escrita de las obras de Valera»¹.

La tercera de las obras citadas es el *Aviso*, cuyo título completo damos arriba, y que no tiene más interés que el de constituir un ataque contra las indulgencias, y en concreto, contra el papa Clemente VIII, en el cual Valera desahoga abundantemente su profundo antipapismo.

Aparte de sus obras originales, Cipriano de Valera es conocido por su traducción de la *Institución de la religión cristiana* (1597), de Calvino. Pero en este terreno de las traducciones su obra fundamental es su edición de la Biblia de Casiodoro de Reina, punto en el que ya nos hemos extendido.

3. UN PROTESTANTE DEL XVII: FERNANDO DE TEJEDA

Es indudable que los protestantes del siglo XVII no tienen el interés de los del XVI, pues en su mayoría no hacen más que repetir los tópicos de la literatura reformista, sin el menor alarde de originalidad. Además, en general, publicaron poco.

Entre ellos, quizá ninguno digno de ser destacado, si no es el famoso FERNANDO DE TEJEDA, del que se conservan muy pocas noticias biográficas. Prácticamente, todo lo que sabemos de él se debe al famoso cuáquero español Luis Usó y Río², quizá la persona que más ha hecho por rescatar el legado protestante de nuestros más destacados heterodoxos del Siglo de Oro. Este ilustre y curioso personaje

¹ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, IV, pág. 173.

² Luis Usó y Río, nació en Madrid hacia 1806. Estudió Humanidades y Derecho. Aprendió hebreo muy joven, idioma del que tuvo cátedra en Valladolid. Estudió en Italia, donde fue colegial de San Clemente, de Bolonia, y perfeccionó sus conocimientos filológicos con Mezzofanti y Lauci. Habiendo contraído matrimonio con doña M.^a Sancha de Acebal y Arratia, dama de considerable fortuna, se dedicó a coleccionar obras de reformistas y protestantes españoles. Sin duda influido por la lectura de dichos autores, se convirtió a la secta cuáquera; en 1839 hizo un viaje a Londres, donde ingresó en la «Sociedad de Amigos», presentado por George Borrow. Allí se inició su amistad con Benjamin B. Wiffen, base de la colección de «Reformistas antiguos españoles», conocida como Biblioteca Wiffeniana. Como obras originales suyas apenas ha dejado muestras de valor, fuera de una traducción de Isaías, hecha directamente del hebreo; también un folleto con el título de *Un español en la Biblia y lo que puede enseñarnos*, donde se elogia el incommensurable valor de la tolerancia. A través de sus introducciones a las obras de los reformistas que iba publicando se nos comunica su ideario, que era en definitiva un intento de hacer compatible el cristianismo con la razón crítica, como base de una defensa de la libertad. Murió en 1865.

logró la colaboración de un correligionario inglés, Benjamin B. Wiffen, para la realización de una Biblioteca de Reformistas, iniciada precisamente con el *Carrascón*, la obra más importante de Tejeda. El conjunto de la Biblioteca abarca veinte volúmenes, entre los cuales figuran *Las ciento y diez consideraciones divinas* y el *Alfabeto cristiano*, de Juan de Valdés; las *Artes de la Inquisición española*, de Reinaldo González de Montes; la *Epístola consolatoria*, de Juan Pérez; los *Sermones* del doctor Constantino; varios tratados de Cipriano de Valera, etc. La obra fue continuada a la muerte de Usoz por el estrasburgués Eduardo Boehmer *.

Como decíamos arriba, las noticias que se conservan de Fernando de Tejeda son muy pocas; entre ellas, que fue fraile agustino en el convento de Burgos, que pertenecía a una familia hidalga y rica, que cogió los hábitos y huyó en 1620 a Inglaterra, donde se casó y tuvo dos hijas. De su estancia entre los ingleses tampoco sabemos mucho, aunque sí algo más. El rey Jacobo I le encargó traducir al castellano la *Liturgia anglicana*, en premio a lo cual le hizo canónigo de Hereford y vicario de Blakmer. En realidad, el verdadero promotor de la traducción susodicha fue el obispo de Lincoln, James Williams, y tenía como fin catequizar a la infanta María, hija de Felipe IV, rey de España entonces, cuyo matrimonio con Carlos I, en aquel momento príncipe de Gales, estaba proyectándose. El matrimonio quedó frustrado, como sabemos, pues Carlos I casó después con una dama francesa, para quien se mandó también traducir la *Liturgia anglicana*, en esta ocasión al francés.

En 1623, Fernando de Tejeda publicó un folleto, al mismo tiempo en latín y en inglés, en el cual declaraba los motivos de su apostasía; éstos eran la doctrina de las obras, los Oficios en lengua latina, la transubstanciación y la invocación de los santos. El título del folleto en inglés es *Texeda retextus*; en latín, *Hispanus conversus*. También escribió otros libros: *Serutamin Scripturas*, *De Monachatus*, *De contradictionibus Ecclesiae Romanae*, *Carrascón*; el primero está escrito en inglés y lleva el siguiente subtítulo: *An exhortation of a Spanish converted monk, collected out of the Spanish Authors themselves*. Los otros tres están redactados en latín, pero ninguno de ellos llegó a imprimirse; sólo del último se publicó una pequeña parte en Holanda con el mismo título y escrito en español. Hemos conseguido afortunadamente un ejemplar de la segunda edición de este libro, publicado por Usoz, y vamos por ello a detenernos especialmente en él.

El libro lleva en la portada el título escueto de *Carrascón* **, debajo

* Edward Boehmer, *Spanish reformers of two centuries from 1520. Their lives and writings according to the late Benjamin B. Wiffen's plan and the use of his materials*, Bibliotheca Wiffeniana, Estrasburgo y Londres, K. Trübner (1874-1904).

** *Carrascón / Con licencia y privilegio / A costa del autor / Por María Sánchez / Nodriza Año 1633*. En la segunda edición dice en la portada: *Carrascón / Segunda vez*

del cual hay un roble, con el lema de Tomás y un capelo encima; al pie del árbol figura esta leyenda:

*«No es comida para puercos
mi fruto. ca perlas son;
y, aunque parezca Carrasco,
soy más, pues soy Carrascón.»*

El título, así como los versos citados, parece aludir al árbol llamado carrasco o pincarrasco, especie arbórea conocida en algunos lugares de España y propia de terrenos áridos; por alguna razón este árbol debía gozar de la predilección del autor. El nombre de Tomás le hizo pensar a Usóz que aquél sería el verdadero del autor, que, unido al patronímico, daría la versión completa del mismo, Tomás Carrasco. Cuando Wiffen descubrió que el auténtico nombre del autor era el de Fernando de Tejada, se hizo verosímil creer que todo lo anterior era quizá sólo una manera de ocultar su verdadera identidad. La obra está dedicada a las dos hijas del autor, Marta y Maria, con el objeto manifiesto de que vean en el libro un hermano suyo; empieza declarándolo el autor en la dedicatoria con estas palabras: «Hijas, este hijo de mi entendimiento os dedica mi voluntad. Amadlo como hermano, y estimadlo como a tal.»

El volumen está dividido en diez capítulos, de los cuales los seis primeros hablan de cuestiones bíblicas, y el resto, de temas que afectan a las diferencias entre protestantismo y catolicismo: la fe implícita, el culto a las imágenes, el oficio divino en latín, la crítica al monacato o frailía. Respecto a los capítulos dedicados a cuestiones bíblicas, Tejada hizo hincapié sobre la distinción que tanto dividió a los espíritus de la época entre los libros canónicos y los apócrifos; rechaza la versión de la Vulgata como «viciosa, errónea y depravada», al tiempo que considera y defiende que sólo el texto hebreo merece conformidad sobre el texto griego y latino. En lo que se refiere al Antiguo Testamento la conclusión es tajante: «sólo el texto hebreo puede y debe ser auténtica e infalible regla y norma de la fe».

Por lo demás, algo en que insiste continuamente en esos primeros capítulos es la necesidad de difundir la Sagrada Escritura en lengua romance, única que entiende el pueblo, pues lo contrario no es más que falta de caridad, de amor y de espíritu evangélico. Ataca una y otra vez con toda clase de denuestos a los que sólo permiten la Biblia en latín, contra los cuales escribe: «Replican que lo Santo no se ha de

Impreso / con mayor corrección y cuidado / que la primera. / Para bien de España esta última edición es la de Usóz, y aunque no lo dice, su fecha es 1848; consta de 72 páginas de Observaciones previas y 391 de texto; advierte que hay dos apéndices, pero el segundo se tiró aparte y falta en muchos ejemplares. Las citas del texto se harán por esta segunda edición.

dar a los perros, ni las piedras preciosas a los puercos: como si no hubiese muchos latinistas más rabiosos que canes, y más puercos que puercos; y, por el contrario, no pocos romancistas, que pueden leer Cátedra de ciencia a los clérigos, y aun enseñar en la escuela de las virtudes a los frailes.» Se queja después de la situación española, para la cual es «caso de Inquisición el inquirir la verdad en la Escritura Sagrada, y que, permitiéndose en nuestra miserable España toda suerte de profanos, deshonestos y malditos libros, sola la palabra de Dios no ha lugar, y es desterrada como mulhechora»¹¹. Unas páginas más adelante insiste virulentamente sobre los mismos conceptos: «Pregunto yo ahora a los escolásticos ¿Por qué permiten libros de infieles, de gentiles, de torpes amores, de perniciosas fábulas, y de otros mil géneros de vicios y errores, con que se pierden infinitos hombres; y por otra parte, prohíben todo libro bueno, y destierran la Santa Escritura? La razón es porque, en los libros de los infieles, no pueden los lectores aprender a ser fieles, pero en la divina Escritura y libros devotos, sí. No se le da al clero un cuarto de que se pierda el pueblo leyendo aquéllos, con tal que él no pierda la ganancia, que perdería si con la lección éstos se ganase el pueblo, y viniese a entender la falsedad del papismo»¹².

Este temor al «papismo», mencionado al final del párrafo citado, es una de las obsesiones de Fernando de Tejada, a la que vuelve una y otra vez a lo largo de su obra. La crítica que hace al culto de las imágenes, al oficio divino en latín y a la existencia y abundancia de lo que él llama monacato o frailla, tiene su raíz en que todo ello alimenta el papismo. En realidad, es este último factor del monacato el que constituye la piedra angular sobre la que se sustenta la autoridad del Papa, mientras que los otros dos lo único que hacen es sustentarla indirectamente, apoyando aquél.

Hablando de las imágenes dice que «los papistas creen que las imágenes tienen potestad y aun divinidad» (pág. 185), pero que la realidad de tal creencia no es un sincero sentimiento, realmente vivido y creído, sino que «sin el provecho y granjería que acarrear los ídolos los eclesiásticos no podrían subsistir» (pág. 184). Por eso, al final del capítulo dedicado a las imágenes, dice: «Oh, compatriotas amantísimos: despertad del profundo sueño en que hasta ahora habéis estado sepultados y conoced vuestra salud. Ca Dios no tiene necesidad de nada, ni os pide sino que le seáis agradecidos y deis a los pobres, que son sus imágenes, lo que dais a los leños y piedras, que no lo pueden ser. Tomad, oh discretos coterráneos, este consejo sano y santo, y cuando los frailes os pidiesen algo para sus imágenes, decídesles con Tertuliano: ¡No bastamos a ayudar a los hombres mendigos y a vues-

¹¹ *Op. cit.*, pág. 21.

¹² *Ibid.*, pág. 24.

tros dioses mendicantes, Oh Mendicantes! Ni pensamos que se ha de dar sino a los que piden. Extienda la mano Júpiter y reciba. Abra la boca la señora de Monserate; venga por sus pies la de Guadalupe; llame a nuestras puertas el Crucifijo de Burgos; anden a mendigar los palos, pidan limosna las piedras, y se la daremos nosotros, vistiéndolas, si se murieren de frío, y dándoles de comer, si tuviesen hambre. Y, a vosotros, que con hipocresía y sin vergüenza fingís que mendigáis para los palos y piedras, a fin de tener con que llenar vuestros vientres ociosos, si volviéseis por acá con semejantes recados, la respuesta para los palos será palos y más palos sobre vuestras espaldas, y para las piedras, piedras y peladillas de arroyo sobre vuestras cabezas peladas. Y veremos si os vienen a socorrer vuestros ídolos»¹².

El culto a las imágenes fortalece, pues, la existencia de monjes y frailes, y éste es el verdadero fin que persigue; lo mismo ocurre con los oficios en latín, pues con ello lo único que se pretende es mantener la ignorancia del pueblo, evitando así sus críticas y sus posibles disensiones, que debilitarían la fuerza de los frailes. Por eso escribe Tejeda: «La Iglesia romana hace lo contrario de lo que pretende hacer en lo que hace. Pretende *disponer los ánimos de los oyentes, diciéndoles*, etc. Pretende *amonestarlos, exortarlos*, etc. Y lo hace en latín, que los oyentes no entienden. Hace, pues, la Iglesia Papana, como el que, queriendo exhortar, amonestar, disponer, etc., a alguno a una buena obra, le hablase en lengua que el otro no supiese. Pues majadero, clérigo o frayle, quienquiera que seas; si quieres que los oyentes te entiendan ¿por qué no les hablas en lengua y de manera que ellos entiendan? Y si no quieres (como es cierto que no quieres) que te entiendan, ni se entiendan, ¿con qué cara osas decir que lo dices para que te entiendan?»¹³. Hace al final del capítulo un elogio de la lengua castellana en tono verdaderamente entusiástico: «Pues, ¿por qué no podrán los españoles loar a Dios en español y celebrar los oficios divinos en lengua materna para que todos lo entiendan y gocen de los frutos de que los priva el Papa con su negro latín? ¿Es acaso la lengua española inferior a aquéllas? No, por cierto, sino de muchas maneras superior a muchas, y aun más elegante y ladina que el del misal y breviario, el bárbaro y tosco latín»¹⁴. Y la conclusión, finalmente, es la misma que en el caso de las imágenes; es decir, que los eclesiásticos no quieren que los fieles los entiendan y se complacen usando el latín; si los fieles llegasen a entender la lengua que ellos hablan también acabarían por entender de cosas sagradas, lo que debilitaría enormemente su posición.

En definitiva, todos los defectos señalados redundan en el mantenimiento de las instituciones de frailes y monjes, que son la principal

¹² *Op. cit.*, págs. 254-256.

¹³ *Ibid.*, págs. 272-273.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 297-298.

columna del papismo. Por eso, en el último capítulo del libro, Tejeda arremete muy duramente contra ellos, negando su utilidad e incluso proclamando su tremendo efecto negativo. Las luchas y odios entre las distintas Órdenes religiosas no hacen sino alentar la división entre los cristianos; por ejemplo, dice: «Noé hizo un arca sola: los frailes hacen muchas sectas y han dividido herética y cismáticamente la Religión verdadera en infinitas religiones falsas.» Arremete también contra el celibato de los frailes, que pone en peligro la pervivencia de la especie; así dice, continuando su comparación con el arca de Noé: «Noé hizo su arca para que en ella se continuase y conservase el mundo: las sectas frailescas parecían haberse inventado para que el mundo se acabe. Porque si lo que ellos dicen es verdad, todos deben ser frailes, pues todos están obligados a escaparse del diluvio de pecados y de castigos, a huir su perdición y procurar la salvación: lo cual (si creemos a los frailes) no podemos hacer sin serlo; y siéndolo todos, serían todos célibes; siendo célibes, no tendrían, o a lo menos no deberían, engendrar hijos, y así vendría a perecer y acabarse el mundo. Acabados se vean y perdidos, los malditos inhumanos: los frailes digno, que tal doctrina enseñan» ¹⁶. Pero el principal argumento contra los frailes es el gasto que supone para la nación el mantenimiento de tantos conventos y monasterios que no producen beneficio tangible y contable; por eso los llama «inútil y ociosa muchedumbre de perezosos vientres» (pág. 336), y propone dar solución más rentable a tales hombres, a sus ocupaciones y haberes. Así, dice: «Los monasterios de frailes ociosos podrían ser escuelas de hombres estudiosos; los beneficios de canalla viciosa servirían para Casar vírgenes virtuosas; las capellanías de los que no sirven sino de comer, darían a muchos pobres con qué vivir. Las raciones, que inútiles tienen contra toda razón, se podrían distribuir como es razón. Las pitanzas que se ofrecen para decir misas por los muertos sustentarían a muchos pobres que de hambre mueren. Las inmensas rentas que tragan y devoran, las langostas catedrales, podrían emplear su majestad en defensa de sus reinos; lo que toda la gente *non sancta* desperdicia en superfluos gustos se debería expender en necesarios gastos. Y aun lo que ellos contribuyen a su Señor el Antecristo, lo que papa, el papante Papa, se habría de gastar en la guerra santa, q. d. en cortar los cuernos a la bestia que llaman *Santidad*, y es *Satanidad*. ¡Oh, qué dichosa fuera España si viera una tal mudanza!» ¹⁷.

La mayoría de estas doctrinas las defiende Tejeda con numerosas citas, entre las que no son las menores la autoridad de autores católicos españoles, entre ellos, fray Luis de León, fray Luis de Granada, Arias Montano, fray Antonio de Guevara, Mateo Alemán, etc. Un

¹⁶ *Op. cit.*, págs. 305-306.

¹⁷ *Ibid.*, págs. 337-338.

autor que ha dedicado amplia atención a la obra de Tejada llega a la conclusión de que «el principio que caracteriza a toda la producción de Tejada es la deducción de conclusiones protestantes a partir de obras de autores católicos»¹⁴. La conclusión es discutible, pues la inmensa mayoría de los casos que ataca Tejada tampoco son hoy aceptados como dogma de fe por la Iglesia católica; por ejemplo, la lectura de la Biblia en lengua castellana está ampliamente difundida, el oficio divino se hace en español, nadie admite tampoco que el entrar en una Orden religiosa sea requisito para la salvación, y ni siquiera el culto a las imágenes es aceptado como una idolización de las mismas. Esto ya lo ve Menéndez Pelayo cuando comenta la obra de Tejada con estas palabras: «La mayor parte de sus ataques caen en falso, pues atribuye a los católicos en general, las opiniones particulares de tal o cual autor de poco crédito en las escuelas teológicas; v. gr.: fray Antonio de Guevara, a quien se le antojó sostener que los ejemplares hebreos de la Escritura se hallaban corrompidos por la malicia y perversidad de los judíos. Como ningún hebraizante formal sostiene semejante dislate, las observaciones, por lo demás utinadas, de Fernando de Tejada son pólvora en salvas»¹⁵.

En realidad, con esto no hacemos sino confirmar lo que decíamos al comienzo de este capítulo, esto es, la dificultad de establecer ese punto que separa en nuestra tradición los autores ortodoxos de los heterodoxos. Esto no desvirtúa, por lo demás, el sabor protestante de la actitud del ex monje agustino que veníamos estudiando. Y en algunos puntos, más que sabor, por ejemplo, en sus ataques al papismo, una de sus obsesiones, o en lo que él llama la «fe implícita», que es la aceptación sin crítica por los católicos de los dogmas de la Iglesia; en este punto, sus afirmaciones son una reivindicación del espíritu crítico y la aceptación plena del libre examen que caracteriza la doctrina protestante.

BIBLIOGRAFÍA

- Boehmer, Edward: *Spanish reformers of two centuries from 1520. Their lives and writings according to the late Benjamin B. Wiffen's plan and the use of his materials*. Biblioteca Wiffeniana, Estrasburgo y Londres, K. Trübner (1874-1904).
- Castro, Adolfo de: *Historia de los protestantes españoles*. Cádiz, 1851.
- Mc'rie, Thomas: *History of the progress and Suppression of the Reformation in Spain*. Londres, 1829.
- Menéndez Pelayo, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. IV, Madrid.
- Salas, Marcial: «Los reformistas españoles», en *Historia de la Filosofía Española*, vol. 1. págs. 431-447.

¹⁴ Cf. la presente obra, cap. XV, págs. 248-254.

¹⁵ *Historia de los heterodoxos*, ed. cit., IV, pág. 187.

Uroz y Río, Luis, y B. B. Wilfan: *Reformistas antiguos españoles*. San Sebastián-Londres, 1847-1880 (23 vols.). El contenido de estos 23 volúmenes queda especificado como sigue: I. *El Carrascón*. II. *Epístola consolatoria*, de Juan Pérez. III. *Imagen del Antecristo*. IV. *Doa Diálogo de Valdés*. V. *Artes de la Inquisición española*, de Raimundo González de Montes. VI. *Los dos Tratados del Papa y de la Misa*, de Cipriano de Valera. VII. *Breve tratado de doctrina útil para todo cristiano*, de Juan Pérez. VIII. *Tratado para confirmar en la fe cristiana a los cascos de Berberia y otros*, de Cipriano de Valera. IX. *Diez y diez consideraciones divinas*, de Juan de Valdés. X y XI. *Epístolas de San Pablo a los romanos y a los corintios*, traducidas por Juan de Valdés. XII. *Das informaciones al Emperador Carlos V y a los Estados del Imperio*, por Francisco de Enzinas. XIII. *Inquisiciones Hispánicas Arte* (texto latino de Raimundo González de Montes). XIV. *Introducción de la religión cristiana*, de Calvino (traducido por Cipriano de Valera). XV. *Alfabeto cristiano*, de Juan de Valdés. XVI. *Diez y diez consideraciones divinas*, de Juan de Valdés. XVII. *Breve sumario de indulgencias*, del doctor Juan Pérez. XVIII. *Diez y diez consideraciones divinas* (nuevo texto). XIX. *Suma de doctrina cristiana y Sermones*, del doctor Constantino Ponce de la Fuente. XX. *Historia de la muerte*, de Juan Díaz. XXI. *Diálogo de la lengua*, de Juan de Valdés. XXII. *Trataditos*, de Juan de Valdés. XXIII. *El Salterio*, traducido por Juan de Valdés.

B) EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

I

SOBRE LAS CONDICIONES SOCIALES Y TÉCNICAS DEL DESCUBRIMIENTO Y SUS REPERCUSIONES EN LA CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Al hablar del Renacimiento¹ señalábamos como uno de sus sucesos fundamentales y definitorios el Descubrimiento de América. Ahora, al profundizar en dicha idea, no sólo corroboramos lo que entonces decíamos, sino que llevaremos la idea más lejos y comprobaremos que el Descubrimiento es en sí un hecho renacentista de primerísima importancia que hay que colocar junto a los otros grandes hechos del Renacimiento: la imprenta, la brújula, la pólvora, el desarrollo del comercio marítimo, etc., de los cuales resulta inseparable.

Es evidente que el Descubrimiento, estudiado en una historia del pensamiento, nos interesa fundamentalmente en cuanto va a suponer un giro radical en la concepción del mundo y un estímulo de primerísima magnitud en la investigación filosófica y el desarrollo de nuevas corrientes intelectuales. Pero antes de pasar a ese aspecto más propiamente nuestro, conviene situar el acontecimiento en sus coordenadas más propias y adecuadas para una comprensión y una valoración del mismo.

I. LA RUPTURA CON EL MUNDO MEDIEVAL

En este sentido, vamos a insistir en la consideración del Descubrimiento como hecho renacentista; lo es por sus consecuencias, desde

¹ Véase cap. I, pág. 15.

luego, pero no menos por sus antecedentes. Es más, parece que entra dentro de la lógica de los acontecimientos el que el Descubrimiento se produjese en el Renacimiento, y dentro de él pareciese como algo inevitable. Por supuesto, sólo una mentalidad innovadora, optimista y dispuesta a romper con las barteras del pasado podía acometer una empresa semejante.

El llegar a comprender el arrojo y la valentía que dicha empresa representaba exige un esfuerzo de imaginación por nuestra parte. Es necesario que nos situemos en la imagen medieval del Mundo para hacernos una idea. Al final de la Edad Media ya casi nadie creía en la concepción del mundo como un disco plano, puesto que la idea de la esfericidad del planeta estaba prácticamente admitida, al menos por todos los hombres cultos. Así pensaban, por ejemplo, Alberto Magno, Rogerio Bacon, Vicente de Beauvais, Dante Alighieri, Pedro d'Ailly, para citar sólo algunos de los que se nos ha conservado el testimonio. Sin embargo, al mismo tiempo que se admitía la esfericidad de la Tierra, se consideraba que sólo la Ecumene, mundo habitado y habitable, era el domicilio natural del hombre. Al margen de éste existían tierras ignotas sobre las que circulaban las más fantásticas noticias.

Es muy curioso repasar las láminas que en la *Cosmografía* (1550) de Sebastián Münster se dedican a representar posibles razas humanas, interpretando relatos de viajeros y exploradores excepcionales, que se atrevían a adentrarse por las exóticas tierras del Lejano Oriente, y que sin duda llevaban la cabeza cargada de prejuicios y fantasías medievales. Sólo así se explica que aquellos hombres creyesen a pie juntillas en aquellas deformaciones monstruosas del arquetipo humano: los *cíclopes*, gigantes con un solo ojo; los *cinocéfalos*, hombres con cabeza de perro; los *unipodos*, hombres con un solo pie gigantesco; los *hipópodos*, con pezuñas de caballo, etc. Junto a los monstruos humanos, hay que señalar también los numerosos animales fantásticos que en aquellos parajes situaban los viajeros: los *grifos*, que eran en su mitad superior como águilas y en la inferior como leones; hormigas gigantes; el *basilisco*, que mataba con la mirada; la famosa *ave fénix*, que renacía de sus propias cenizas; dragones cuyo hábito de fuego podía producir la muerte instantánea; sirenas, etc.

Una de las cosas difícilmente aceptables por los hombres de la época, incluso en los últimos años de la Edad Media, era la existencia de antípodas. El obispo Virgilio de Salzburgo la había admitido ya en el siglo VIII, pero, naturalmente, fue perseguido por sostener doctrina tan «perversa y peligrosa». Aun en el siglo XIV, en 1327 fue por ello condenado a la hoguera Cecco d'Ascoli. La Iglesia sólo se rindió a la evidencia cuando Sebastián Elcano y sus diecisiete compañeros volvieron de la primera vuelta al mundo sanos y salvos, aunque maltrechos. Esto explica la emoción de las gentes de todas clases, aun de los más doctos, por aquella hazaña, pues era la prueba evidente de que el

horror al vacío (*horror vacui*) estaba injustificado. La verdad es que hasta entonces nadie se atrevía a adentrarse por el *Mar Tenebroso*, no sólo por miedo a monstruos y dragones, ni siquiera por la llamada *zona perusta* (Aristóteles) ni el *pulmón marino* (Estrabón), sino por auténtico terror a que quien se arriesgase a pasar más allá del límite del océano caería en el vacío, siendo devorado por el mismo. A pesar de que ya se conocía la esfericidad de la Tierra, aún se ignoraba la ley de gravitación, y se suponía que aquél que avanzase demasiado lejos por la superficie terrestre llegaría un momento que se vería arrojado al espacio, fuera del mundo. Los mismos contemporáneos de Colón aún creían en todas esas fantasías, y romperlas exigía un arrojo y un valor casi temerarios.

2. LAS CONDICIONES SOCIALES Y TÉCNICAS DEL DESCUBRIMIENTO

Pero es indudable que el Descubrimiento de América no fue sólo producto de la valentía de aquellos hombres, sino algo que las condiciones sociales y técnicas de la época hicieron casi inevitable o, por lo menos, impulsaron a ello con caracteres casi de necesidad: entre las primeras daremos fundamental importancia a la situación económica de Andalucía durante la Baja Edad Media.

Quizá el problema fundamental era el de la conservación de carnes. La escasez de pastos invernales obligaba a los ganaderos a sacrificar en otoño muchos ganados, que había que conservar durante el invierno mediante sustancias apropiadas. Así surge la enorme demanda de especias que caracterizó toda la Baja Edad Media, y que aceleraría la búsqueda de rutas hacia el Oriente, donde se encontraban las especias más codiciadas: canela, nuez moscada, jengibre, clavo.

Al mismo tiempo que existía esta necesidad, se produjeron una serie de cambios y de condiciones, que iban a convertir la costa sudoccidental del Atlántico en el lugar apropiado para que esas rutas del Oriente proliferasen. Quizá el cambio básico y fundamental fuese el giro radical que dio la mentalidad de las gentes en los últimos años medievales. Este giro consistía, en sustancia, en la generalizada aspiración a una vida más cómoda y lujosa, en la que empezaron a colizarse artículos de procedencia oriental: las sedas chinas, los algodones indios, los zafiros de Ceilán, los rubies del Tíbet, las esmeraldas de la India, etc., tenían gran demanda.

Ahora bien, ningún lugar más apropiado para estas primeras expediciones oceánicas que las costas andaluzas, donde una incipiente industria marítima había surgido espontáneamente desde hacía tiempo por diversos motivos. Quizá el primero de éstos fueron las empresas

mercantiles dirigidas a adquirir botín, mediante las cuales se saqueaban las ciudades costeras musulmanas del reino de Granada y del norte de África. Muchas de ellas tenían un carácter mixto, donde se combinaba la piratería con fines comerciales. En esta línea hay que situar las primeras empresas de Enrique el Navegante, como también las de algunos nobles andaluces que se interesaron en tal género de actividad: así los duques de Medinaceli y Medinasidonia, el marqués de Cádiz, los caballeros de Jerez, Sevilla y otras ciudades.

En este tipo de empresas, la influencia de los italianos fue importante. En Sevilla a fines del siglo XIII, en Jerez a principios del XV, y posteriormente en otras ciudades costeras andaluzas, se instalaron comerciantes italianos, y a veces, incluso miembros de la nobleza genovesa. Estos extranjeros, con sus capitales, sus medios técnicos y sus resortes financieros, influyen decisivamente en el desarrollo marítimo español. La aristocracia local empieza a imitarlos, y así en pocos años nos encontramos con un grupo de nobles dedicados al comercio y a los negocios, que hacen compatibles con sus ideas medievales. Se inicia así un conocimiento y una familiaridad con el océano que hizo de los marinos de Huelva verdaderos expertos en la navegación. No es, pues, casualidad que Cristóbal Colón se dirigiese a Palos de Moguer para formar su tripulación, ni que desde allí partiesen las tres carabelas.

El tipo de actividades, entre mercantiles y piráticas, que hemos descrito, hizo que se desarrollase en la costa sudoccidental andaluza (sector litoral de Lepe a Cádiz) una incipiente industria náutica, que constituyó una de las condiciones técnicas básicas para la empresa del Descubrimiento. Así se perfeccionaron la nao y la carabela, que fueron instrumentos de aquella hazaña. Sobre todo la carabela, producto del ingenio ibérico (en especial, portugués), ya que esta clase de nave se había perfeccionado en las costas atlánticas. Era un tipo de nave fuerte y maniobrera, capaz de resistir los embates de las olas y de escapar a las asechanzas de los piratas.

El gran acierto de la carabela había sido combinar la *vela redonda* (rectangular a pesar del nombre) y la *vela latina* (triangular), usada por los árabes. En las embarcaciones que fueron a América solían colocarse velas redondas en los palos mayor y trinquete y vela latina en el palo de mesana (popa), junto con una vela rectangular, llamada *cebadera*, colocada en el botavón de proa. Este tipo de velamen es el que mejor permitía aprovechar el régimen de vientos alisios, para lo cual eran inmejorables, dada su situación geográfica, las costas andaluzas. Así vemos que, por innumerables razones, parecía de todo punto necesario que la empresa descubridora se iniciase en costas andaluzas.

Junto al tipo de barco utilizado, otros avances técnicos hicieron posible la navegación oceánica hasta costas americanas. Entre ellos, las *cartas de marear*, mapas marítimos dibujados sobre pergamino,

necesarios para marcar el rumbo. Eran una directa derivación de los *portulanos* catalanes de la Edad Media, y servían para fijar la línea de costa con todos sus accidentes: bahías, golfos, desembocaduras de ríos, cabos, etc. Aunque estaban dibujados a escala con bastante precisión, no sirvieron para fijar la posición del buque sin tierra a la vista, hasta que Mercator inventó un sistema de proyección. Eran dato básico para calcular la ruta en un momento inicial, pero no tenían gran valor durante la navegación de mar adentro.

De gran utilidad fueron también el *astrolabio* y el *cuadrante*. Estos eran sistemas distintos para fijar la latitud de un lugar por medio de la altura de ciertos astros: el Sol, la Polar, etc., mediante el ángulo de la visual a ellos dirigida y el horizonte. El astrolabio tenía una alidada móvil que enfocaba el astro y marcaba su altura directamente sobre un borde graduado; el cuadrante disponía de una plomada auxiliar, que es la que realizaba la lectura del ángulo en grados. Naturalmente, se auxiliaban para la interpretación de los datos con tablas y almanaques, entre los que sobresalía el famoso de Abraham Zacuto (1478).

La brújula marina era en aquella época una simple aguja magnética, montada sobre balancines, que iba junto a una placa circular que marcaba los 32 vientos, medios vientos y cuartos. El norte se marcaba con una flor de lis en la parte del disco que corresponde al extremo magnético de la aguja. En la *bitácora* (armario de cristal donde se guardaba la brújula) se marcaba la línea correspondiente al eje mayor del buque, la cual señalaba el rumbo o dirección de marcha.

Una descripción completa de los aparatos auxiliares (la *ampolleta* o reloj de arena, la *sonda* para navegar en aguas poco superficiales, etc.) que empleaban los navegantes de la época puede hallarla el lector curioso en el autor a quien casi siempre hemos venido aquí siguiendo¹.

Desde el punto de vista socioeconómico es interesante, para completar los datos de este capítulo, hacer ver una serie de características que condicionarían enormemente las relaciones entre España y América. El primero de estos datos es el monopolio que Castilla ejerció sobre la empresa del Descubrimiento. Isabel la Católica estimuló aquí el particularismo castellano, procurando en todo momento que vascos y catalanes quedasen alejados del negocio americano, que quedó así prácticamente reservado al reino de Castilla. En esta línea hay que situar también la concesión hecha a Sevilla como puerto único para la navegación y el comercio con el Nuevo Continente. Quizá lo más nefasto no fue esta medida, sino que la misma se prolongase hasta el

¹ G. Céspedes del Castillo, «Las Indias en el reinado de los Reyes Católicos», en *Historia de España y América*, dirigida por J. Vicens Vives, vol. II, Barcelona, 1957. Es conveniente completar su lectura con el muy interesante libro de Julio Rey Pastor, *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América*. Colección Austral, Madrid, 1942.

año 1717, en que se traslada la Casa de Contratación a Cádiz. En realidad, el monopolio no desaparecía, sino que simplemente cambiaba de sede, y ello por motivos de fuerza mayor, como era el que los buques aumentaban de tonelaje, siendo prácticamente imposible su navegación por el Guadalquivir. Sólo en 1778 se daría fin definitivamente al monopolio, con las nuevas leyes de comercio libre.

Ya con el primer viaje de Colón quedaron establecidos los dos tipos de empresa que van a desarrollarse en relación con América durante la primera mitad del siglo XVI. El objetivo del primer viaje de Colón era de tipo comercial: encontrar una nueva ruta hacia los países asiáticos, productores de especias. El Almirante llegará a unas tierras desconocidas (que él cree asiáticas o muy próximas al Asia), donde establecerá una primera factoría comercial (el fuerte de Navidad). Aquí vemos ya esos dos tipos de empresa a que aludíamos: la descubridora y la colonizadora. Aunque ambas fuesen cronológicamente paralelas y los Reyes pretendieran coordinarlas en una legislación y una política comunes, la verdad es que eran radicalmente diversas, estructurándose por su mayor o menor intensidad en tres etapas históricas. De 1492 a 1520 va fundamentalmente la etapa de los descubridores y los navegantes; de 1520 a 1550, la de los conquistadores; por último, de 1550 en adelante, la era de la colonización propiamente dicha, en la cual el Imperio se estructura en una densa política jurídica y cultural. El estudio pormenorizado de cada una de esas etapas no es de nuestra incumbencia.

3. LA IMAGEN DEL MUNDO DE CRISTÓBAL COLÓN

En lo que hasta ahora llevamos dicho nos hemos detenido en las condiciones sociales y técnicas que no sólo hicieron posible el Descubrimiento, sino que de algún modo llevaron casi indefectiblemente a él. Por el contrario, no hemos dicho nada hasta ahora de un tipo de condiciones que fueron también decisivas y que tenían su origen en la concepción del mundo de quien iba a llevar a buen término aquella magna empresa. Quizá pueda parecer extraño a algún lector, pero lo cierto es que las opiniones personales de Cristóbal Colón fueron algo de primordial importancia a la hora de poner en práctica el aventurado proyecto, y por ello nos vamos a referir aquí a ese punto en primer lugar.

La afirmación que acabamos de hacer no debemos llevarla demasiado lejos. En realidad, en la mayor parte de los puntos, Colón compartía las opiniones científicas de los astrónomos y de los navegantes de su época. Es decir, consideraba que la Tierra era un cuerpo inmóvil y esférico que ocupaba el centro del globo cósmico, si bien se separaba de esta imagen en algunos puntos concretos. El libro que le habla

servido de inspiración fundamental era la *Imago Mundi*, del cardenal Pedro d'Ailly; también conocía el *Relato*, de Juan de Mandeville, y *El Millón*, de Marco Polo, y probablemente había manejado los clásicos del siglo XIII donde se expone la teoría de la esfericidad de la Tierra: el *Liber Cosmographicus*, de San Alberto Magno; el *Speculum Naturale*, de Vicente de Beauvais, y el *Opus Majus*, de Rogerio Bacon. Pero su libro básico y de cabecera fue siempre la *Imago Mundi*, cuyos cálculos sobre las dimensiones del planeta aceptaba plenamente. Para el cardenal D'Ailly el planeta era mucho más pequeño de lo que los astrónomos y cartógrafos de aquel tiempo consideraban, y en consecuencia, creía que las costas asiáticas se hallaban relativamente cerca de Europa, por lo que la ruta por occidente hacia las Indias resultaba totalmente viable. Probablemente, los discutidos mapas y cartas de Toscanelli, si es que llegaron a conocerse por Colón, también ejercerían en él una influencia considerable, al adherirse a la opinión de que la ruta a través del Atlántico era mucho más corta que la que se imaginaba dando la vuelta al África, pues se suponía que la extensión de ésta era más grande de lo que creían los portugueses.

Por otro lado, tampoco aceptaba Colón la absoluta esfericidad de la Tierra, sino que más bien creía que ésta tenía forma «periférica» (es decir, de pera), pues a ello se refiere Colón en varios lugares de sus obras. Generalmente, al hablar de este punto lo hace poniendo en relación lo que él llama la forma de *umbo* o pezón de pera con la ubicación del Paraíso Terrenal en el continente asiático, de la que estaba convencido y a cuyas puertas creyó haber llegado en su tercer viaje. Es indudable que este punto de la concepción terráquea de Colón habrá de tener una enorme repercusión en el posterior pensamiento de los europeos acerca de América (sobre ello nos extenderemos abundantemente en los próximos capítulos). Por lo que se refiere a la otra característica de su concepción del Mundo (pequeñez de la esfera terrestre y enorme extensión de África) que mencionábamos antes, es evidente que, si no hubiera sido por esa falsa creencia, Colón probablemente no se hubiera atrevido a emprender su aventurado viaje.

4. EL CAMBIO EN LA CONCEPCIÓN DE LA ECUMENE CLÁSICA

Hay todavía un aspecto en el que no hemos reparado. Me refiero a la idea entonces difundida de que la Tierra no era habitable en toda su extensión, sino tan sólo en la parte conocida como Ecumene; se entendía con este término el domicilio natural del hombre, mundo habitado y habitable por él. Fuera de esta parte existían tierras desconocidas, únicamente pobladas por monstruos y animales fabulosos, a los que hemos hecho alusión anteriormente. Aun sabiendo que la Tierra era esférica, recordemos que, por otro lado, era inconcebible la

existencia de antipodas, y que la misma Ecumene se suponía rodeada de una zona infranqueable en cuyos confines el mar se precipitaba en cataratas insondables o en una «zona tórrida» donde el agua permanecía en ebullición constante y por la cual era imposible pasar sin abrasarse. Cuando Magallanes lo hace sin que nada le ocurra a él ni a su tripulación, la imaginación del mundo se asombra. Ahora bien, que Colón compartía muchas de estas creencias populares y fantásticas es evidente cuando nos habla en su Diario de haber visto tres sirenas, si bien lo hace con perceptible desilusión, por no ser tan bellas —según él dice— como se las solía pintar. Cuando se piensa en todas estas circunstancias se comprenden las enormes dosis de valentía y heroísmo de que tuvieron que hacer acopio Colón y sus compañeros de viaje.

Quizá hay una idea dentro de este tema de la Ecumene antigua en que no se ha insistido bastante, y es su clásica división en tres partes correspondientes a los tres continentes entonces conocidos: Europa, Asia y África. Estos tres continentes formaban parte de la organización cualitativa y jerárquica de la Ecumene, en conformidad con la concepción místico-religiosa de la época. Esta jerarquía se iniciaba en Dios con su división en tres personas, según el dogma de la Santísima Trinidad, y se extendía hasta el reparto geográfico del Mundo en tres continentes, en una múltiple división tripartita conforme con el carácter simbólico y alegórico de una cosmovisión en que la religión lo era todo. En esa mística del número tres encontramos la explicación de la múltiple división a que estamos aludiendo: el reparto del Mundo entre los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet; la adoración del Niño Dios por los tres Reyes Magos: Melchor, Gaspar y Baltasar, a quienes se consideraba embajadores de las tres partes del mundo y, por lo tanto, representantes de toda la Humanidad; sus dones —oro, incienso y mirra— eran símbolos del ofrecimiento que se hacía a Dios a través de la representación de los tres continentes. Esta división tripartita caló muy profundamente durante el Medievo en toda la cultura occidental, desde la división cósmica del mundo de ultratumba en Cielo, Purgatorio e Infierno, hasta la organización antropológica del hombre en tres facultades: Memoria, Entendimiento y Voluntad, pasando por la concepción espiritual de las tres virtudes teologales: Fe, Esperanza y Caridad. La prueba literaria más bella de esta mística ternaria la encontramos en la *Divina Comedia*, del Dante, enciclopedia de la concepción escolástico-medieval del mundo, donde el simbolismo del número tres se impone hasta en detalles puramente formales, como la división de la obra en tres partes o su redacción en tercetos.

Noa hemos detenido en exponer la importancia del número tres en la concepción del hombre medieval, porque solamente cuando se tiene plena conciencia de que la división geográfica en tres continentes estaba profundamente imbricada en una concepción teológico-

religiosa de gran profundidad, se comprende a su vez el enorme asombro que iba a despertar en los contemporáneos de Colón la comprobación fehaciente y sin lugar a dudas de la existencia de un cuarto continente. Se ha hablado del impacto de las teorías de Galileo sobre la concepción heliocéntrica del Universo y del movimiento de la Tierra alrededor del Sol, pero sin duda no se ha insistido bastante en la enorme repercusión del descubrimiento americano, que hizo tambalear toda la concepción teológico-religiosa de la época. Pocos hechos contribuyeron tanto a afianzar el Renacimiento y, sobre todo, a estimular el carácter secularizador que había empezado a ofrecer en ciertos espíritus. Desde luego la convicción de que la Tierra carecía de una organización tricontinental fue un duro golpe para las creencias religiosas del momento, y representa uno de los hechos básicos que pusieron los cimientos de la entrada en el mundo contemporáneo.

Por todo esto, resulta fácil comprender la enorme diferencia que existe entre el descubrimiento de América y la llegada de los estadounidenses a la Luna el 21 de julio de 1969. Como tal hecho se ha venido trayendo a colación con insistencia, creemos que no es ocioso detenernos en él, aunque sea brevemente. A este respecto, vamos a reproducir las palabras que, a poco de producirse aquel acontecimiento, escribimos en otra parte. Mientras que el descubrimiento de América —decíamos entonces— fue producto del azar, de la imaginación y de la aventura, la llegada a la Luna es consecuencia de un gran conocimiento científico y de un enorme desarrollo técnico; si en la empresa de Colón casi todo es imprevisible, en la hazaña norteamericana prácticamente todo está controlado, sin apenas margen al azar o a la imaginación. Y seguíamos diciendo: «Por otro lado, el descubrimiento de América rompió todos los esquemas mentales de la época, y no sólo en lo que se refiere a la concepción geográfica de la Tierra, sino en la medida que ésta se imbrica con la concepción teológico-religiosa, como hemos visto, en algo que afecta a toda la armazón psíquica e intelectual de su concepción del Mundo; de aquí la enorme resistencia que ofrecen los contemporáneos, empezando por el mismo Colón, a aceptar la existencia de un cuarto continente, que rompía esa música del número tres, a la que hemos aludido en el texto. El descubrimiento de América representó el derrumbamiento de toda esa concepción tradicional del Mundo, donde los datos geográficos, el sistema teológico y las ideas religiosas formaban una unidad indisoluble y la negación de una parte ponía en entredicho todas las demás. Al contrario, en el caso del arribo a la Luna lo único que se esperaba era la confirmación de las previsiones científicas realizadas anteriormente, dejando sólo un margen razonable a las novedades que lógicamente debe suponer la llegada a un lugar que el hombre pisa por vez primera»¹.

¹ J. L. Abellán, *La idea de América*. Ed. Istmo, Madrid, 1972, pág. 27.

Quizá desde el punto de vista global nada influyó tanto en la concepción del Mundo como esa ruptura de la mística del número tres, pero es evidente que el descubrimiento de América planteará una serie de problemas de enorme envergadura, que van a traer como consecuencia una auténtica revolución en la idea que el hombre tenía del Mundo. En lo que se refiere a las Ciencias Naturales, he aquí algunos de esos problemas que entonces se hicieron acuciantes. En cuanto los españoles entraron en contacto con los indígenas de las nuevas tierras se planteó automáticamente el problema de la unidad o variedad de la especie humana; el del origen y filiación de las lenguas; todo lo referente a la emigración de los pueblos y los avances de la navegación que hicieron posibles esas migraciones; la cuestión de la forma de la Tierra, que se planteó entonces con renovado vigor, así como los problemas del origen de los vientos, las variaciones del clima, las corrientes oceánicas, sus movimientos y causas, o las infinitas variaciones de la flora y de la fauna en el Nuevo Mundo, que tanto sorprendieron a los primeros cronistas de Indias.

Sin embargo, desde el punto de vista de nuestra disciplina nos interesan más los problemas y los interrogantes planteados en el ámbito de las Ciencias Humanas. En éste, nada más llegar los españoles y, sobre todo, a partir de la instalación de misioneros, se plantearon una serie de interrogantes que iban a marcar la investigación de nuestros teólogos, juristas y filósofos. Así se plantean problemas como el de la naturaleza y capacidad de los indios, el trato que debía dárseles, la necesidad de su protección frente a la codicia del conquistador o del colono, la prohibición de la esclavitud, el derecho español al dominio de América y la supuesta legitimidad moral de la conquista, la existencia de un derecho de los aborígenes, etc. Sobre estos problemas y otros intimamente relacionados con ellos vamos a extendernos en esta parte de nuestra obra.

Las consecuencias del Descubrimiento, como está claro, no fueron sólo éstas. La labor de la Casa de Contratación de Sevilla, creada en 1503, fue inmensa. Desde el primer momento se convirtió en centro de investigación y en verdadero foco de ciencia positiva y experimental de carácter renovador, frente a la atonía y ramplonería escolástica de tantas universidades. Gracias a su estímulo se crearon cátedras de Cosmografía, Astronomía, Matemáticas, Geografía e Hidrografía, y se impulsaron expediciones científicas. En la misma Casa de Contratación existía una oficina hidrográfica y una escuela de navegación.

Entre las investigaciones que se realizaron y de las cuales se llevó detallado recuento en este organismo figuran el conocimiento geográfico del magnetismo terrestre y la diferencia entre el polo magnético y el geográfico: la posterior localización del polo magnético; diversos estudios sobre la formación de la aguja de marear; el de los distintos métodos para la determinación de longitudes y latitudes; la determina-

ción y examen de las corrientes atmosféricas y marítimas; el establecimiento de una nueva y numerosa cartografía del planeta, así como la conservación de los diarios de los pilotos y de las crónicas de Indias, y la acumulación de una magnífica bibliografía sobre los nuevos países; el establecimiento de los sistemas de proyección y la recogida de información sobre botánica y zoología coloniales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis: *La idea de América*, Ed. Istmo, Madrid, 1972.
Céspedes del Castillo, Guillermo: «Las Indias en el reinado de los Reyes Católicos», en *Historia de España*, dirigida por Jaime Vicens Vives, vol. II, Barcelona, 1957.
Rey Pastor, Julio: *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América*, Colección Austral, Madrid, 1942.

LA VUELTA A LA NATURALEZA: LA ARCADIA

Un tema típico del Renacimiento, que se repite una y otra vez en los autores más representativos del período, es la exaltación de la Naturaleza. La incidencia de este tema sobre el descubrimiento de América exige que nos ocupemos del mismo en esta parte, aunque muy bien hubiese podido ir en la anterior.

El tema se manifiesta en múltiples características de la literatura del momento, pero quizá nada tan significativo como el que esa exaltación de la Naturaleza se lleve hasta el lenguaje, que pretende asumir la forma más pura o natural. «La naturalidad —basada en la lengua corriente— es entonces la norma suprema del espíritu», dice Oliver Asín, siguiendo las caracterizaciones de Menéndez Pidal en su famoso estudio sobre la lengua del siglo XVI¹. Los tratadistas de la época coinciden todos en aceptar el criterio de la naturalidad, y así lo hace Valdés en su famoso *Diálogo de la lengua*, donde dice: «El estilo que tengo me es natural y sin afectación ninguna. Escribo como hablo; solamente tengo cuidado de usar vocablos que signifiquen bien lo que quiero decir; y dígo lo cuanto más llanamente puedo, porque, a mi parecer, en ninguna lengua está bien la afectación»². El vocablo vitando, como vemos, era la «afectación», un italianismo introducido por Castiglione, «de la que hay que huir como de pestilencia», según Boscán, el famoso traductor de *El cortesano*. En este libro Baltasar de Castiglione expone las virtudes que debe encarnar el prototipo de

¹ J. Oliver Asín, *Historia de la Lengua española*, Madrid, 1940, págs. 83-84, R. Menéndez Pidal, «El lenguaje del siglo XVI», en *La lengua de Cristóbal Colón*, Colección Austral, Madrid, 1958.

² Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, Ed. Saturnino Calleja, Madrid, 1919, página 216.

cortesano, quizá la figura social más característica del período renacentista; entre los defectos que hay que evitar a toda costa figura la afectación, de la que dice que es «odiosa a todo el mundo» y a la que compara con ese «extraño deseo que tienen generalmente todas las mujeres de ser, o a lo menos, de parecer hermosas; por eso, lo que naturalmente no alcanzaron con artificio trabajan de alcanzallo. De aquí nace el afeitarse, el ponerse mil aceites en el rostro, el enrubriarse los cabellos, el hacerse las cejas y pelarse la frente y el padecer muchos otros tormentos por aderezarse; los cuales, vosotras, señoras, creéis que a nosotros nos son muy secretos, y hágoos saber que los sabemos todos»².

No es superflua la comparación con el arreglo de las mujeres. El criterio es siempre exaltar lo natural y huir de lo artificial, sea cualquiera el tema o la cuestión que se trate. Ahora bien, donde este criterio alcanza lógicamente su culminación y su lugar más propio es en la atención que se empieza a conceder a la Naturaleza en cuanto tal. En principio, esta nueva valoración de lo natural se verifica a través de lo religioso, de acuerdo con la impronta que lo medieval impone todavía en la época renacentista. En este sentido, se valora la Naturaleza como espejo de Dios, donde el cristiano encuentra un cauce de perfección y de agradecimiento por los dones recibidos. Uno de los párrafos más significativos de este tipo de actitudes es el que a continuación citamos de Francisco de Osuna, donde vemos que todas las criaturas de la Naturaleza agradecen a Dios los bienes recibidos, que en definitiva no son sino reflejo de la Bondad divina: «Es cosa de tanta excelencia y bondad —dice— el hacer gracia a quien nos hace mercedes, que, si bien miramos, hallaremos esta verdad naturalmente engerida cuasi en todas las criaturas: las cuales, aunque hablar no pueden, por obra hacen mejores gracias a sus bienhechores que no los hombres por la palabra: pues vemos que en siendo la tierra visitada del cielo con agua e serenidad, luego como en hacinamiento de gracias comienza a brotar y enviar de sí hacia el cielo yervas e flores en pago de lo que recibió; y porque el hortelano es solícito en criar los árboles, ellos, aunque sean altos, inclinan su fruta para que él pueda coger, y cuasi por obra dicen: toma esta fruta en pago de las mercedes que nos haces en nos curar. Y pues vemos, en saliendo el Sol, las avecicas cantar y chirriar, ¿quien dirá sino que le hacen en gracias porque viene a les dar lumbre y alegría, librándolas de la frialdad e peligro de la noche? Todos los ríos corren ligeros al mar por le hacer gracias porque ella los produce; tórnanse a las manos do salieron, haciendo gracias porque fueron enviados»³.

² B. Castiglione, *El Cortesano*, C. S. I. C., Madrid, 1942, pág. 81.

³ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario espiritual*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, vol. XVI, pág. 334 a.

De la valoración religiosa se pasará a una valoración profana, en que se produce por primera vez una exaltación del sentimiento de la Naturaleza, a través del tratamiento de temas clásicos: el *Beatus ille*, la *aurea mediocritas*, la Arcadia, la idealización de los pueblos primitivos (de aquí surgirá la idea del «buen Salvaje»), la nostalgia de la Edad de Oro. Sin duda el tipo de literatura más representativo de esta actitud es el gran desarrollo de la novela pastoril a mediados del siglo XVI. El influjo quizá decisivo en este aspecto es la traducción de *La Arcadia*, de Sannazaro (1549); después vendrán *Menina e Moça*, de Bernardim Ribeiro (1554), *La Diana enamorada*, de Gaspar Gil Polo (1564), y la *Diana*, de Jorge de Montemayor (1593).

Por debajo de esta literatura late siempre el tema de la Arcadia, que tendrá parte fundamental en la aparición y el desarrollo del mito de la Edad de Oro, de gran incidencia en la literatura surgida con motivo del descubrimiento americano. Quizá nadie como FRAY ANTONIO DE GUEVARA (h. 1480-1545) se hizo eco de tal asunto en su *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea* (1539). En realidad, Guevara es uno de los espíritus claves del Renacimiento español, y a él hay que recurrir siempre o casi siempre, pues no hay prácticamente un tópico de la época que no haya dejado de tocar en alguna de sus obras, entre las que destacarán el *Marco Aurelio y Relox de principes* (1529), *Una década de Césares* (1539), el *Aviso de privados y Doctrina de cortesanos* (1539), las *Epístolas familiares* (1541), etc. Algunos de estos libros alcanzaron enorme éxito en su tiempo y fueron traducidos a distintos idiomas europeos. El *Marco Aurelio y Relox de principes* se tradujo en 1531 al francés, en 1532 al inglés; después, y en poco tiempo, al italiano, al alemán, al holandés, al armenio...

Los críticos posteriores han mantenido criterios muy dispares respecto de Guevara. Un Fidèle de Ros¹ le ataca sin piedad, señalando su constante invención de citas y autoridades de toda clase, sin el menor respeto por el dato exacto y la documentación seria. El hecho es cierto: Guevara hace alarde de una gran erudición, pero sin ningún respeto por la misma, puesto que en su mayoría resulta falsa. Hoy se tiende a paliar los severos juicios que podrían derivarse de esta circunstancia, vinculándola al carácter utópico de su pensamiento. Así lo interpreta, por ejemplo, Maravall, cuando dice: «Antiguos son, para Guevara, pese a las denominaciones históricas de que se sirve, los que no están en ningún lugar, esto es, los utópicos. La referencia a los antiguos es, por excelencia, el elemento utópico del pensamiento de Guevara, y por eso para él carece de sentido exigir al mencionarlos una exactitud histórica. Si él emplea nombres históricos, reales, es tan sólo como un elemento literario de su construcción utópica, de la misma

¹ Fidèle de Ros, «Antoniou de Guevara, auteur ascétique», en *Études franciscaines*, I, 1938.

manera que en el *Quijote* se usan nombres geográficos reales también»⁴.

En realidad, las supuestas citas de autores antiguos le permiten expresar opiniones de hombres que no se hallan sometidos a la presión de los intereses y de las corruptelas del ambiente, como ocurre con los contemporáneos; esos autores antiguos se expresan según la naturaleza humana, sin coacciones ni limitaciones de ninguna clase. Y, en este sentido, los antiguos se podrían equiparar a los habitantes de la aldea, que viven libre y espontáneamente, dando expresión a su propia naturaleza: de aquí la exaltación de ésta en su *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*. Este libro es, en definitiva, expresión de un tópico de la época. Como autor de tópicos, Guevara alcanzó fama inmensa en su tiempo, como antes velamos. Pero esto quiere decir que su tratamiento de dichos tópicos no es vulgar; quizá el secreto esté, como dice también Maravall, en que siempre expresa el tópico a través de una experiencia personal: «La tensión entre la expresión autobiográfica y la formulación del lugar común es todo Guevara», dice aquél. Y «éste es su secreto literario», añade⁵. En la misma idea habla insistido anteriormente Américo Castro cuando escribe: «La originalidad de Guevara yace en su presentación del tema moral en enlace con su propia experiencia y en un estilo muy suyo, por el contenido y función que le asigna»⁶. Probablemente, en el caso de *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea* ocurre algo parecido. Se ha debatido mucho la última intención del libro, sobre todo por quienes consideraban que su orientación de elogio a la vida sencilla y humilde del campo estaba en contra de un temperamento sensual, amigo de los placeres y vanidades de la Corte. En ese canto a la vida campesina, dice Clavería, «se ha creído que Guevara escondía en ello cierta decepción de verse apartado de la Corte por ir a hacerse cargo de una mitra lejana como la de Mondoñedo. La invectiva contra el mundo que encerraba el libro no era tal vez muy sincera, y constituía sólo elemento importante de un retórico didactismo: Mondoñedo, lo mismo pudo suponer liberación de algo que se aborrece, que destierro o retiro forzoso de un medio apetecido»⁷. El secreto de lo que en su fuero interno pensaba Guevara se lo llevó él a la tumba, y hoy tampoco tiene gran interés desvelarlo. Desde luego, lo que sí contrasta es su vida en la corte durante su primera juventud, época en la que llegó a ocupar el cargo de predicador de Carlos V desde 1521 hasta 1536, con su retiro en Mondo-

⁴ J. A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960, página 186.

⁵ *Ibid.*, pág. 183.

⁶ Américo Castro, «Antonio de Guevara. Un hombre y un estilo del siglo XVI», en *Historia Cervantes*, Madrid, 1967, pág. 91.

⁷ Carlos Clavería, «Humanistas creadores», en *Historia General de las literaturas hispánicas*, vol. II, pág. 444.

ñedo, donde fue obispo de aquella diócesis hasta su muerte. Algo de resentimiento debía de haber en él, como descendiente bastardo de una noble familia, según está hoy demostrado¹⁰.

Pero aquí lo que nos interesa no son las causas de esos contrastes y de esas ambivalencias, tan agudas en Guevara, y que tan finamente ha analizado Américo Castro en el estudio citado antes, sino la fidelidad a ese tópico de la exaltación de la Naturaleza a que venimos aludiendo en este capítulo. Si en el libro citado se opone la aldea sencilla, sana, virtuosa, placentera, a la Corte, llena de dobleces, de falsedades, de vicios, de ambiciones insatisfechas, en otros lugares de la obra no deja de aparecer una oposición semejante. Recordemos, por ejemplo, el episodio de «El villano del Danubio» en el *Marco Aurelio*, donde se explaya sobre la superioridad del hombre primitivo frente al civilizado. Y es que en todo su pensamiento está el supuesto implícito del valor de la Naturaleza y de lo natural por encima de todo, por más que la labor desnaturalizadora de la civilización y de la sociedad hubiesen intentado ocultar esas esencias íntimas, donde radica el verdadero valor del hombre en la plena expresión de su naturaleza racional.

Si Guevara exalta en todo momento lo natural y predica siempre el retorno a la Naturaleza, tampoco olvida esa definición clásica a la que acabamos de referirnos: lo natural en el hombre es la razón. El principio omnipresente del *sequere naturam* lleva a la convicción de que en ninguna parte se encontrará la razón en su estado puro como en la aldea; de aquí que el lugar adecuado para una vida racional sea la plenitud de la Naturaleza, como viene a decirlo Guevara cuando afirma que «es privilegio de aldea que cada uno... viva conforme a razón, y no según opinión»¹¹. Esto debe ponerse en conexión con la importancia que el pensamiento crítico adquirió durante el Renacimiento y el creciente valor que se fue dando a la razón despojada de todo sustrato religioso o dogmático, como vimos en los capítulos dedicados a los precartesianos españoles o a los «médicos-filósofos».

Aunque Antonio de Guevara no se refiere en ningún momento y de un modo específico a la Arcadia, es evidente que ésta operaba en él sin necesidad de mención explícita, como de hecho ocurría en numerosísimos escritores de la época. Mencionemos a continuación algunos de los más representativos; entre ellos no podemos olvidar a un autor relativamente poco conocido: ANTONIO DE TORQUEMADA (h. 1510-1569) y sus *Coloquios satíricos* (Mondrredó, 1553), de los cuales tenemos que entresacar el tercero, que figura con este título: «De las excelencias y buenas razones de la vida pastoril».

¹⁰ J. Gibbs, «The birthplace and family of fray Antonio de Guevara», en *Modern Language Review*, núm. 46, 1951, págs. 253-255.

¹¹ *Memaspicio de Corte y alabanza de aldea*, Clásicos Castellanos, pág. 70.

En este coloquio aparecen dos cortesanos, Florián y Leandro, quienes, buscando la salida del monte que atraviesan, se encuentran metidos en una enorme espesura, en la que se les viene la noche encima, sin que vean remedio a su situación. Estando en esta embarazosa situación encuentran a un rústico pastor, Amintas, que les ofrece hospitalidad: les lleva a su cabaña, les da de comer y les ofrece sendos lechos para pasar la noche. Pero, con la comida, la conversación se anima y hablando se les pasa el tiempo hasta la hora del alba. El tema recae sobre el modo de vida de Amintas, de quien, pese a su aspecto rústico, la expresión y la forma de hablar denotan un hombre sensible e inteligente, que hubiera podido hacer un buen papel en la Corte. Sus huéspedes tratan de inducirle a que abandone aquel lugar, pero él expone con tanta elocuencia las excelencias de la vida pastoril, que casi llega a convencer a sus interlocutores, inclinándolos a cambiar de vida. El discurso de Amintas, sobre quien recae casi todo el gasto de la conversación, se centra en la superioridad del bucolismo sobre el urbanismo, de acuerdo con lo que parece constituir el principio básico de todo este tipo de literatura: que la vida pastoril está más cercana al orden de la Naturaleza que cualquier otro tipo de vida posible.

He aquí un largo parlamento de Amintas, que viene a resumir toda su actitud: «Todas las cosas como las hace y produce la Naturaleza desnudas, y con sólo el ser que de su sustancia tienen, son de mayor perfección que cuando los accidentes son adquiridos y postizos: porque parece que la causa de tener necesidad dellos arguye aquella cosa ser imperfecta, y querría ser ayudada con ponerlos en sí, para la imperfección que en sí siente, y porque mejor me podáis entender, decidme, señores, qué ventaja hace una cosa viva, aunque sea fea y tenga muchos defectos para parecer bien, a la misma cosa pintada, aunque el pintor se esmere en hacerla, y procure contranaturalmente a la viva, y así mismo, qué ventaja es tan grande la de la hermosura, y igual al parecer, en dos mujeres, si la una la tiene de suya, sin poner cosa ninguna, y la otra la tiene postiza y con afeites, y otras cosas que la ayuden a estar hermosa. Pues si tomáis las yerbas y flores que nacen en los campos, de diversos colores y matices, cuánto mayor perfección muestran en sí que las que están pintadas y contrahechas, y dejando aparte la suavidad de los colores y las virtudes con que están criadas en el parecer, les hacen ventaja muy conocida. Parecernos ha, señores, que estas comparaciones van sin propósito, hasta que entendáis el fin para que las he dicho: el cual es mostraros que, *cuanto las cosas están más cerca y allegadas a lo que manda y muestra querer la Naturaleza, tanto se podrían decir que tienen mayor bondad y que son más perfectas; y con la perfección, más dignas de ser queridas y seguidas de las gentes.* Todo esto he dicho para mostraros que *siendo la vida pastoril*, para muchas causas y razones que para ello hay, *más allegada a la Naturaleza*, quiso como por principal intento y voluntad que los hom-

bres siguiésemos, que os parezca también que los que la sigan y se contentan con ella no solamente no hacen yerro ninguno, pero que no es para eso razón que sean tenidos en menos que los otros hombres, que siguen y andan embebidos cebándose en las riquezas y en los deleites, en las pompas y honras, que todas son vanidades del mundo»¹².

El párrafo es largo, pero no hemos tenido empacho en reproducirlo, dado el general desconocimiento de la obra de Torquemada, que nos parece de una importancia transcendental para el tema que nos ocupa. La complejidad de su pensamiento exigiría un tratamiento detallado de su obra; hoy está fuera de duda su carácter erasmizante, sobre todo en el coloquio que trata «de la vanidad de la honra del mundo». El ataque es atrevido, y más en una sociedad como la española, donde la ley de la honra está a la orden del día; Torquemada se enfrenta con los que defienden esa ley oponiéndoles la expresa doctrina cristiana, en que frente a la venganza del honor se opone el perdón de los pecados; se ofrece la mejilla derecha al que nos abofeteó en la izquierda, o se absuelve a la mujer adúltera frente a la ira del populacho. Y así se desvuelve todo el pensamiento de Torquemada, en una línea que rechaza el prejuicio de la «limpieza de sangre» y que afirma la igualdad de naturaleza entre los hombres, sólo diferenciados por su virtud. He aquí uno de sus párrafos más significativos a tal respecto:

«Todos somos hijos de un padre y una madre, todos sucesores de Adán, todos somos igualmente sus herederos en la Tierra, pues no mejoró a ninguno ni hay escritura que dello dé testimonio; de lo que nos hemos de preciar es de la virtud, para que por ella merezcamos ser más estimados, y no poner delante de la virtud la antigüedad y nobleza del linaje, y muy menos cuando nosotros no somos tales que nos podemos igualar con los antepasados, porque, como dice San Agustín, no ha de seguir la virtud a la honra y a la gloria, sino ellas han de seguir a la virtud.»

La actitud erasmista es, pues, clara, si bien no se explaya con la libertad con que hubiera podido hacerlo unos años antes. En 1553 las presiones son ya muy fuertes, el Concilio de Trento está muy avanzado y el espíritu de la Contrarreforma se ha impuesto casi completamente. Pero lo que sí se hace evidente a todas luces en el libro es lo que este tipo de literatura tiene de huida de un medio social que se ha hecho agobiante, canalizando la protesta mediante la sátira de costumbres o ahogándola en una literatura de evasión, donde lo pastoril es el pretexto.

Tras lo expuesto podemos sacar dos conclusiones, a mi modo de ver, importantes. La primera es que esta actitud de evasión hacia lo bucólico estimulará una tendencia de búsqueda del pasado idílico, el cual provocará a su vez un renovado interés por el mito de la Edad de

¹² A. de Torquemada, *Coloquios satíricos*, Madrid, 1553, fol. 73-74.

Oro, de modo sintomático presente en el tercer coloquio de Torquemada, cuando describe con estas evocadoras palabras el primer estado del hombre: «En aquella edad primera y dorada, los mejores bienes y mayores riquezas que los hombres tenían eran los ganados, de que se sustentaban, a sí y a sus hijos y familias, gozando de los despojos de la lana, leche, y queso y manteca, y aun haciendo vestidos de los pellejos déllos, porque entonces no procuraba la malicia humana las nuevas invenciones de los vestidos y atavíos que ahora se usan: ni conocían el oro, ni la plata, sino por unos metales muy buenos, de que se aprovechaban en las cosas necesarias, y no para hacer moneda, que fue la mayor perdición que pudo venir al mundo, no por el dinero, que, por ser como un fiador de las cosas vendibles, excusa de muchos males que habría sin él, mas por la cobdicia que vino al mundo junto con el dinero. Y el valor que tuvo el dinero cuando se hizo, fue porque en él estaba esculpida la figura de oveja, o cabra, o de otra res de ganado, o porque la primera moneda que hubo fue hecha y esculpida la señal en los cueros de los ganados; y por la una causa, o por la otra, en latín se llamó pecunia, que quiere decir cosa de ganado, de manera que los que más y menos valían, todos debían de ser guardas y pastores de sus ganados»¹¹.

Es muy curiosa esta exaltación del oficio del pastor (Abel) frente al del labrador (Cain), que remontaría a un origen bíblico la literatura de elogio y alabanza de la vida pastoral, vinculándola así, en cierto modo, al mito del Paraíso Perdido; de aquí que no sea extraño que la exaltación de lo pastoril acabe en evocación y nostalgia de la Edad de Oro.

Pero pasemos a la segunda conclusión a que nos referíamos anteriormente, y que se refiere a lo que la obra de Torquemada tiene de documento y testimonio de un estado social, pues, efectivamente, el tema bucólico había adquirido una vigencia enorme; vigencia que funcionará como uno de los estímulos primarios de la eclosión y adaptación de la novela pastoril en España. No es, pues, casualidad de ninguna clase que uno de los coloquios de Torquemada sea una novela pastoril que se desarrolla entre el pastor Torcuato y la pastora Belisa, en un diálogo dividido en tres partes, donde ambos tratan de sus amores. Los historiadores de la literatura que hasta ahora consideran que la traducción de la novela de Sannazaro fue el factor decisivo en la aparición de la novela pastoril no deberían olvidar esta primera novela de Torquemada, que entronca con todo ese estado de espíritu de vuelta a la Naturaleza que aquí hemos ido exponiendo.

Al hablar del tema parece que no debemos olvidar a FRAY LUIS DE LIÓN en algunas de cuyas poesías encontramos la culminación del tema bucólico en la literatura española. ¿Quién no ha recitado alguna

¹¹ A. de Torquemada, *Coloquios satíricos*, Mondoñedo, 1553, fol. 75.

vez en el entusiasmo de una excursión campestre la primera estrofa del poema *Vida retirada*? O aquella otra:

¡Oh monte, oh fuente, oh río,
oh secreto seguro deleitoso!

En fray Luis de León encontramos resumidas prácticamente todas las ideas vigentes sobre el estado pastoril. Desde luego, la unión con el tema clásico del Buen Pastor aparece muy claro en el poema *De la vida del Cielo*, que comienza así:

Alma región luciente,
prado de bienandanza, que ni al hielo
ni con rayo ardiente,
fallece, fértil suelo,
productor eterno de consuelo:
de púrpura y de nieve
florida, la cabeza coronado,
a dulces pastos mueve
sin honda ni cayado
el buen Pastor en ti su hato amado.

Es evidente que ese «hato» con que el Buen Pastor aquí se retrata se refiere a la oveja que lleva amorosamente a cuestras, «hato amado», y con el que se alude al género humano, según versión clásica que importa a la tradición cristiana la imagen pagana de Hermes, a la que se refiere Steuding con estas palabras: «Al principio es un dios subterráneo; después aparece considerado como Buen Pastor, con el cordero en los brazos o sobre los hombros, forma en el cual suele representarse en muchas obras de arte... como en los tiempos antiguos la ganadería era la mayor riqueza y las reses se utilizaban como instrumentos de cambio (*pecus* y *pecunia*). *Hermes fue también estimado como el dispensador de la felicidad y de la fortuna*»¹⁴. La vinculación, pues, entre Hermes y el ideal de vida pastoril es evidente, hasta el punto de que al principio llevase el sobrenombre de Arcadio, pues en la Arcadia tuvo su primera morada. Al pasar al cristianismo, la fusión entre Abel, pastor de ganados, y Cristo, que lo es de almas, origina esa imagen de Jesucristo que no es familiar.

El tema clásico empalma en fray Luis con el tratamiento religioso del mismo, en cuyo análisis nos hemos extendido ampliamente al tratar del nombre de «Pastor» en *De los nombres de Cristo*¹⁵. La figura del pastor se emplea aquí como símbolo de todas las perfecciones espirituales, capaz de llevarnos a la unión con Dios, a través del que

¹⁴ Hermann Steuding, *Mitología griega y romana*, Barcelona, 1934, pág. 83.

¹⁵ Cf. cap. XV, págs. 258-261.

llamábamos allí «mito de Cristo». De la exaltación a que somete las condiciones de la vida pastoril nos puede dar ejemplo aquella frase tan repetida: «Pueda que en las ciudades se sepa mejor hablar, pero la fineza del sentir es del campo y de la soledad.» De algún modo, la versión pagana del tema pastoril está estrechamente ligada a su versión religiosa, pues ya vimos, al hablar del erasmismo, cómo la imagen del «Buen Rey» se equiparaba con la del «Buen Pastor», cuya utopía estaba presente en los tratadistas políticos del tema. En fray Luis de León se da el mismo fenómeno, quizá acentuado por el hecho de que aquí el Buen Pastor es el mismo Cristo, arquetipo del buen gobernante; recordemos que, para él, el oficio de pastor es «oficio de gobernar y regir», dentro de unos principios de igualdad, de equidad y de justicia que resume en estos términos: «La vida del pastor... y la condición de su estado es inclinada al amor, y su ejercicio es gobernar dando pasto y acomodando su gobierno a las condiciones particulares de cada uno, y siendo él solo para los que gobierna todo lo que les es necesario, y enderezando siempre su obra a esto, que es hacer rebaño y grey» ¹⁴.

En este recorrido por el tema renacentista de la vuelta a la Naturaleza, hemos visto que en ningún momento deja de hallarse al fondo, el mito arcádico, y así forzosamente ha de ocurrir en el caso del más egregio representante de nuestra literatura: MIGUEL DE CERVANTES, verdadera enciclopedia de nuestro Renacimiento. El tema de la Arcadía recorre la obra de Cervantes; lo encontramos en su constante atención a lo bucólico y lo pastoril, que enlaza con una de las fuentes básicas de toda la obra de Cervantes: «su conciencia dolorosa, su insatisfacción ante la sociedad constituida y su denuncia de la vida moderna», para decirlo con las palabras de un famoso crítico ¹⁵. Recordemos aquella frase tan definidora de la actitud cervantina: «Yo nací libre, y para poder vivir libre, escogí la libertad de los campos.» Esta evidente evasión cervantina se manifiesta de modo palpable, como antes decíamos, en la preferencia por los temas pastoriles. Luis Rosales, ilustre cervantista que ha hecho el censo aproximado de los pastores que aparecen en las distintas obras de Cervantes, cita hasta 56 nombres de pastores y pastoras ¹⁶.

Esta preocupación se inscribe en un contexto de admiración y exaltación de la Naturaleza, que señorea toda la obra de Cervantes; en *La Galatea* la llama «mayordomo de Dios», y, según el comentario de Américo Castro, tiene para el autor del *Quijote* un carácter de «como fuerza divina, mística e ineludible» ¹⁷. Y añade, unos párrafos más ade-

¹⁴ *Los nombres de Cristo*, I, pág. 132.

¹⁵ Luis Rosales, *Cervantes y la libertad*, Madrid, 1960, vol. I, pág. 281.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 288.

¹⁷ Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, 1972, pág. 172.

lante: «Al concepto de naturaleza divina que iba forjando la filosofía renacentista corresponden en el arte representaciones idealizadas de un mundo perfectamente puro y sin mácula, libre todavía de los errores y deficiencias que hoy pesan sobre él.» A esas representaciones ideales corresponden todas las formas de vida natural, el menosprecio de Corte y alabanza de aldea, el elogio de la rusticidad y sencillez, la exaltación de una primitiva Edad Dorada, el acercamiento a todas las imágenes que evocan la pura Naturaleza: el niño, el salvaje, los gitanos, el rústico, el animal... Pero, desde luego, ninguna tanto como la vida pastoril, de la que dice Cervantes en *La Galatea*: «Cuando me paro a considerar, agradables pastores, la ventaja que hace al cortesano y soberbio trato el pastoral y humilde vuestro, no puedo dejar de tener lástima a mí mismo, y a vosotros, una honesta envidia. Ya se sabe bien que es una guerra vuestra vida sobre la Tierra. Pero, en fin, en la pastoral hay menos que en la ciudadana, por estar más libre de ocasiones que alteren y desasosieguen el espíritu... Un pastor amigo mío..., después de haber pasado algunos años en cortesanos ejercicios, y algunos otros en trabajos del duro Marte, al fin se ha reducido a la pobreza de nuestra rústica vida»²⁰.

Lo pastoril se impone en Cervantes, y Marcel Bataillon no duda en atribuirlo a influencia erasmizante: «Como a los erasmistas —dice— entre quienes se formó, a él le fascina el ideal pastoril y el de la fantasía moral y verosímil, cuyo modelo se le ofrecía en la novela bizantina»²¹. En cualquier caso, y como concluye Castro, «lo pastoril, ideológico y estéticamente, es un tema esencial en Cervantes»²². Pero, naturalmente, bajo toda esta literatura pastoril el tema de la Arcadía no deja de aflorar, unas veces implícita y otras explícitamente. No es ocasión de recordarlas todas, pero quizá si sea oportuno referirnos a la ficticia Arcadía que encontró don Quijote en su camino hacia Zaragoza, índice claro de la vigencia social que el tema tenía en la época, hasta el punto de convertirse en juego y pasatiempo de unos mozos de aldea. Recordemos que don Quijote se topó con unas redes de hilo verde tendidas de unos árboles a otros y que creyó que esto era nueva y misteriosa aventura que le deparaba el destino, hasta que le aparecieron dos pastoras («u lo menos, vestidas como pastoras»), que le dieron explicación de aquello. Así, cuando se disponía a romper las redes, aquellas dos mujeres se le enfrentaron con estas palabras: «Detened, señor caballero, el paso, y no rompáis las redes, que no para daño vuestro, sino para nuestro pasatiempo ahí están tendidas; y porque sé que nos habéis de preguntar para qué se han puesto y quién somos, os lo quiero decir en breves palabras. En una aldea que está

²⁰ *Galatea*, II. Citado por Castro en *El pensamiento de Cervantes*, págs. 177-178.

²¹ Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, pág. 778.

²² Américo Castro, *ibid.*, pág. 181.

hasta dos leguas de aquí, donde hay mucha gente principal y muchos hidalgos y ricos, entre muchos amigos y parientes se concertó que con sus hijos, mujeres e hijas, vecinos, amigos y parientes nos viniésemos a holgar a este sitio, que es uno de los más agradables de todos estos contornos, formando entre todos una nueva y pastoril Arcadia, vistiéndonos las doncellas de zagalas y los mancebos de pastores. Traemos estudiadas dos églogas, una del famoso poeta Garcilaso, y otra del excelentísimo Camoes, en su misma lengua portuguesa, las cuales hasta agora no hemos representado» (*Quijote*, II, 58).

No nos ha de extrañar, pues, que cuando don Quijote vuelve triste y derrotado a su aldea, y pasa por aquel mismo lugar donde se tropezaron con la ficticia y pastoral imitación de la Arcadia, encamine su pensamiento a una situación idilica y evasiva como la que aquellas zagalas le evocaron. Le propone a Sancho convertirse en pastores: él sería el *pastor Quijotiz*, y Sancho, el *pastor Pancino*. No duda tampoco en hacer entrar en la pastoral andanza a sus vecinos y *palsanos*, convirtiendo al bachiller Sansón Carrasco en el *pastor Sansónico*, o quizá el *pastor Carrascón*; al barbero Nicolás le llamarían *Nicoloso*, a la mujer de Sancho, *Teresona*, y al cura, el *pastor Curiambro*. Y una vez bautizados, vivirán en plena felicidad, como los antiguos y verdaderos habitantes de la idilica Arcadia, en un permanente abrazo con la divina Naturaleza: «Nos andaremos por los montes, por las selvas y por los prados —dice don Quijote—. Cantando aquí, endechando allá, bebiendo de los líquidos cristales de las fuentes, o ya de los limpios arroyuelos, o de los caudalosos ríos. Daránnos con abundantísima mano de su dulcísimo fruto las encinas, asiento los troncos de los durísimos alcornoques, sombras los sauces, olor las rosas, alfombras de mil colores matizados los extendidos prados, aliento el aire claro y puro, luz la Luna y las estrellas, a pesar de la oscuridad de la noche, gusto el canto, alegría el lloro, Apolo versos, el amor conceptos, con que podremos hacernos eternos y famosos, no sólo en los presentes, sino en los venideros siglos» (*Quijote*, II, 67).

Ahora, al final de este capítulo, lo que conviene resaltar no es sólo la importancia de un deseado retorno a la Naturaleza durante todo el Renacimiento, tema tratado y architratado, como hemos visto aquí, sino la incidencia y el estímulo que dicho tema sufrió a consecuencia y como repercusión del Descubrimiento americano. Sobre ello nos extenderemos en los próximos capítulos.

BIBLIOGRAFÍA

- Castiglione, Baltasar: *El cortesano*, C. S. I. C., Madrid, 1942.
 Irujo Calderón, Baltasar: *El retorno a la Naturaleza*, Madrid, 1934.
 Menéndez Pidal, R.: *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, 1958.

Sobre fray Antonio de Guevara:

- Castro, Américo: «Antonio de Guevara. Un hombre y un siglo del siglo XVI», en *Hacia Cervantes*, Madrid, 1967.
- Clavería, C.: «Humanistas creadores», en *Historia general de las literaturas hispánicas*, volumen II, Barcelona.
- Gibbs, J.: «The birthplace and family of fray Antonio de Guevara», en *Modern Language Review*, núm. 46, 1951.
- Maravall, J. A.: *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960.
- Marichal, Juan: «La originalidad renacentista en el estilo de Guevara», en *La voluntad de estilo*, Madrid, 1971.
- Márquez Villanueva, F.: «Fray Antonio de Guevara o la ascética novela», en *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid, 1968.
- Ros, Fidèle de: «Antonio de Guevara, auteur ascétique», en *Études franciscaines*, L. 1938.

Sobre Antonio de Torquemada:

- Elsdon, J. S.: «On the life and Work of the spanish humanist Antonio de Torquemada», en *University of California Publications in Modern Philology*, vol. 20, núm. 3, Berkeley, 1937.
- Reyes, Alfonso: «De un autor censurado en el Quijote (Torquemada)», en *Cuadernos Americanos*, núm. 6, 1947.

J

Sobre Cervantes:

- Bataillon, Marcel: «El erasmismo de Cervantes», en *Erasmus y España*, F. C. E., Méjico, páginas 777-801.
- Castro, Américo: *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, 1972.
- Rosales, Luis: *Cervantes y la libertad*, 2 vols. Madrid, 1960.

III

EL SENTIDO UTÓPICO DEL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

I LA UTOPIA RENACENTISTA

El Renacimiento dio nueva savia a los ideales utópicos que permanecían latentes desde los años finales de la Edad Media. Se había producido en aquel tiempo una pugna entre los defensores de un incipiente capitalismo y los que se aferraban al ideal evangélico de pobreza, para el cual velan un modelo en el comunismo de los primeros cristianos. A esta idea respondían numerosos grupos que crearon comunidades donde se abolió la propiedad. El descubrimiento de América avivaría muchos de estos sentimientos, e incitaría a numerosos grupos a trasladarse al Nuevo Continente, a fin de crear comunidades que llevasen una conducta acorde con sus ideales de vida en común. Sobre este tipo de experiencias utópicas nos extenderemos en otro capítulo.

En realidad, el tema de la utopía americana es inagotable, y sobre él podríamos extendernos muy ampliamente. Aquí sólo queremos destacar lo temprano de esa preocupación y el profundo sentido renacentista de la misma, de acuerdo con el presupuesto, que dejamos claramente establecido desde ahora, de que el descubrimiento de América es un suceso renacentista eminente y fundamental. Desde luego, renacentistas eran los conquistadores, tipos representativos como pocos del desarrollo de la individualidad propio de la época; renacentistas eran los colonos con su gusto, interés y estimación por la Naturaleza; renacentista también su valoración de la experiencia, así como su confianza en el conocimiento humano y su interés por el Mundo, que no es sólo un interés contemplativo por las cosas recién descubiertas, sino

un interés práctico por sus posibles aplicaciones. Así, el descubrimiento de nuevas especies vegetales y minerales enriquecerá la industria de los metales y la agricultura, tanto como la farmacopea y la rudimentaria química de entonces.

Dentro de este espíritu renacentista, nada quizá tan característico como ese elemento utópico a que nos referíamos antes. Es ese utopismo el que tratan de llevar los españoles a América, reflejándolo en la construcción de ciudades a escala, de donde proviene el nombre de «cuadra» para lo que los españoles llamamos «manzana». He aquí cómo se expresa Maravall sobre este sugerente tema: «América ofrece a los españoles los más amplias posibilidades de fabricar un mundo con arte y razón. Es la gran ilusión renacentista, a la que responderá aquel deseo del racionalista Descartes de que las ciudades sean construidas según un orden geométrico por un ingeniero, y no que sus casas y calles se formen al capricho. Esto es lo que Fernández de Oviedo elogia en Santo Domingo, mejor que todas las ciudades de la vieja España, incluso que la gran Barcelona, porque —nos dice—, como se ha fundado en nuestros tiempos, demás de la oportunidad y aparejo de la disposición para su fundamento, fue trazada con regla y compás y a una medida las calles todas, en lo cual tienen mucha ventaja a todas las poblaciones que he visto». Para Fernández de Oviedo, lo propio de lo que él llama "nuestros tiempos" son la regla y el compás, la medida¹. En ello se echa de ver cómo el utopismo renacentista se configuraba ya entre los españoles en un incipiente racionalismo, según vimos antes, al estudiar a nivel filosófico el tema del precartesianismo español. España puso, en éste como en tantos otros asuntos, las bases de la Edad Moderna.

2. LA CONCIENCIA MÍTICO-MISIONAL DE CRISTÓBAL COLÓN

No es nuestro propósito desarrollar aquí ese punto, sino aquel a que nos referíamos en líneas anteriores: lo temprano que aparece la preocupación española por el tema de la utopía americana. Tendríamos ahora que rectificar levemente nuestra afirmación para precisarla más, en el sentido de que la utopía no es sólo un tema que surge en la conciencia europea al contacto con la realidad americana, sino que el descubrimiento de esta misma se produce, en parte, como consecuencia de una mentalidad utópica. Me refiero en concreto a la conciencia mítico-misional de CRISTÓBAL COLÓN, sobre la que me extenderé a continuación.

¹ José Antonio Maravall, «El descubrimiento de América en la Historia del pensamiento político», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 63, Madrid, 1952, pág. 244.

El hecho a destacar es que el impulso del viaje colombino está marcado en parte por el mito del Paraíso Perdido, que sirvió de acicate al gran navegante en determinados momentos de su empresa. En este sentido, conviene tener presente la función de dicho mito dentro de la economía mental del Colón, para lo cual será útil recurrir a la división que hemos establecido en otro lugar entre utopías «espaciales» y «temporales»². Aquéllas surgieron predominantemente en el mundo antiguo, cuando el hombre aún no había explorado todo su ámbito geográfico, y ello permitía a su imaginación situar el «espacio utópico» en lugares todavía desconocidos o insuficientemente explorados: Arcadia, Jardín de las Hespérides, Islas Afortunadas, Jauja, etc. Sólo cuando el espacio geográfico está cerrado para la imaginación humana, por hallarse prácticamente agotado su conocimiento y exploración, surgen «utopías temporales» que se refieren a una época futura: la Ciudad de Dios, el Reino de Cristo, la Sociedad Ideal, la vuelta al Paraíso... Pues bien, el caso de Cristóbal Colón es una manifestación extraordinaria de esa dialéctica de la conciencia mítica. Como hombre medieval, encuentra el espacio geográfico agotado y cerrado —cerrado por ugotado—, y de aquí que sólo conciba la realización utópica como un reencuentro en el tiempo con el antiguo y único espacio utópico para él concebible: el Paraíso Perdido. La empresa colombina es un itinerario en el tiempo, a cuyo final se espera una recompensa; ahora bien, ésta es precisamente la estructura de la Utopía temporal, en la cual el factor tiempo nos depara al final su plena realización en un encuentro con la dicha personal. ¿Cuál será la recompensa de Colón al final de su itinerario? Es evidente que él no lo sabía, pero tenía el presentimiento de que al final le esperaba el reencuentro con el mismísimo Paraíso Terrenal de nuestros primeros padres. Esta esperanza está en relación con dos aspectos importantes de la concepción colombina del Mundo. Por un lado, la consideración mesiánica de su empresa, de la que nos dejó constancia en el *Libro de las Profecías que juntó el Almirante Don Cristóbal Colón, de la recuperación de la Santa Ciudad de Jerusalén y del descubrimiento de las Indias*: nos dice allí «que para la ejecución de la empresa de Indias, no me aprovechó razón, ni matemáticas, ni mapamundos: llanamente se cumplió lo que dijo Isaías». Por otro lado, recordemos que para Colón la tierra no es esférica, sino que tiene forma de pera, en cuyo pezón o prominencia, situada al fin del Oriente, se asienta el Paraíso Terrenal.

De acuerdo con estas creencias, Colón está convencido de que había llegado en su tercer viaje a las puertas de dicho Paraíso, y así nos lo dice en el mencionado *Libro*, cuando, refiriéndose a esa prominencia de la tierra mencionada, nos dice: «Allí está el Paraíso

² José Luis Abellán, «Utopía, mito, revolución», en *Mito y cultura*. Madrid, 1972.

Terrestre, hacia el Golfo de las Perlas, entre la boca de la Sierpe y el Dragón, donde no puede llegar nadie, salvo por Voluntad Divine. Sale de este sitio del Paraíso una inmensa cantidad de agua, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan hondo. El Paraíso no es una montaña escarpada, sino una protuberancia de la esfera del Globo, hacia la cual, desde muy lejos, va elevándose poco a poco la superficie de los mares.» La desembocadura del Orinoco, que en aquel punto junta sus aguas con las del Gulf Stream, confundió a Colón, que mezclaba sus nociones sobre cosmografía, profecía y mística en una curiosa amalgama. La idea de que en su tercer viaje había llegado muy cerca del Paraíso Terrenal no fue ocasional ni momentánea, sino algo que mantuvo persistentemente. En carta a los Reyes Católicos de octubre de 1498 vuelve a insistir en su idea con estas palabras: «Yo no temo que en el Paraíso Terrenal sea en forma de montaña áspera como el escribir dellos [los profetas] nos amuestra, salvo que sea en el colmo, allí donde dije la figura del pezón de pera, y que poco a poco, andando hacia allí desde muy lejos, se va subiendo a él... Grandes indicios son éstos del Paraíso Terrenal, porque el sitio es conforme a la opinión de estos santos y sanos teólogos; asimismo las señales son muy conformes, que yo jamás leí que tanta cantidad de agua dulce fuera así adentro e vecina con la salada; y en ello ayuda asimismo la suavísima temperancia, y si de allí el Paraíso no sale, parece aún mayor maravilla, porque no creo que se sepa en el mundo de río tan grande y tan fondo.» Efectivamente, ya Colón sospechaba que aquello podía ser un río, aunque se maravillaba de su magnitud hasta entonces desconocida; de aquí que insistía en que se trata del Paraíso.

3. EL PARAÍSO PERDIDO DE A. LEÓN PINELO

Ahora bien, antes de proseguir con la exposición del pensamiento utópico de Colón, creemos necesario introducir un paréntesis para hacer ver que esa idea de situar el Paraíso Terrenal en América, aunque no muy compartida, gozó de algunos otros sustentadores. Entre ellos, el más eminente es el famoso ANTONIO DE LEÓN PINELO¹.

¹ Antonio de León Pinelo (Valladolid, 1596-Madrid, 1660) era hijo de judíos portugueses conversos; ambos se fueron a vivir en 1595 a Valladolid, y al poco tiempo el padre pasó a las Indias. Los hijos —Juan y Antonio— se unirían al padre en América en 1604. Antonio residió primero en Tucumán; en 1612 pasó a Perú, donde realizó estudios de Derecho en la Universidad de San Marcos. En 1621, al obtener el cargo de procurador de la Gobernación de Buenos Aires, vuelve a España. Colaboró en obras jurídicas y recopilaciones legales con Rodrigo de Aguiar y con Solórzano Pereira; entre éstas destaca la *Recopilación de las leyes de Indias*, obra verdaderamente importante. En 1636 fue nombrado relator en propiedad del Consejo de Indias, y en 1658, cronista mayor de las Indias. Es autor de numerosas obras, pero ninguna tan importante como la que nos ocupa en el texto.

autor de una obra inolvidable, cuyo título es *El Paraíso en el Nuevo Mundo. comentario apologético. historia natural y peregrina de las Indias Occidentales*⁴, cuyo «aparato» fue publicado en pleno siglo XVII (1656), pero que por el tema y la intención debe tratarse en este capítulo. La obra tiene como fin demostrar la ubicación del Paraíso Terrenal en el continente americano, tesis de la que está total y absolutamente convencido y sobre la que nos da numerosas pruebas. Según Pinelo, el Paraíso bíblico estuvo en la América del Sur, en la parte por él llamada la Ibérica Meridional, es decir, en los márgenes del Amazonas, y lo señala con tanta exactitud, que nos ofrece un plano detalladísimo no sólo del lugar, sino de la ubicación de los árboles de la Vida y del Bien y del Mal, así como el punto de partida y construcción del Arca de Noé. La obra es un conjunto de historia, teología, etnografía, mística, arqueología, leyenda y fábula; está dividida en dos grandes volúmenes, cuya temática aparece ya claramente especificada en su título: la primera es el *Comentario apologético*; la segunda, a la que el autor llama cuerpo y adorno, es la *Historia natural y peregrina de las Indias*, descripción de las riquezas y grandezas de aquellos países. A continuación examinaremos algo más detalladamente cada una de estas partes.

La Primera Parte está dedicada, en sus primeros capítulos, a impugnar las razones de los que aseguran que el Paraíso Terrenal estuvo en Asia, en el Monte Athos, en el Olimpo, en la Ciudad de Auroto, en el Cielo de la Luna o en la «Región Media del Aire», así como las de aquellos que consideraban que era una metáfora divina realizable en el Cielo Tercero; son varios también los capítulos que León Pinelo dedica a impugnar a quienes sostienen que el Paraíso Terrenal estuvo en una región indecisa, ya fuese el mismo Paraíso celeste, o que estuvo en toda la Tierra, en la región de los Hiperbóreos o en la de los Campos Elíseos. El detenernos a exponer las razones de tales impugnaciones supondría una tarea tan prolija, detallada y aburrida, acompañada de incontables citas, como las que él lleva a cabo en su libro; nos detendremos sólo en la opinión más extendida: la de que el Paraíso estuvo en la Mesopotamia, para lo cual se alegaba que la tierra de aquella región era roja, como afirmaba la Biblia; que en aquella región está la ciudad del Edén, así como los ríos Tigris y Éufrates; y que la voz *Paradisus* es de origen persa. A todos ellos responde León Pinelo lo siguiente: 1) que hay tierras rojas en muchas partes del Mundo; 2) que Edén es nombre propio de aquella ciudad,

⁴ La obra fue escrita entre 1645 y 1650, pero permaneció inédita hasta nuestros días, en que fue editada por Raúl Porras Barrenechea (Lima, 1942). El original se perdió, pero se conserva una copia, al parecer, fiel y exacta, en la Biblioteca Real de Madrid, de donde se sacó la anterior edición. Sin embargo, en 1656 se imprimió el «aparato» consistente en la portada e índices del libro.

pero también apelativo común con el significado de cosa deleitosa y regalada; 3) que los ríos Tigris y Éufrates no tenían este nombre en la Sagrada Escritura, sino los de Hidekl y Perath; y 4) que la voz *Paradísus* no existe en los textos sagrados, sino la de *Pardes*, que en hebreo quiere decir huerto, vergel, jardín.

Una vez impugnadas tales opiniones, León Pinelo desarrolla la suya, que —como hemos señalado antes— es la de que el Paraíso Terrenal estuvo en la América Meridional, «que hoy —según él dice—, tomando el todo por la parte, se intitula Perú». Al interpretar la existencia de un ángel flamígero que guardaba la entrada del Edén, Pinelo saca baza para defender su teoría, diciendo que con la espada de fuego se quería simbolizar el ardor de la zona tórrida, donde se hallaba el Paraíso; a tal propósito escribe: «La Espada de Fuego fue en realidad una muralla de volcanes, que con el horror de los truenos, el furor de las piedras y el ardor de las llamas que causan, arrojan y brotan, estorbasen a Adán el volver al sitio que por su culpa perdió» (I, 335).

El hecho de que el Paraíso pudiese hallarse en otro continente era una tradición cristiana, poco conocida y compartida, pero a la que se apunta decididamente León Pinelo, señalando a Noé como el último sobreviviente de aquellas tierras: habiendo embarcado en su Arca, fue a parar a Armenia e inauguró así el poblamiento del Viejo Mundo, que había permanecido 1652 años deshabitado. Curiosamente, Pinelo señala en su mapa el lugar exacto (grados 12 y 16 de latitud sur) en que se construyó el Arca. Cuando se le pregunta cómo volvió a habitarse América, señala que, una vez poblado el Occidente, la especie humana regresó a América por el estrecho de Behring.

El Paraíso es para León Pinelo un lugar corpóreo, real y verdadero, hasta el punto de que no sólo puede ubicarse con precisión, sino hasta medirse en áreas geográficas. «El Edén —nos dice— se hallaba en el centro de la América Meridional, en un círculo de nueve grados de diámetro, que son 160 leguas y 460 de circunferencia» (I, 139). Los detalles que nos da Pinelo son realmente asombrosos: nos asegura, por ejemplo, que el árbol de la ciencia del Bien y del Mal no fue el plátano, ni la higuera, sino la granadilla, fruta de las Indias, que se da en los Quixos del Perú (en ella se unen la capacidad de deleitar por su olor, color y sabor, y el simbolismo de la Pasión de Cristo: lanza, esponja, escalera, cruz y corona de espinas). También nos dice que los cuatro ríos que regaban el Paraíso eran el Fisón, el Gehón, el Hidekl y el Perath (estos últimos llamados en la Vulgata Tigris y Éufrates), a los que identifica respectivamente con el río de la Plata (Argentium), el Amazonas, el Magdalena y el Orinoco. Cuando se le acusa, León Pinelo no se arredra ante las dificultades: dice que los cuatro ríos paradisiacos fueron trasladados por Dios al Viejo Mundo por venas ocultas, y así el Plata pasó a sustentar subterráneamente al Nilo, el Magdalena al Ganges, el Orinoco al Tigris y el Marañón al Éufrates.

La Segunda Parte del libro es también muy interesante; en ella se trata de probar que el Continente americano pudo ser el Paraíso por la riqueza y fertilidad del suelo, la bondad del clima y las cosas «peregrinas» o maravillosas que se encuentran allí. Esta parte constituye un vasto tratado sobre la historia natural, que le dan un carácter de gran comentario en torno a la Naturaleza americana. León Pinelo estudia al hombre americano y sus caracteres somáticos y espirituales; los animales característicos de las Indias en sus innumerables variedades; los árboles, las plantas medicinales, las hierbas, las maderas, los minerales y piedras preciosas. Posteriormente, pasa revista a los montes, lagos y ríos que hacen de aquel continente lugar propicio para el asentamiento del Paraíso Terrenal.

La geografía de Pinelo es en gran parte una geografía de lo maravilloso o «peregrino», como él mismo dice, poblada de mitos y prodigios. He aquí cómo nos transcribe algunos de éstos un buen estudioso de su obra: «La flora y la fauna también se llenan de estos ejemplares exóticos, y abundan en maravillas recogidas en los más estrafalarios viajeros: en Juan de Laet, el padre Acuña o el imperturbable «viajero del mundo», licenciado Pedro Ordóñez de Ceballos. Pinelo describe los árboles y plantas del Nuevo Mundo con gran minuciosidad, pero su delectación consiste en hablar de los ejemplares exóticos o maravillosos, del árbol de piedra que crece, o del árbol reloj, o del árbol público, que se encoge cuando le tientan, árboles que despiden luz o cuya sombra produce el tabardillo, de las serpientes con alas y brazos, los ratones excomulgados de Piura, o los Tintones del Mar Caribe. La Naturaleza también está llena de prodigios como en un cuento de Grimm: «manantiales que hacen ruido de fuelles o batanes, o que roncán como seres humanos, fuentes que remozan a los que se bañan en ellas, arroyos milagrosos que imprimen una cruz en las piedras sumergidas en él, fuentes cuyas aguas son sanas de día y venenosas de noche»¹.

La exaltación de Pinelo ante el Nuevo Mundo le lleva a generalizar para toda América el clima benigno y suave propio de las regiones equinocciales, y así nunca cayó en la cuenta del verdadero clima de la región amazónica: la humedad, los pantanos, el calor, los insectos. Su entusiasmo lírico llega al máximo en esta bella descripción: «Es el sitio de la Equinoccial —dice—, dondequiera que se considere, el más calificado y prehemínente por naturaleza de todos los del Mundo. En él no se mudan los tiempos, son siempre iguales los días y las noches, ellas con la frescura que basta, ellos con el calor que conserva el perpetuo verdor de las plantas, en continua hermosura los campos, sin que el frío los marchite ni el rigor los agoste. Antes, en eterno Verano y nunca acabada Primavera, son Retrato todo el año del Terrenal Paraíso: que,

¹ Raúl Porras Barrenechea, *Don Antonio de León Pinelo y su obra «El Paraíso en el Nuevo Mundo»*, edición del mismo, Lima, 1942, págs. XXXII-XXXVIII.

sin milagro ni cuidado especial de la divina Providencia, con sólo fiar la cultura de los Árboles al tiempo, lo aromático de las Flores al Ayre, lo útil de los Frutos a la Tierra, pudo en aquella, mediante las repetidas aguas y suaves vientos que la fertilizan y tiemplan lo ardiente del Sol para que no abrase, permanecer ameno largos años y conservarse deleitoso prolifas edades. ¿Qué lugar más propio para el Paraíso que donde la hermosura, la amenidad, el temple y los tiempos son siempre unos y siempre buenos? ¿Dónde en los Árboles concurren Flores y Frutos, cayendo las hojas viejas y caducas cuando ya las nuevas y tiernas visten los troncos, despojándose los Prados de su hermosura sin perderla? Pues cuando la hierba más por la duración que por el tiempo se agosta para su multiplico, ya la que le sucede se halla tan crecida, que ni se conoce la que muere ni se sabe la que nace.»

La obra de León Pinelo es, sobre todo, una obra de erudición. No da un paso sin apoyarse en alguna autoridad; sus citas son innumerables; su recopilación de documentos y bibliografía es incansable; y todo ello en medio de un estilo árido, seco y descolorido, que hace difícil su lectura. Quizá lo verdaderamente original e interesante —por lo menos, eso es lo que aquí nos importa— es la idea a cuyo servicio puso toda esa inmensa erudición: la creencia de que el Paraíso Terrenal tuvo su asentamiento en el Continente americano. Es casi seguro que ello se produjo como consecuencia de la herencia hebrea de la que Pinelo, al parecer, no pudo desprenderse. Es sabido que su padre fue un judío converso, que para huir de la Inquisición se vio obligado a trasladarse a América; que su abuelo habla muerto en la hoguera, y que el mismo Antonio encontró en el Nuevo Mundo el lugar donde redimirse de su ejecutoria de sangre, lo que en España le hubiera resultado muy difícil. Como buen judío espiritual, aunque seguro cristiano, buscaba la Tierra prometida, que halló en el Continente americano; pero, imposibilitado de situarla en el futuro, la trasladó al pasado. En este sentido, América, a la que llama *continens Paradisi*, es promesa de nueva vida; a ello alude Juan Larrea en un agudo estudio sobre esta obra. Hablando de León Pinelo dice este autor: «Afecto, como judío, por inclinación biológica, al orden material, presiente, a semejanza de sus antepasados, una Tierra prometida. Como cristiano presiente la vida celeste prometida, en un orden espiritual. Como cristiano-judío realiza, pues, la síntesis amorosa de ambos términos en apariencia contradictorios, la solución de la antinomia materialismo-espiritualismo en una fórmula histórica cuya primera localización temporal es América. Un día se verá a qué suprema realidad —y con qué admirable precisión— esto, que hoy parece insignificante coincidencia, responde»⁴. Quizá lo anterior lleve a pensar a

⁴ Juan Larrea, «El Paraíso en el Nuevo Mundo de Antonio de León Pinelo», en *España peregrina*, núms. 8-9, México, 1940, pág. 85.

alguien que Pinelo era un lascasiano convencido, que pone en el indio toda clase de cualidades y perfecciones; sin embargo, no es así. Según León Pinelo, Europa es la señora del Orbe y en ella se dan los hombres más perfectos, tanto natural como moralmente.

4. CRISTÓBAL COLÓN Y LA «INVERSIÓN AMERICANA»

Y ahora volvamos a Cristóbal Colón. Éste no sólo era un hombre medieval —el último hombre medieval, como ya se le ha llamado alguna vez—, sino también un renacentista, al que, haciendo un juego de palabras, podríamos llamar el primer renacentista. Y no lo decimos en el sentido que anteriormente aplicábamos a su capacidad náutica, su espíritu de empresa, sus conocimientos cosmográficos y astronómicos, sino en el de que no era tampoco ajeno a la mentalidad renacentista, que se vio estimulada por el contacto con las nuevas tierras. Los temas utópicos que van a apasionar después a los hombres del Renacimiento se encuentran ya incipientemente desarrollados en Cristóbal Colón. Me refiero a los temas de América como «Tierra de la abundancia» y al indio como «noble Salvaje».

De ambos encontramos amplio eco en el Diario de Colón y en su epistolario. Es famosa su descripción de la Española en la *Carta sobre el Descubrimiento* (1493), donde dice: «Esta isla y todas las otras son fertilísimas en demasiado grado, y ésta en extremo. En ella hay muchos puertos en la costa de la mar y hartos ríos y buenos y grandes, que es maravilla. Las tierras de ellas son altas y en ellas hay muchas sierras y montañas altísimas... Todas son hermosísimas, de mil hechuras y todas andables y llenas de árboles de mil maneras y altos, y parecen que llegan al cielo; y tengo por dicho que jamás pierden la hoja según lo que puedo comprender, que los vi tan verdes y tan hermosos como son por mayo en España. De ellos están floridos, de ellos con frutos, y de ellos en otro término según es su calidad; y cantaba el ruiñeñor y otros pájaros de mil maneras en el mes de noviembre por allí donde yo andaba. En ella [la isla] hay pinares a maravilla, y hay campiñas grandísimas, y hay miel y muchas maneras de aves y frutas muy diversas... La Española es maravilla; las sierras y las montañas y las vegas y las campiñas y las tierras tan hermosas y gruesas para plantar y sembrar, para criar ganados de todas suertes, para edificios de villas y lugares... Ésta es para pescar, y vista, es para nunca dejar.»

El tono hiperbólico se repite constantemente: «Vi este cabo de allá tan verde y tan hermoso, así como todas las otras cosas y tierras de estas islas, que yo no sé adónde me vaya primero. Ni me sé cansar los ojos de tan hermosas verduras y tan diversas de las nuestras... Y llegando yo aquí a este cabo, vino el olor tan bueno y suave de flores o

árboles de la tierra, que era la cosa más dulce del mundo» (19 de octubre). A los pocos días escribe: «El cantar de los pajaritos es tal, que parece que el hombre nunca se querría partir de aquí, y las manadas de los papagayos oscurecen el Sol» (21 de octubre). Al hablar de Cuba dice que «es aquella isla la más hermosa que ojos hayan visto» (28 de octubre), y de La Española, que es «la más hermosa cosa del mundo» (1 de diciembre)¹.

Cuando describe a los nativos que encuentra, el tono maravillado y de sorpresa no cede, y su lenguaje sigue siendo tan hiperbólico como el anterior. He aquí, por ejemplo, algunas frases de la *Carta del Descubrimiento*: «No tienen hierro, ni acero, ni armas, ni son para ello. No porque no sea gente bien dispuesta y de hermosa estatura, salvo que son muy temerosos a maravilla... Son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creerá sino el que lo viese. Ellos de cosas que tengan, pidiéndoselas, jamás dicen que no; antes convidan a la persona con ello y muestran tanto amor, que darian los corazones... No conocían ninguna secta ni idolatría, salvo que todos creen que las fuerzas y el bien es en el cielo; y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo, y en tal acatamiento me reciben en todo cabo, después de haber perdido el miedo. Y esto no procede porque sean ignorantes, salvo de muy sutil ingenio y hombres que navegan todas aquellos mares, que es maravilla la buena cuenta que ellos dan de todo, salvo porque nunca vieron gente vestida ni semejantes navíos.»

Como en el caso anterior, el mismo tipo de afirmaciones se corrobora examinando el *Diario del Descubrimiento*, donde dice de los indígenas que encuentra que «son muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos, y muy buenas caras... No traen armas, ni las conocen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia» (11 de octubre). Más adelante dice que son «gente muy hermosa: los cabellos no crespos, salvo corredios y gruesos como sedas de caballo... y los ojos muy hermosos y no pequeños... las piernas muy derechas... y no barriga, salvo muy bien hecha» (13 de octubre). En carta imaginada a los Reyes Católicos dice: «Certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra: ellos aman a sus prójimos como a sí mismos y tienen un habla la más dulce del mundo y mansa, y siempre con risa» (25 de diciembre). Naturalmente el almirante se refiere a los taínos —primeros indígenas que encontró en las Antillas—, y no hace alusión a otras tribus —caribes— feroces y sangrientas, que encontró más adelante. Pero no es menos cierto que este primer contacto influiría decisivamente en la imagen del «noble Salvaje» que creará la mente europea a partir del Descubrimiento americano.

¹ Los fragmentos están recogidos del *Diario de Colón*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1968.

No es menos cierto que Colón se ajustó en sus descripciones al ideal de belleza natural que ya entonces entusiasmaba a los hombres de la época. El Nuevo Mundo puede decirse que fue visto desde entonces con rasgos que se le harán conaturales, a través de los numerosos cronistas de Indias. Estos rasgos son: riqueza, fertilidad, abundancia, eterna primavera, en el paisaje: hermosura, bondad, ingenuidad, sencillez, en los indígenas. Y a pesar de que otros descubrimientos evidenciarán que había otras tierras con características distintas en el Nuevo Continente, ello no hace mucha mella en la imaginación de los escritores y de las gentes. En ello insiste Henríquez Ureña cuando dice: «Después de Colón se descubrieron y exploraron muchas otras regiones; los hombres vieron que en América había también desiertos, mamíferos, praderas sin árboles, cordilleras formidables, dos zonas con rotación de estaciones y hasta una región polar. Pero el cambio en la concepción popular ha sido muy lento»¹.

Por lo demás, Cristóbal Colón no llegaría nunca a tener conciencia de que había arribado a un nuevo continente, y eso le quita a sus afirmaciones mucho del interés que van a tener las de navegantes y humanistas posteriores. Será a partir de la famosa epístola de Américo Vesputio, *Mundus Novus* (1503?), cuando los europeos empezarán a mirar insistentemente a América como tierra de promisión y de utopía. Es evidente que el tema de la utopía permanecía latente en la conciencia renacentista, incluso desde los tiempos de la Baja Edad Media, según hemos mostrado antes. El ideal utópico era un invento griego que los humanistas del Renacimiento iban a resucitar, pero no es menos cierto que el interés por la utopía se aceleraría enormemente a partir del descubrimiento de América. Un historiador de la utopía lo ha visto así con fina agudeza, cuando asegura que el ideal utópico fue «descubierto nuevamente, junto con el Nuevo Mundo»².

La atracción utópica de América tendrá importantes manifestaciones en el pensamiento europeo de la época. El primero y fundamental será la famosa *Utopía*, de Tomás Moro (1516), situada en incierto lugar de América y visitada por Rafael Hithlodeo. Junto a ellos es necesario y tradicional citar *La Ciudad del Sol* (1623), de Campanella, y *La Nueva Atlántida* (1627), de Bacon. No parece una casualidad que la primera tomara rasgos de la civilización azteca o inca para su descripción de la sociedad ideal, ni tampoco que los habitantes de *La Nueva Atlántida* hublasen español. Y, aunque se ha de reconocer que no hay ninguna gran *Utopía* española, tampoco es menos cierto que el pensamiento español está lleno de elementos utópicos y que desde el primer momento se da en nuestro país una visión de América

¹ P. Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, F. C. E., México, 1964, pág. 14.

² Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, Nueva York, 1922, pág. 57.

como utopía. Así lo reconoce Alfonso Reyes cuando dice que «América comienza a definirse a los ojos de la Humanidad como un posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa»¹⁸. En esta línea, se comprende el fenómeno que nosotros hemos llamado de la «inversión americana» y que tiene plena expresión en la conciencia popular de la época.

Según dicho fenómeno, en América se invierten los valores y las relaciones del Antiguo Continente: lo que en el uno es malo en el otro es bueno, y viceversa. Así se valora positivamente el Nuevo Mundo frente al Viejo; aquél es el mundo del futuro, del porvenir, de la abundancia y de la fertilidad, mientras éste es habitáculo de un pretérito que pesa excesivamente sobre sus espaldas, un mundo de pobreza, escasez y esterilidad. Quizá en ningún aspecto se da tan visiblemente este fenómeno de la «inversión americana» como en la distinta valoración de los cristianos viejos y los nuevos. Es sabido que en la España de la época el cristiano viejo se consideraba la expresión óptima del cristianismo, avalada su lealtad y pureza religiosa por los consabidos «estatutos de limpieza de sangre», mientras el cristiano nuevo, siempre sospechoso, era sometido sistemáticamente a una penosa marginación social. Pues bien, en América se valora positivamente la situación contraria; es decir, allí el cristiano viejo es el representante de un mundo también Viejo, podrido por las ambiciones, la corrupción, la codicia, de cuyos vicios son bien expresivas esas guerras de religión en las que se ven envueltas las naciones de esa corrompida Europa, sometida a las directrices de la egoísta «razón de Estado». Por el contrario, el cristiano nuevo —el indígena— se ve libre en América de semejantes perversiones; es representante de las más puras virtudes evangélicas: sencillez, humildad, naturalidad y pobreza. Ya vimos que en el mismo Colón se daba inicialmente esa valoración positiva del indígena, que después llevaría a la concepción del «noble Salvaje».

5. EL MITO DE LA EDAD DE ORO

Sin embargo, la primera manifestación históricamente decisiva de la «inversión americana» será la contraposición entre la Edad de Hierro y la Edad de Oro, identificadas ambas con el Viejo y el Nuevo Mundo respectivamente. Cuando se tiene conciencia de que las nuevas tierras son un nuevo continente, se produce automáticamente la floración de una serie de utopías espaciales, manifestadas en versiones distintas del mito de la Edad de Oro. Por eso decíamos antes que si Colón era el último hombre medieval (su viaje estuvo inspirado por la utopía temporal del *Paraiso Perdido*), también era el primer

¹⁸ Alfonso Reyes, *La última Thule*, en *Obras completas*, XI, pág. 38

hombre del Renacimiento, en la medida en que abrió las puertas a esas nuevas utopías espaciales, inspiradas en la Edad de Oro, que se ubicarán geográficamente en tierra americana.

La contraposición Edad de Hierro-Edad de Oro es una constante en la literatura sobre América de la primera mitad del XVI. La Edad de Hierro era Europa, entonces bajo el signo de los recientes descubrimientos bélicos que tenían la pólvora como principal motor. El mundo vivía aterrorizado por aquellas terribles invenciones, y por eso un gran pulsador de su época —el Maestro Pérez de Oliva—, cuando quiere ver los aspectos negativos del hombre de su tiempo, se pregunta: «¿Quién halló el hierro escondido en las venas de la tierra? ¿Quién hizo de él cuchillos para romper nuestras carnes? ¿Quién fue el que hizo lanzas? ¿Quién lombardas? ¿Quién halló tantas artes de quitarnos la vida?»¹¹. La oposición a la Edad de Oro está aquí latente, como en tantos otros escritos de la época. De un modo explícito, aparece en fecha temprana en las *Decadas de Orbe Novo*, de Pedro Mártir de Angleria, cuando se refiere, por ejemplo, a los nativos de Santo Domingo. «Estos isleños de la Española —dice— son felices porque viven desnudos, sin medidas, y sobre todo, sin el mortífero dinero, en una verdadera Edad de Oro»¹².

Como vemos, el oro se contrapone al dinero —es decir, al hierro, vil metal—; por eso, América es Tierra del Oro, donde la palabra «oro» tiene un significado mucho más amplio y elevado que el de la referencia a un simple metal. En este sentido, hay que entender la enorme atracción que aquél ejercía entonces sobre todas las conciencias, y no en el de un simple incitador de la codicia de conquistadores y colonos. Así hay que entender también aquella bella descripción del mismo Pedro Mártir, cuando dice: «Es cosa averiguada que aquellos indígenas poseen en común la tierra, como la luz del Sol y como el agua, y que desconocen las palabras *tuyo* y *mío*, semillero de todos los males. Hasta tal punto se contentan con poco, que en la comarca que viven antes sobran campos que faltan a nadie. Viven en plena Edad de Oro, y no rodean sus propiedades con fosos, muros, ni setos. Habitan en huertos abiertos, sin leyes, sin libros y sin jueces, y observan lo justo por instinto natural»¹³.

El mito de la Edad de Oro, estimulado por el Descubrimiento americano, era un tema que estaba vigente en la literatura española de la época. A él se refiere en varias ocasiones fray Antonio de Guevara, verdadera enciclopedia de tópicos de su momento histórico como

¹¹ F. Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Ed. de Cultura Popular, Barcelona, 1967, pág. 99.

¹² Pedro Mártir de Angleria, *Decadas del Nuevo Mundo*, 2 vols., Méjico, 1964, página 121, edición de Edmund O'Gorman.

¹³ *Ibid.*, I, pág. 141.

hemos visto en el anterior capítulo. Al principio del capítulo XXXI de su *Libro del Emperador Marco Aurelio*, dice: «En aquella primera edad, y en aquel siglo dorado, todos vivían en paz, cada uno cultivaba sus tierras, plantaba sus olivos, cogía frutos, vendimiaba sus viñas, regaba sus panes, y criaba sus hijos: finalmente, como no comían sino de sudor propio, vivían sin perjuicio ajeno.» No tarda en aparecer, sin embargo, tras esta idílica imagen la contraposición de la Edad de Hierro: a pocas líneas de lo anterior, Guevara escribe; «Habiendo pasado dos mil años del Mundo, sin saber qué cosa era Mundo, Dios permitiéndolo, y la malicia humana lo inventando, los arados tornaron en armas, los bueyes en caballos, las agujadas en lanzas, las rejas en saetas, el picote en malla, las hondas en ballestas... la paz en guerra...» Por cierto que, en otro lugar de la misma obra, Guevara nos da un prueba más de lo que decíamos antes sobre el significado moral de la palabra «oro» en la expresión *Edad de Oro*. He aquí cómo se manifiesta al respecto: «Aquel antiquísimo siglo de Saturno —dice Guevara en el prólogo general—, que por otro nombre se llama siglo dorado, fue por cierto muy estimado de los que le vieron, muy loado de los que dél escriuieron, y muy deseado de los que dél no gozaron, y es de saber que no fue dorado por los sabios que tuvo que le dorassen, sino porque carecía de hombres malos que le desdorasen, porque, según nos enseña la experiencia, de la poquedad o de la generosidad de una sola persona depende la fama o la infamia de toda una parentela. Llámase aquella edad dorada, que quiere decir de oro; llámase esta nuestra edad edad férrea, que quiere decir de hierro, y esta diferencia no nació de que entonces se halló el oro, y después se descubrió el hierro, ni aun porque faltan en nuestra edad sabios, sino porque sobran en ella maliciosos. Confieso una cosa, y pienso tener muchos que me favorezcan en ella, y es que jamás el mundo tuvo tantos que enseñassen virtudes, y nunca hubo menos que se diessen a ellas.»

Y comenta Baltasar Isaza, al transcribir este párrafo: «Anotemos por ahora el acierto filológico del autor cuando intenta justificar el epíteto de dorada, oponiéndole, para mayor esclarecimiento, la idea de lo desdorado. El primer vocablo tiene hoy un área semántica restringida al designar un brillo equivalente al que proyecta el oro; el segundo, en cambio, perdiendo el sentido aplicable a las cosas concretas, mantiene en toda su plenitud la densidad moral que Guevara le imprime, referido a las acciones humanas que condenamos con nuestra censura o reproche. La posible confusión entre «edad dorada» y «Edad de Oro» está, pues, descartada, y acredita la fina perspicacia lingüística de nuestro autor, al par que su clara visión del asunto, supuesto que le satura de su hondo dramatismo moral»¹⁴.

¹⁴ Baltasar Isaza, *El retorno a la Naturaleza*, pág. 182.

En la *Silva de varia lección* (1540), de Pero Mexía, otro «libro-miscelánea» de temas del tiempo, el primer capítulo es todo él un canto a la primera edad del hombre; he aquí el título de dicho capítulo, suficientemente significativo de por sí: «Cuánto más larga fue la vida de los hombres en la primera edad y principio del mundo que agora es; y qué razones hay naturales para que así fuese; y cuánto nos excedieron también en la estatura y miembros.»

La Edad de Oro, como primera edad donde todo era dicha, abundancia y contento, se repite con mil variantes en los escritores del XVI, pero conservando una serie de constantes inalterables; entre ellas quizá convenga destacar dos. La primera es la conexión entre aquella y un estado de Naturaleza donde ésta es exaltada sin límites; así lo vemos en el capítulo anterior, donde el mito de la Edad de Oro nos aparecía como una derivación del tema de la Arcadia, e incluso tuvimos ocasión de examinar uno de los *Coloquios familiares*, de Antonio de Torquemada, donde ambos temas se daban inextricablemente unidos. La segunda constante es que la Edad de Oro, como época o situación de abundancia, se caracteriza por la ausencia de la propiedad privada, a la que se considera fuente de todos los males del hombre. Todos los autores coinciden en que en aquella edad no existían las palabras *tuyo* y *mío*, y hasta el mismísimo Cervantes, en el famoso discurso de don Quijote a los cabreros, viene a confirmarnos en ello. Recordemos las primeras y archiconocidas palabras: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto. Las claras fuentes y corrientes ríos, en magnífica abundancia, sabrosas y transparentes aguas les ofrecían. En las quiebras de las peñas y en lo hueco de los árboles formaban su república las solícitas y discretas abejas, ofreciendo a cualquiera mano, sin interés alguno, la fértil cosecha de su dulcísimo trabajo»¹⁴.

Es precisamente esta defensa de la comunidad de bienes lo que ha dado al mito de la Edad de Oro su carácter de inspirador de todas las actitudes revolucionarias. Así fue, por ejemplo, con la Revolución francesa; recordemos cómo empieza Rousseau la segunda parte de su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: «El primer individuo al que, tras haber cerrado un terreno, se le ocurrió decir "esto es mío", y encontró a gentes lo bastante sim-

¹⁴ Quijote, I, XI.

ples como para hacerle caso, fue el verdadero fundador de la Sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no le hubiera ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: "guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos a todos pertenecen y que la tierra no es de nadie"»¹⁴. Desde entonces todos los revolucionarios —anarquistas, marxistas, comunistas, etc.— se han hecho eco de tales palabras y han defendido la propiedad colectiva o comunitaria frente al dominio privado o particular. En este espíritu se mueven los experimentos utópicos realizados por los españoles en América, según veremos en el próximo capítulo.

Antes de pasar a ello, recordemos una vez más que el mito de la Edad de Oro llevó a la imaginación de utopías espaciales que se ubicaron en diversos lugares de América, y de ahí surgieron al menos las más famosas: la Fuente de la eterna juventud, afanosamente buscada por Ponce de León en tierras de Cuba, Puerto Rico, la Española y Florida; el Dorado, que se creía situado entre las lagunas (probablemente la de Guatavita) de la cordillera de Cundinamarca; la tierra de Jauja; las Siete Ciudades; las Amazonas; los Césares, etc. Es evidente que nadie llegó a encontrar nunca tales lugares, productores de inmortalidad, de felicidad o de riquezas sin cuento, pero no es menos cierto que tales utopías fueron una formidable fuerza de impulsión histórica, que aceleró el conocimiento geográfico, en pocos años logrado por los españoles, de gran parte del Nuevo Continente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis: «Utopía, mito, revolución», en *Mito y cultura*, Madrid, 1972.
 Angleria, Pedro Mártir de: *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 vols., Méjico, 1964.
 Brenan, Gerald: «Tendencias socialistas en España», en *El laberinto español*, París, 1962.
 Cristóbal Colón: *Diario*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1968.
 Henríquez Ureña, Pedro: *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, F. C. E., Méjico, 1964.
 Isaza, Baltasar: *El retorno a la Naturaleza*, Madrid, 1934.
 La utopía. América, número monográfico de la *Revista de la Universidad de México*, septiembre de 1972.
 Larrea, Juan: «El Paraíso en el Nuevo Mundo de Antonio de León Pinelo», en *España peregrina*, núms. 8-9, Méjico, 1940.
 León Pinelo, Antonio de: *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Lima, 1942.
 Levin, Harry: *The myth of the golden Age in the Renaissance*, Indiana University Press, Bloomington, 1969.

¹⁴ Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Península, Barcelona, 1970, pág. 71.

- Maravall, José Antonio: «El descubrimiento de América en la historia del pensamiento político», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 63, Madrid, 1952.
- Mumford, Lewis: *The Story of Utopias*. Nueva York, 1922.
- Pérez de Oliva, F.: *Diálogo de la dignidad del hombre*. Ed. Cultura Popular, Barcelona, 1967.
- Porras Barrancachea, Raúl: *Don Antonio de León Pinelo y su obra «El Paraíso en el Nuevo Mundo»*, edición del mismo, Lima, 1942.
- Reyes, Alfonso: *La última Thule*, en *Obras completas*, XI, Méjico, 1960.
- Rousseau: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Península, Barcelona, 1970.

IV

LAS UTOPIAS AMERICANAS

1. UTOPISMO AMERICANO Y ERASMISMO

El utopismo americano a que nos hemos referido en el capítulo anterior está estrechamente relacionado con el movimiento erasmista. Luis Vives y Tomás Moro, junto con Erasmo, componían la trilogía erasmista por excelencia en la Europa de su tiempo, pero de los tres fue Tomás Moro quien vio con mayor agudeza la íntima conexión entre utopía y erasmismo, así como entre aquella y América. Son precisamente el descubrimiento y la presencia de América lo que hizo posible la *Utopía*, es decir, el viaje de Rafael Hithlodeo, compañero imaginario de Américo Vespucio en su navegación americana. El libro de TOMÁS MORO (1478-1535) se publicó en fecha aún temprana (1516), dentro de la época que todavía podemos llamar de los descubrimientos; su título completo es ya suficientemente explícito: *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia*¹. La obra es una reacción crítica contra la mala política del Gobierno inglés: la industria de la lana llevaba a un injusto despojo de las tierras de los pobres, e incluso provocaba la persecución contra ellos cuando, por tal causa, se veían obligados a dedicarse al robo y al bandidaje. La descripción de esa situación indeseable movió a Moro a establecer en su *Utopía* una serie de principios que debieran gobernar toda sociedad idealmente constituida. Entre estos principios, los fundamentales son el

¹ La obra tuvo gran éxito desde el primer momento de su publicación. En España se publicó una edición traducida al castellano en 1627 por don Gerónimo Antonio de Medinilla y Porres, prologada por Quevedo y expurgada por la Inquisición. Si queremos una versión completa y fiel en nuestro idioma, tenemos que recurrir a la edición de Agustín Millares Carlo publicada en *Utopías del Renacimiento*, F. C. E., México, 1941, que podemos considerar primera edición en castellano.

establecimiento del trabajo obligatorio y una distribución equitativa del mismo. Se especifica que la jornada de trabajo no debe durar más de seis horas, al objeto de que el trabajador tenga tiempo de cultivarse espiritualmente y no se convierta en un mecánico instrumento de producción. En Utopía no hay hierro, como se creía entonces que tampoco lo había en América, lo que supone una identificación con la Edad Dorada de los primeros habitantes del Mundo; por eso la propiedad privada está allí abolida, como en toda verdadera Edad de Oro. El dinero —vil metal— tampoco existe en esa isla ejemplar; es más, se halla intencionalmente abolido, y el intercambio de artículos de consumo se realiza por canje directo en los grandes almacenes públicos. En esa sociedad, las leyes son pocas y claras, de acuerdo con el viejo proverbio: *corruptissima res publica, plurimae leges*. La pena de muerte está abolida, aunque existe aún la esclavitud, como mal menor para los prisioneros de guerra. Los habitantes de aquella maravillosa isla desprecian las piedras y los metales preciosos, y el oro sólo se utiliza para las cadenas de los esclavos y los sambenitos de los criminales. El jefe, llamado Utopo, del cual tomó nombre la isla, gobierna armonizando todos los grupos, y no armando a los ricos contra los pobres (crítica tremenda contra la monarquía inglesa de aquel tiempo). La guerra —pensamiento de buen erasmista— está absolutamente condenada, y sus habitantes no la emprenderán nunca por su iniciativa. Si son atacados o invadidos por otros pueblos, encargarán su propia defensa a pueblos mercenarios colindantes; de esta manera se reduce el número de los belicistas y se promueve la disensión entre los enemigos de Utopía, ya que éstos son todos los que aceptan la guerra. Naturalmente que en estas afirmaciones no podemos ver sino la fina ironía del pensador inglés y su travieso ingenio de hombre renacentista.

El hecho de que Moro sitúe la Utopía en América no es casual; responde a una honda convicción, ya bien arraigada desde los primeros tiempos del Descubrimiento: la de que América es tierra utópica, o mejor aún, que América es la Utopía por excelencia. Y así, frente a una Europa envuelta en una triste política, donde las ambiciones y la corrupción se disfrazan con el contradictorio y absurdo nombre de «guerras de religión» y donde el eje de acción gira en torno a la maquiavélica «razón de Estado», América aparece como la Utopía salvadora, como la Tierra prometida que esperaba impaciente la vieja y podrida Europa. Por eso podemos aceptar plenamente las palabras de Alfonso Reyes: «América comienza a definirse a los ojos de la Humanidad como un posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa»². Esa dimensión utópica es la que ha hecho decir a un

² Alfonso Reyes, *La última Thule*, en *Obras completas*, vol. XI, pág. 58.

escritor de nuestros días que «América ha sido siempre un gran campo de experimentos sociales, desde muy temprano»¹.

2. LOS «HOSPITALES-PUEBLOS» DE VASCO DE QUIROGA

El primero de esos experimentos sociales fue el de los «hospitales» de don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, que había sufrido una honda influencia del erasmismo a través de FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA, primer arzobispo de Nueva España y uno de los fundadores de la Universidad de Méjico, que había consagrado su vida entera a la defensa y educación de los indios. La orientación del franciscano Zumárraga es bien patente en la importancia que tenían en su biblioteca los libros de Erasmo, así como en las dos obras que publicó en Méjico: *La Doctrina breve*, cuya inspiración erasmiana le lleva a transcribir largos trozos del *Enchiridion* y la *Paraclesis*, donde expone un cristianismo interior basado directamente en fuentes evangélicas; y la *Doctrina cristiana*, que es un resumen de la *Suma de Doctrina cristiana*, del doctor Constantino Ponce de la Fuente, uno de los predicadores sevillanos que más contribuyeron a la difusión del erasmismo². En este último libro Zumárraga no menciona el primado del Papa, ni habla tampoco del purgatorio, ni de las indulgencias; nombra sólo en cuanto es imprescindible a la Virgen y no recomienda la invocación de los Santos. Y, a pesar de ello, lo curioso es que, cuando la Inquisición prohíbe las obras de Erasmo y expurga las del doctor Constantino, las obras de Zumárraga siguen circulando por el Nuevo Mundo, pues aunque la Inquisición recoja en 1559 la *Doctrina breve*, será por poco tiempo, volviendo ésta después a circular libremente. La explicación que se ha dado a esta tolerancia es que no se quería hacer sombra a la fama de santidad que fray Juan gozaba entre los indios. En cualquier caso, explica la difusión que gozó el erasmismo en América, al no encontrar las mismas trabas que en España.

Pero nuestro tema en este capítulo son los experimentos sociales de carácter utópico que tuvieron lugar en el Nuevo Continente desde sus más tempranos tiempos. En ese sentido, es del mayor interés constatar la existencia en la biblioteca de Zumárraga de un ejemplar de la *Utopía* de Moro, y, lo que es más curioso, subrayado y anotado por mano muy próxima a la de Quiroga, quien se fija especialmente en los aspectos de organización de la famosa isla de Utopo³. Tal hecho ha

¹ Carmelo Gariño, «La utopía humanística según Alfonso Reyes», en *La utopía: América*, *Revista de la Universidad de México*, núm. 1, septiembre de 1972, pág. 22.

² Cf. el cap. II de esta obra.

³ La disputa sobre quién anotó el ejemplar de la *Utopía* que poseía el arzobispo Zumárraga en su biblioteca parece hoy definitivamente solventada. Las notas manus-

sido desvelado fundamentalmente por los estudios de Silvio Zavala, quien ya en 1937 llamó la atención sobre el particular en su interesante opúsculo, *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España*, hecho sobre el cual ha seguido aportando datos en numerosas investigaciones posteriores*. La idea básica hay que concertarla aquí con la creciente importancia del mito de la Edad de Oro que se halla en la base de todo proyecto utópico, como demostramos en el capítulo anterior. Una frase de Quiroga, citada por Zavala, es suficientemente significativa al respecto: «Porque no en vano, sino con mucha causa y razón este de acá se llama Nuevo Mundo, y eslo; Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo, sino porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la Edad primera y de Oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro, y peor.»

VASCO DE QUIROGA (Madrigal, 1470-Uruapán, 1565), obispo de Michoacán en el Virreinato de Nueva España, estudió Jurisprudencia en Valladolid, en cuya Chancillería alcanzó fama como letrado; fue nombrado en 1530 oidor de la segunda Audiencia de Méjico. Éste será el hombre que llevará a la práctica en tierra americana la *Utopía* de Moro: le impulsó a ello la observación de las dotes de ingenuidad y bondad de los indios. Éstos son maleables —viene a decir— y blandos como la cera, por lo que, según cree, entre ellos se pueden restaurar «la doctrina y la vida cristiana en su Santa Simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad, en esta renaciente Iglesia, en esta Edad Dorada, entre estos naturales; que en la nuestra de hierro lo repugna tanto nuestra casi natural soberbia, codicia, ambición y malicia desenfrenada». Al objeto de aprovechar tales inclinaciones, propone al Consejo de Indias ordenar la vida de los naturales reduciéndolos a poblaciones.

Entre 1531 y 1535, siendo todavía oidor, empieza Vasco de Quiroga a poner en práctica su plan comprando tierras con su propio dinero a dos leguas de Méjico. Así fundó dos «hospitales-pueblo»: uno junto a la ciudad de Méjico (el de Santa Fe), y otro en Michoacán. Al ser elegido obispo en 1537 funda otros dos hospitales, aunque de menor importancia que los anteriores. Según nos informa Zumárraga, en correspondencia con el Emperador, Quiroga les hacía cosas y los

crisis que aparecen al margen de dicho ejemplar tienen una caligrafía muy similar a la de Quiroga, y las observaciones hechas pertenecen sorprendentemente a los aspectos organizativos de *Utopía*. La letra, con todo, no parece de Quiroga, sino de Zumárraga.

* Entre la rica bibliografía de Silvio Zavala sobre el tema, y junto al mencionado en el texto *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España*, Robledo, Méjico, 1937, sus trabajos más importantes son: *Ideario de Vasco de Quiroga*, Méjico, 1941; «Thomas More au Mexique», artículo aparecido en *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, París, tomo III (1948); su conferencia *Sir Thomas More in the New Spain, an Utopian adventure of the Renaissance*, Londres, 1955; y su artículo «Nuevas notas en torno de Vasco de Quiroga», incluido en el *Homage to Jean Sarrailh*, París, 1965.

repartía en familias, comprándoles tierras y ovejas con que se pudiesen sustentar; al mismo tiempo los adiestraba en diferentes industrias para enlazarlos luego por el intercambio.

Desde el punto de vista del pensamiento utópico, que es el que aquí nos interesa, resultan particularmente interesantes dos textos del obispo Quiroga: el primero es su «Información en Derecho», fechada en Méjico el 24 de julio de 1535, con cuyo escrito pretende refutar a los que criticaban su progresiva política sobre la esclavitud; el segundo son sus Ordenanzas sobre el gobierno de los «hospitales-pueblos», confirmadas y mandadas cumplir por su testamento de 1565. A través de ambos escritos se observa la influencia en su pensamiento, no sólo de la *Utopía* de Moro, sino también de la *Sanwnalia* de Luciano¹. Pero, sobre todo, tenemos una idea clara del contenido de su «utopía», que puede resumirse en las líneas generales expuestas a continuación².

Las tierras de los «hospitales-pueblos» son bienes comunales, y aunque los vecinos tengan huertos para su recreo, los poseen como usufructuarios, nunca como propietarios. La unidad política básica es la familia extensa, compuesta de abuelos, padres, hijos, nietos y nietos, hasta un total de diez a doce parejas, elegidas por línea masculina; cada familia tiene su *padre y madre de familia*, que son los abuelos más viejos; el miembro masculino de esta familia responde de los excesos y faltas de los suyos ante el Rector, un eclesiástico español, y los regidores, elegidos temporalmente.

La ciudad se compondría de seis mil de estas familias, lo que supone un número aproximado de sesenta mil *vecinos*, hombres adultos. Por cada treinta familias existe un *jurado* como autoridad responsable de su *juradería o parroquia*: por cada cuatro jurados había un *regidor*. En la jerarquía suprema había dos *alcaldes ordinarios* y un *tacatecle*: los primeros representaban la presencia de la ley española, y el *tacatecle* (término nahuatl) era probablemente el equivalente del Príncipe en la *Utopía*. Todos los oficios mencionados eran ejercidos por indios; por encima de ellos había un *alcalde mayor* o *corregidor* que tenía autoridad sobre toda la ciudad, y era puesto por el rey de España; éste y la *Audiencia Real* constituían la autoridad máxima en materias temporales.

Este esquema, basado en la *Utopía* de Moro, apenas cambia en las Ordenanzas. En éstas los «hospitales-pueblos» aparecen como un cuerpo compuesto de un principal, regidores y jurados. El principal es

¹ Raúl Villaseñor, «Luciano, Moro y el utopismo de Vasco de Quiroga», en *Cuadernos Americanos*, vol. 68, marzo-abril de 1963.

² Para este resumen hemos utilizado fundamentalmente el trabajo de Fintan B. Warren, O. F. M., *Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa Fe*, Washington, 1963.

elegido por los *padres de familia*; el término de su mandato es de 3 a 6 años, pudiendo ser reelegido por más tiempo, pero también puede ser depuesto y sustituido por otro, en determinados casos y con el permiso del rector. La función del principal es notificar al rector todo lo que pasa y lo que es necesario en el pueblo. Los regidores, que pueden ser tres o cuatro, se eligen anualmente por los padres de familia, y en él se turnan todos los hombres casados del pueblo. A las asambleas del principal y los regidores deben asistir también dos padres de familia, con el fin de proteger a los pobres del pueblo. Sobre este Consejo, e investido con la máxima autoridad, está el rector. Por el testamento de Quiroga sabemos que dicho rector debía estar absolutamente dedicado a los fines del hospital y debía tener asimismo un adecuado conocimiento de la lengua de los indios bajo su custodia; era nombrado cada tres años por el mismo Quiroga, o, después de su muerte, por el rector del Colegio de San Nicolás de Michoacán, con la aprobación a su vez del deán y el cabildo de la catedral de Michoacán.

La vida social, como dijimos antes, está basada sobre la familia. Los padres mirarán de casar a sus hijos con los hijos de otras familias del hospital, o en su defecto, con las de los pueblos pobres de la vecindad; la edad casadera para los muchachos era de los catorce años, mientras para las niñas eran los doce. Las esposas debían vivir con la familia del marido. Cada familia estaba compuesta de ocho, diez o doce parejas, y cuando aparecía superpoblada se fundaba una nueva familia. Como asimismo señalábamos, el abuelo más viejo era la autoridad máxima dentro de cada familia, y a él debían todos obediencia; también las esposas a los maridos, los hijos a los padres, éstos a los abuelos, y éstos a los bisabuelos.

Por lo que se refiere a la forma de vestir, debían mantener la mayor uniformidad posible: las ropas debían ser de lana o algodón, blancas, limpias, sencillas y confeccionadas en familia.

En cuanto a la educación, debía enseñarse a los niños las primeras letras; uno de los fines primarios de la misma era la enseñanza de la moral y la doctrina cristianas, así como las buenas costumbres, en conformidad con la *Doctrina cristiana* de Zumárraga. La doctrina enseñada no sólo inculcaba la Fe, sino, en general, los principios de la vida civilizada, como complemento de las Ordenanzas que regulaban su vida. El objetivo de Quiroga era darles policía y prudencia, destruyendo lo que era malo en sus costumbres nativas, pero preservando lo bueno. En general, Quiroga procuraba estimular a la gente de los pueblos hacia la limpieza de cuerpo y alma, de tal modo que la pulcritud de la primera se reflejase en la del segundo. No debían pintarse el cuerpo ni la cara, y eran exhortados a no hacer mofa de nadie a causa de su pobreza o defectos naturales.

En lo que toca al trabajo, éste debía prestarse voluntariamente y sin queja, para beneficio del hospital y de su hospitalidad. Todos los

miembros debían aprender la agricultura y un oficio útil; el trabajo nunca ocuparía más de seis horas diarias. Cada dos años, y por turno, las familias urbanas han de salir de la ciudad para residir entre familias rústicas. El producto del trabajo en común, que ha de ser igual, tolerable y moderno para todos, se reparte equitativamente entre todos los miembros, de acuerdo con sus necesidades. El sobrante, una vez acarreado lo necesario para el hospital, se empleaba en obras pías con atenciones para indios pobres, viudas, ciegos o impedidos. Con este tipo de organización considera Vasco de Quiroga que es como mejor se cumple con el mandamiento cristiano del amor, y también la forma de preservar la humildad y sencillez de vida de los indígenas frente a la corrupción de costumbres de los conquistadores. Por ello insiste el famoso obispo en varias ocasiones: «Habéis de ser en este hospital todos hermanos en Jesucristo, con vínculo de paz y caridad, como se os encarga y encomienda mucho.»

3. LOS FRANCISCANOS Y EL SAVONAROLISMO

Al hablar de los «hospitales-pueblos» de Vasco de Quiroga, hemos insistido en la influencia erasmista, que tras las pruebas aportadas parece irrefutable. Algunos historiadores, sin embargo, se han fijado en la influencia de otros movimientos en el pensamiento utópico de los franciscanos en Nueva España. Entre ellos figura José Antonio Maravall, quien ve en el cristianismo interior de tendencia reformadora un inequívoco influjo del savonarolismo. Esta línea presenta una veta de utopismo político-social, no sólo ajeno a la influencia de Tomás Moro, sino incapaz de comprenderlo. Motolinía, fray Jerónimo Mendieta, fray Francisco Gonzaga, se mueven en esta tendencia savonarolista. Es curioso que la única vez que Mendieta cita a Vasco de Quiroga lo hace para reprocharle su formalismo legal, oponiendo a éste un «Derecho libre» con el cual no se pretende encuadrar a los indios en ninguna forma de vida organizada, sino preservarlos en sus condiciones naturales y originarias, «que, como todo lo que en el hombre es originario y natural, tienen un mayor valor y su conjunto esté más próximo y mejor dispuesto para la recepción del cristianismo interior, ya que ésta es la religión del mismo Dios, autor de aquella primitiva y originaria naturaleza humana» *. En la base de esta idea se halla una concepción exaltadora del indio, en cuanto encarnación de lo natural y, por eso mismo, de todas las virtudes que a lo natural y a la Naturaleza son inherentes.

* José A. Maravall, «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», en *Estudios Americanos*.

Quizá nadie como MOTOLINIA supo ver esa dimensión del indio que se compaginaba con la humildad, la pobreza y las virtudes ascéticas del auténtico cristianismo; he aquí un párrafo largo, pero muy sustancioso, de este predicador franciscano: «Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida para ganar el Cielo de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué se vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanza una estera sana. No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse ni desnudarse. Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas; nunca me acuerdo haber visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar. Todos saben labrar una pared y hacer una casa, torcer un cordel y todos los oficios que no requieren mucho arte. Es mucha la paciencia y el sufrimiento que en las enfermedades tienen; sus colchones es la dura tierra, sin ropa ninguna; cuando mucho, tienen una estera rota y por cabecera una piedra, o un pedazo de madero; y muchos ninguna cabecera, sino la tierra desnuda. Sus casas son muy pequeñas, algunas cubiertas de un sólo terrado muy bajo, algunas de paja, otras como la celda de aquel santo abad Hilarión, que más parecen sepultura que no casa. Las riquezas que en tales casas pueden haber dan testimonio de sus tesoros. Están estos indios y moran en sus casillas, padres, hijos y nietos; comen y beben sin mucho ruido ni voces. Sin rencillas ni enemistades pusan su tiempo y vida, y salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario, y no más. Si a alguno le duele la cabeza o cue enfermo, si algún médico entre ellos fácilmente se puede haber, sin mucho ruido ni coste, vanlo a ver, y si no, más paciencia tienen que Job.»

Junto a esta visión idílica del indio no falta en Motolinía el reverso de la imagen: la del cristiano viejo europeo, para que se dé también aquí en toda propiedad el fenómeno de la «inversión americanas». Así describe el famoso franciscano la pereza y degradación de un cristiano del otro lado del Atlántico: «Ver con cuánta pesadumbre se levanta un español de su cama muelle, y muchas veces le echa de ella la claridad del Sol, y luego se pone un monjilazo (porque no le toque el viento) y pide de vestir, como si no tuviese manos para lo tomar, y así le están vistiendo como a un manco, y atacándose está rezando; y podéis ver la atención que tendrá; y porque le ha dado un poco de frío o de aire, vase al fuego mientras que le limpian el sayo y la gorra; y porque está muy desmayado, desde la cama al fuego; no se puede peinar, sino que ha de haber otro que le peine; después, hasta que vienen los zapatos o

pantuflos y la capa, tañen a misa, y a las veces va almorzando, y el cabello no está acabado de aderezar; ya veréis en qué son irá a la Misa, pero como alcance a ver a Dios, o que no hayan consumido, queda contento, por no topa con algún sacerdote que diga un poco despacio la Misa, porque no le quebrante las rodillas»¹⁸.

Sin embargo, una comprensión total de esta tendencia habría que completarla con la ideología milenarista de GERONIMO DE MENDIETA; en el caso de éste, como en el de Las Casas, el dominio español en el Nuevo Mundo se derivaba exclusivamente del deber evangelizador de España, pero la diferencia con el apasionado dominico era que, frente al universalismo medieval de éste, Mendieta interpretaba el descubrimiento americano con caracteres apocalípticos. No olvidemos que, al fin y al cabo, era un místico franciscano, ajeno a cuestiones jurídicas y teológicas, por lo que su pensamiento se movía en términos simbólicos y figurativos. Y aunque, en tal sentido, su concepción fuese compartida por otros franciscanos, en ninguno encontramos una exposición tan clara y tajante como la suya.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, Mendieta interpreta el descubrimiento del Nuevo Mundo como un paso definitivo hacia la plenitud de los tiempos. Una compartida creencia cristiana aseguraba que antes del Juicio Final habría un Reino milenario en que el hombre alcanzaría la perfección angélica. Pues bien, Mendieta creía que los frailes franciscanos y los indios podrían realizar esa forma perfecta de Cristiandad, dándose así contenido concreto y práctico al Reino milenarista que profetizó San Juan en el Apocalipsis.

Naturalmente, esta convicción está íntimamente ligada a la idealización del indio que antes habíamos visto en Motolinía. Según John L. Phelan, que ha prestado atención a dicho aspecto¹⁹, estos misioneros «franciscanizaban» a los indios, queriendo significar con ello que los franciscanos velan en la resignación a la pobreza de los indígenas la encarnación de aquella virtud que San Francisco y sus seguidores habían considerado como la más alta de las virtudes cristianas.

La concepción apocalíptica de Mendieta le llevaba a ver un paralelismo entre la historia de los judíos y la de los indios. Así, consideraba que la etapa precolombina se correspondía con el cautiverio en Egipto de los hebreos, dominados por la idolatría; que la etapa de la conquista y colonización por Hernán Cortés era comparable a la liberación de los israelitas por Moisés, conduciéndolos a la Tierra prometida, y así se llegó entre 1524 y 1564 a la Edad de Oro de la Iglesia india; y que, por último, el período entre 1564 y 1596 era similar a la

¹⁸ Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Méjico, 1941, pág. 87.

¹⁹ John L. Phelan, «El Imperio cristiano de Las Casas, el Imperio español de Sepúlveda y el Imperio milenarista de Mendieta», en *Revista de Occidente*, núm. 141, diciembre de 1974.

destrucción de Jerusalén y la cautividad de Babilonia, identificándolo Mendieta con el Largo Tiempo de Penurias antes del fin del Mundo profetizado por el Apocalipsis. Por ello es perfectamente lógica la conclusión de Mendieta: la Monarquía española sufriría una hecatombe final si sus reyes no se comprometieran seriamente en liberar a los indios de la esclavitud.

La lucha entre los indios —«corderos de pobreza»— y los españoles —«lobos de codicia»— era reflejo grandilocuente de esa «inversión americana» a que antes aludíamos; decimos «grandilocuente» porque Mendieta veía en los colonos españoles auténticos esclavos de Mamnón, inspirados en una tarca diabólica de destrucción de los indios. Para Mendieta, aquello era reflejo de la batalla final entre la ciudad de Dios y la ciudad del Diablo, tras la cual se establecería el Reino milenar que había de preceder al Juicio Final.

4. LA EXPERIENCIA DE VERA PAZ DEL PADRE LAS CASAS

No es nuestro propósito estudiar aquí detenidamente la visión utópica del indio por los misioneros y predicadores españoles —asunto al que dedicaremos un capítulo independientemente—, sino el examinar los experimentos sociales concretos a que semejante utopismo dio lugar. Nos hemos detenido en aquella magnífica experiencia que fueron los «hospitales-pueblos» de Vasco de Quiroga; a continuación vamos a referirnos a la del padre Las Casas en Vera Paz (1537-1550). Sobre BARTOLOMÉ DE LAS CASAS nos extenderemos en el próximo capítulo de este libro; ahora sólo nos fijaremos en el aspecto señalado.

La doctrina que en aquel famoso experimento pretendió Las Casas poner en práctica se halla expuesta en el tratado *De único vocationis modo*, que no ha sido publicado ni traducido hasta nuestro siglo. Afortunadamente, hoy podemos leer esta obra, al menos los capítulos 5, 6 y 7 del libro primero —única parte conservada—, que ha aparecido con el título de *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*¹².

Las Casas parte del llamamiento que hizo Cristo a los Apóstoles cuando les ordenó: «Id y enseñad a todos los pueblos.» En conformidad con lo que el papa Paulo III había dicho en la bula *Sublimis Deus*, Las Casas considera que el mandamiento de Cristo incluye a los indios americanos, y de aquí que se apreste con rapidez a su evangelización pacífica. Ahora bien, esta evangelización la iniciará Las Casas con todo un bagaje doctrinal, en el que procurará aunar su experiencia americana con el cristianismo más acendrado. Antes de pasar a

¹² El tratado editado por Agustín Millares Carlos (Méjico, 1942) ha sido traducido por Antón Genes Santamaría. Lleva una larga y documentada introducción de Lewis Hanke y fue publicado por el Fondo de Cultura Económica.

las incidencias concretas de su experimento de Vera Paz, convendrá, por tanto, examinar, aunque sea brevemente, dicho bagaje. Entre las aserciones fundamentales del mismo figura el que las guerras contra los indios son injustas y tiránicas; en consecuencia, el oro, plata, perlas y tierras que se les arrebató implicarán una injusticia, y por tanto, debe todo serles restituido. Por otro lado, considera que la fuerza autorizada para someter a los indios es no sólo ilícita, sino también innecesaria, pues Las Casas está convencido de que los indios aceptarán el cristianismo pacíficamente cuando se les predique con el ejemplo; y, una vez dado este primer paso —es decir, una vez cristianizados—, aceptarán inevitablemente al rey de España como soberano.

La evangelización debe hacerse de modo pacífico: el predicador debe mostrarse blando, suave, agradable, tranquilo, modesto, paciente, *pacífico* y *razonable*. He aquí tal método, expresado en sus propias palabras: «El modo de atraer al seno de la Fe y de la Religión católica a los hombres que están fuera de la Iglesia debe ser un método que persuada su entendimiento, exhorte y atraiga suavemente su voluntad.»

Por el contrario, si se emplea la guerra o la violencia, la mente de los infieles se llenaría de dolor, tristeza e ira, todos ellos sentimientos negativos que no incitarían a la adopción de nuevas ideas. Por ello mismo no hay que presionarlos ni meterles prisa, pues esto repelería, desde luego, a los que no son cristianos aún. Más aún; si los medios pacíficos no daban resultado, los misioneros debían desistir de su empresa evangelizadora. Cristo sólo dio licencia y autoridad a los Apóstoles para predicar la Fe a quienes quisieran escucharla. Los misioneros no debían, pues, forzar ni molestar a quienes no quisieran escucharlos, ni castigar a quienes los expulsasen. A este efecto, recuerda el mensaje de Cristo: «Os envío como ovejas en medio de lobos.»

Una idea básica de la evangelización lascasiana es que los infieles deben estar seguros de que a los predicadores no los mueve la sed de riqueza o el deseo de dominarlos; por tal razón los predicadores deben llevar una vida ejemplar, manifestando su amor, caridad y afabilidad hacia los indios: «que hagan nacer en ellos —dice— la voluntad de oírlos gustosamente y de tener su doctrina en mayor reverencia».

El elogio de la paz es constante en el dominico sevillano: «La paz es un bien tan grande —escribe—, que, como oímos decir, nada hay más hermoso, nada más deleitable ni útil que los hombres ansien poscer.» Su contrapartida, la guerra, es un medio irracional y antinatural, en desacuerdo con la naturaleza humana; sus métodos no son compatibles ni con la bondad de Dios ni con la dignidad del Rey, por ello en su lugar deben emplearse aquellos que estén inspirados en la dulzura de la doctrina cristiana.

En estas ideas toma pie el famoso experimento de evangelización pacífica que Las Casas desarrolló en Vera Paz (Guatemala), entre 1537 y 1550. El punto de vista adoptado por los contemporáneos fue muy diverso: las autoridades lo consideraban un simple experimento social; los enemigos de Las Casas, que esperaban muriese en la empresa, veían en ello una oportunidad para librarse de él; y el propio Las Casas estaba seguro de obtener con el éxito de aquel experimento una demostración práctica de la verdad divina.

A fin de que no hubiera reticencias ni críticas posteriores por haber elegido una empresa fácil, Las Casas se propone hacer su demostración en la única tierra inconquistada de aquella región: la provincia de Tuzutlán, país tropical, montañoso, lluvioso, lleno de fieras salvajes, de serpientes, de grandes monos y sin sal. Los mismos indígenas tenían fama de feroces, bárbaros e imposibles de someter; de aquí el nombre de «Tierra de Guerra» con que era conocida aquella región.

Las Casas se compromete a enseñar a estos indígenas, a predicarles la religión cristiana y a hacerlos vasallos del rey de España; y todo ello sin armas ni soldados, sólo con la palabra de Dios y las razones de los Santos Evangelios. Las Casas exige tres condiciones:

1) Que los indios ganados de esta forma dependiesen directamente de la Corona y no se repartiesen entre españoles; 2) Que dichos indios pagaran un solo tributo y que éste fuese muy moderado; 3) Que durante cinco años no se permitiese la estancia en la provincia de ningún español, sino sólo de Las Casas y sus hermanos dominicos.

Los dominicos elegidos fueron Rodrigo de Andrada, Pedro de Angulo y Luis de Cáncer, los cuales pasaron varios días orando, ayunando y mortificándose. Al mismo tiempo compusieron unas baladas en la lengua india de Tuzutlán que venían a constituir una historia del cristianismo en sus pasajes fundamentales: creación del mundo, caída del primer hombre, expulsión del Paraíso, vida de Jesús y redención del hombre.

Posteriormente buscaron a cuatro mercaderes indígenas que comerciaban en la «Tierra de Guerra» y les enseñaron las baladas, agradablemente cantadas. En agosto de 1537 partieron los indios con algunas baratijas españolas (tijeras, cuchillos, espejos, campanitas) y se dirigieron a la tierra del gran cacique, hombre guerrero y muy temido; después de comerciar todo el día, cogieron un instrumento de cuerda (*teplanastle*) y empezaron a cantar las canciones; esto les produjo una gran admiración a los indios. Así repitieron la función durante ocho noches, con gran éxito, y al cabo de ese tiempo los indios quisieron conocer más canciones. Al decirles que sólo los frailes podían enseñárselas, quisieron saber quiénes eran éstos; los mercaderes describieron a éstos con los rasgos más atractivos: iban vestidos con largos trajes blancos, llevaban el pelo corto y con una coronilla en la cabeza.

carecían de ambición y vivían sólo dedicados a la oración y a los cánticos. El Gran cacique mandó entonces venir a los frailes, ofreciéndoles numerosos presentes.

Al principio, Las Casas envió sólo a Luis de Cáncer, que sabía varias lenguas aborígenes y tenía experiencia en el trato con los indígenas; le recibieron éstos con grandes honores: arcos de flores, fiestas, música, etc. A los pocos días Cáncer logró que el jefe ordenase construir una iglesia donde aquél pudiese decir misa. La primera que celebró la escucharon atónitos; el cacique se hizo cristiano y ordenó a todo el pueblo que se convirtiese también y que se derribaran y quemaran los antiguos ídolos.

Luis Cáncer volvió a Santiago, donde estaban los demás frailes, y en octubre, al cesar las lluvias, entraron en «Tierra de Guerra» Las Casas y Pedro Angulo; una vez allí, comprobaron que los indios continuaban en la fe, y el Gran cacique les permitió entrar también en otras partes de su tierra, donde obtuvieron muchas conversiones. El éxito de Las Casas en 1538 y 1539 fue completo, provocando la desilusión y anonadamiento de sus enemigos, que esperaban un rotundo fracaso.

En 1540, y en vista del éxito de Las Casas, se dictaron numerosas órdenes reales para fomentar la conversión pacífica de los indios. Se envió dinero a Las Casas; se ordenó a los franciscanos que le proporcionaran indios con talento musical; y se ordenó también que los españoles se mantuvieran alejados de la «Tierra de Guerra». La Corte apoyó plenamente a Las Casas y se bautizó aquella región como «Tierra de la Vera Paz»; sin embargo, diez años después el ambiente había degenerado totalmente y colonos y religiosos polemizaban denodadamente a causa de la predicación pacífica; se decía incluso que los indios mataban españoles e injuriaban a Las Casas. ¿Qué había pasado entre tanto?

Los hechos no parecen estar claros. Sólo sabemos que hacia 1540 Las Casas partió hacia España y que en 1544 ya estaba de nuevo en Guatemala como obispo de Chiapa (región que incluía La Vera Paz). Por aquella época la lucha entre colonos y religiosos ya debía haberse iniciado. En 1547 la batalla había alcanzado tales proporciones, que el Rey decidió enviar un observador para que informase. El panorama que se encontró es que Las Casas era insultado y recibía malos tratos de los colonos españoles, hasta el punto de que una de las veces tuvo que huir a Nicaragua de la ira de los feligreses a quienes había excomulgado. En 1550 Las Casas pidió la dimisión del Obispado; contaba entonces setenta y seis años de edad.

En 1556 una carta de los frailes al Consejo de Indias da cuenta del fin del experimento, por causa de una revuelta de los aborígenes. Los sacerdotes idólatras se sublevaron con algunos indios infieles; los frailes fueron expulsados de sus casas y unos treinta murieron por flechas indias (dos de ellos fueron asesinados en la iglesia y uno sacrifi-

cado ante un ídolo). Los frailes pidieron ayuda oficial, pero fueron desoídos por las Reales Órdenes. El rey mandó después castigar a los rehenes, pero la posibilidad de ganarse a los indios por medios pacíficos en la Vera Paz había definitivamente desaparecido de una vez por todas ¹³.

Naturalmente, este fracaso en la práctica no invalida la importancia del experimento utópico, ni su valor sintomático de una cierta mentalidad española al enfrentarse con el hecho americano en toda su magnitud. A este respecto creemos que siguen teniendo valor las palabras del norteamericano Lewis Hanke, famoso lascasista, quien escribe: «El experimento resultante, llevado a cabo en Vera Paz, Guatemala, es una ilustración excelente del hecho de que la conquista española de América fue mucho más que una empresa militar notable en la que un puñado de españoles sometió a todo un continente en un tiempo sorprendentemente corto. Fue también, probablemente, el esfuerzo mayor que jamás había visto el mundo para hacer prevalecer la justicia y los preceptos cristianos en una época brutal y sanguinaria» ¹⁴.

5. LAS «MISIONES» GUARANÍES DE LOS JESUITAS

Antes de terminar este capítulo, y ya fuera de los límites cronológicos del mismo, quizá convenga detenernos ante otra experiencia utópica de los españoles en el Nuevo Mundo, puesto que después no tendremos ocasión de ocuparnos con detalle de tal asunto. Me refiero a las «Misiones» de los jesuitas de Paraguay entre los indios guaraníes, en fechas que van de 1607 a 1767. Estas «misiones» se hallaban situadas entre el río Paraná y Uruguay, desde Nuestra Señora de Santa Fe (Santa María), en Paraguay, hasta San Miguel (en la provincia brasileña de Río Grande del Sur). La capital oficial era La Candelaria; allí tenía su residencia oficial el Superior de las misiones y desde allí regía todo el territorio, tanto en su aspecto eclesiástico como temporal.

En cada misión vivían dos jesuitas. El mayor era escogido por su experiencia del país y su conocimiento de la lengua indígena; asumía el poder civil y era responsable directo ante el Superior. El segundo, a quien se llamaba el *Compañero*, actuaba como lugarteniente del primero y tenía a su cargo todos los aspectos espirituales. Así, el uno vigilaba al otro y no se entrometían en sus respectivos deberes.

¹³ Hemos seguido fundamentalmente en este relato el libro de Lewis Hanke *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Aguilar, Madrid, 1967. Una documentación más completa puede obtenerse en el magnífico libro de André Saint-Lu *La Vera Paz. Esprit évangélique et colonisation*, Institut d'Etudes Hispaniques, París, 1968.

¹⁴ Lewis Hanke, *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central, Caracas, 1968, pág. 117.

En caso de necesidad, el Superior transmitía órdenes mediante mensajeros de a caballo, que a menudo corrían cien millas al día, pues había repuestos de caballos cada tres leguas de camino. Desde La Candelaria salían ramales a todas las partes del territorio; la mayoría de estos caminos eran apropiados para carros, y todos ellos superiores a los que se construyeron hasta hace poco. En los distritos del Alto Uruguay y del Paraná había, junto a los caminos y las postas, una flota de canoas y botes en que transportaban hierba y otros productos de la tierra. Probablemente, ningún estado de América tenía en su tiempo tales medios de comunicación interior con la sede del Gobierno.

El sistema gubernamental pretendía ser democrático, aunque sobre esto hay diversas opiniones; algunos escritores han llegado a acusar a las misiones de ejercer una dictadura solapada. En el orden jerárquico existente había oficiales, alcaldes y concejales; la mayor parte de ellos eran nombrados por los jesuitas. Aunque fueran elegidos, todos debían su nombramiento enteramente a los padres, pues éstos los proponían para los distintos cargos. Los jesuitas decían que esa clase de representación era la más adecuada a los indígenas, y que cualquier otra hubiera pecado por falta de realismo, en relación con su estado de desarrollo político-social y psicológico-cultural.

Contra los escritores contemporáneos que acusan a los jesuitas de paternalismo y autoritarismo, éstos alegan su capacidad para mantener en orden una misión de varios miles de indios y gobernarlos sin fuerzas armadas ni medios violentos. Indudablemente, la peligrosa posición de los indios entre los paulistas y los colonos españoles, con los respectivos deseos de tomarlos como esclavos, colocaba el poder en manos de los jesuitas, única forma de permanecer relativamente libres. La verdad es que casi todos los polemistas opuestos a los jesuitas opinan que los indios en las misiones eran en realidad medio esclavos, pero eso no parece cierto si se consultan los informes contemporáneos y se recuerda el pequeño número de jesuitas que vivían con ellos.

Si partimos de la verdadera naturaleza de la esclavitud, que es trabajar para otro hombre sin remuneración, hay que reconocer que éste no era el caso de los indios guaraníes, que trabajaban para su propia comunidad, aunque fuesen los jesuitas quienes les administrasen el dinero ganado con el comercio y se encargaran de la distribución de los bienes.

Los únicos dos principios que los jesuitas inculcaron permanentemente en los indios fueron: 1) que la tierra en que vivían, con sus misiones, iglesias, rebaños, etc., era de su propiedad; y 2) que los indios eran libres, y que regulaba su situación un edicto del rey de España, confirmandoles esa libertad, por lo que no deberían nunca caer en esclavitud. Estos principios —sobre todo el que garantiza la no

existencia de propiedad privada— son los que ponen el experimento jesuita en conexión con el mito de la Edad de Oro (donde no existen las palabras «tuyo» y «mío») y hacen de sus «misiones» una auténtica Arcadia.

La población de los indios guaraníes estaba distribuida en treinta ciudades, entre las cuales se repartían los 160.000 indios que, aproximadamente, constituían el total. Esta cantidad no varió apenas durante todo el período de gobierno por los jesuitas. Este hecho se ha aducido también contra los jesuitas, pero el que éstos no dispusieran de ninguna fuerza europea con que controlar a los indios, parece indicar que estaban contentos con su gobierno, pues de lo contrario no se hubiera podido impedir que volviesen a la vida salvaje. Es lógico, por lo demás, que los representantes de otras Órdenes religiosas en América, celosas del poder de los jesuitas, explotaran las rencillas con los colonos españoles, lo que era inmediatamente transmitido a España.

En resumen, podemos concluir que los indios guaraníes gozaron de una libertad suficiente para su estado y condición, e incluso que ésta fue superior a la que tuvieron los indígenas de los territorios colonizados por los españoles, aunque esa libertad no parezca excesiva para una mente moderna y familiarizada con los principios filantrópicos del pensamiento europeo avanzado.

A veces se ha dicho que los jesuitas se enriquecieron con las «misiones», pero no se han encontrado pruebas para tal acusación. Cunningham Graham, a quien en parte hemos seguido aquí, dice: *«The jesuits did not conduct the missions after the fashion of a business concern, but rather as the rulers of some Utopia—those foolish beings who think happiness is preferable to wealth...»*¹⁴.

BIBLIOGRAFÍA

- Cunningham Graham, Robert: «The guarani Missions. A Vanished Arcadia», en la obra de Magnus Morner *The expulsion of the jesuits from Latin America*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1965.
- Gariano, Carmelo: «La utopía humanística según Alfonso Reyes», en *La utopía: América. Revista de la Universidad de México*, septiembre de 1972.
- Hanke, Lewis: *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, Madrid, 1967.
- Hanke, Lewis: *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central, Caracas, 1968.
- Imaz, Eugenio: *Utopías del Renacimiento*, F. C. E., México, 1941.

¹⁴ Robert Cunningham Graham, «The Guarani Missions. A Vanished Arcadia», en la obra de Magnus Morner, *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1965, pág. 74.

Las Casas, Bartolomé de: *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*. F. C. E., Méjico, 1942.

Maravall, José Antonio: «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», en *Estudios Americanos*, I. Sevilla, 1947.

Motolinía: *Historia de los Indios de Nueva España*, Méjico, 1941.

Phelan, John L.: «El Imperio cristiano de las Casas, el Imperio español de Sepúlveda y el Imperio milenario de Mendicán», en *Revista de Occidente*, núm. 141, diciembre de 1974.

Reyes, Alfonso: *La última Thule*, en *Obras completas*, vol. XI, Méjico, 1960.

Villaseñor, Raúl: «Luciano, Moro y el utopismo de Vasco de Quiroga», en *Cuadernos Americanos*, vol. 68, marzo-abril de 1963.

Warren, Fintan B.: O. F. M., *Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa Fe*, Washington, 1963.

Zavala, Silvio: *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España*, Robledo, Méjico, 1937.

Zavala, Silvio: *Itinerario de Vasco de Quiroga*, Méjico, 1941.

Zavala, Silvio: «Thomas More ou Mexique», en *Annales*, vol. III, París, 1948.

Zavala, Silvio: *Sir Thomas More in the New Spain, an utopian adventure of the Renaissance*, Londres, 1955.

Zavala, Silvio: «Nuevas notas en torno a Vasco de Quiroga», en *Hommage à Jean Sarrailh*, París, 1965.

LOS ORÍGENES ESPAÑOLES DEL MITO DEL «BUEN SALVAJE». FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y SU ANTROPOLOGÍA UTÓPICA *

I. EL MITO DEL «BUEN SALVAJE» EN EL PENSAMIENTO FRANCÉS

Entre los elementos que configuran la renacentista vuelta a la Naturaleza se encuentra la idealización de los pueblos primitivos: hombres naturales frente a civilizados. Se entronca así con la veta utópica del pensamiento español, despertada al contacto con el descubrimiento de América. La utopía del hombre unido a la Naturaleza representa aquel estado en que no se ha producido la degradación del hombre por la civilización. En el estado natural el hombre no ha sido corrompido por las ambiciones, envidias, odios, rencores, etc., propios del mundo civilizado; es el estado propio del hombre bueno y en que todos los hombres son buenos, porque todos son iguales y no hay explotación ni dominio de unos por otros. Utópicamente, este hombre bueno es el «Salvaje» que vive en la Naturaleza —en «estado de Naturaleza», como dirá Rousseau—, ideal que la Revolución francesa tratará de cumplir mediante la realización de una igualdad entre todos los hombres que sea, a su vez, reflejo de aquella igualdad primitiva que todos tenían en aquel estado.

En el pensamiento francés revolucionario del siglo XVIII juega como motor de inspiración fundamental este mito del «buen Salvaje».

* Al comienzo de este capítulo quiero agradecer las sugerencias y aportaciones bibliográficas que han mejorado el mismo, debidas a la amabilidad del profesor e investigador Raymond Marcus.

con el que se trata de establecer, mediante un proceso racionalista de implantación jurídica —la famosa «Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano»—, la igualdad absoluta de todos los hombres ante la Ley. El texto clásico de este pensamiento mítico-utópico es el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754), de Rousseau; aparece ya muy clara la contraposición entre «estado natural» y «estado civil» en el escrito de Diderot *Supplément au voyage de Bougainville* (1772), donde taitianos y europeos también se contraponen: los primeros como imagen de felicidad y bondad, representada por un mundo idílico de exaltación de la vida primitiva, y los segundos como imagen de corrupción, falsedad y engaño, representada por un mundo artificial y supuestamente civilizado. La idea estaba muy extendida en el siglo XVIII y venía casi a ser un tópico de la literatura de la época, como ha sido recientemente demostrado¹. Un antecedente importante del tema es, casi con toda seguridad, Michel de Montaigne, que en sus ensayos *De los vehiculos* y *De los canibales* presenta ya dicha contraposición con un nuevo elemento: la insistencia en la crueldad española, que nos hace sospechar el origen de su pensamiento en fuentes del mismo origen. No olvidemos que Montaigne tenía origen español: su madre era una judía zaragozana y su padre tenía gran afición a los libros españoles, de los que se hallaba bien nutrida su biblioteca, muchos de los cuales serían conocidos por el hijo.

2. LOS ORÍGENES ESPAÑOLES DEL MITO: ANGLERIA, VIVES, GUEVARA, LAS CASAS

Aquí nos interesa, sobre todo, hacer ver cómo las primeras manifestaciones de la elaboración utópica del «buen Salvaje» se encuentran ya claramente formuladas en el pensamiento español de la primera mitad del siglo XVI. Y en este sentido tenemos que reanudar nuestro discurso en el punto de la exaltación renacentista de la Naturaleza, y dentro de ella, en la visión utópica de los pueblos primitivos. En una obra tan temprana como las *Décadas de Orbe Novo* (1493-1525), PEDRO MÁRTIR DE ANGLERIA nos hace la descripción de una figura singular a la que luego se ha llamado el «filósofo desnudo» y que, evidentemente, representa una idealización del hombre primitivo. Cuenta Angleria en la primera década (libro III), compuesta entre 1493 y 1510, cómo en la isla de Cuba se le apareció «un hombre principal, octogenario, varón grave, pero que iba desnudo», el cual —después de asistir asombrado y respetuoso a una misa— se dirigió a Diego

¹ Véase el artículo de Charles Minguet, «Aspectos de Las Casas en el siglo XVIII», en *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1974.

Colón con estas palabras: «Nos han contado que has recorrido con poderoso ejército todas estas tierras que hasta ahora te eran desconocidas, y que has inspirado a sus habitantes no pequeño miedo. Por lo cual te exhorto y amonesto a que sepas que cuando las almas abandonan el cuerpo tienen dos caminos: uno, tenebroso y espantable, destinado a los que son molestos y dañinos al género humano; otro, placentero y deleitoso, para los que en vida amaron la tranquilidad y la paz de las gentes. Si tienes presente, pues, que eres mortal y recuerdas que a cada cual le están reservados méritos futuros a proporción de sus obras presentes, te guardarás de hacerle mal a nadie»¹.

La descripción de este singular «filósofo», que por vía natural pudo conocer las verdades fundamentales de la Fe cristiana, habla de impresionar profundamente en Europa y dar pábulo a la predispuesta imaginación renacentista para la exaltación del «hombre natural». La valoración de la paz, la tranquilidad, la concordia y la enemistad hacia la guerra había de impresionar especialmente a los erasmistas, exaltadores a ultranza del pacifismo y la solución negociada de todos los conflictos. En este sentido, resulta enormemente representativo el párrafo de Vives que citamos a continuación, y que viene a ser uno de los primeros síntomas de esa idealización de los pueblos primitivos, como máximos representantes de la bondad y la felicidad entre los hombres; dice Vives en su *De concordia y discordia del género humano* (1529): «Cuentan nuestros navegantes que en las Indias existen algunos pueblos que, entre los bienes de esta vida, ponen la concordia con carácter exclusivo y que, en el caso de que entre dos estalle la enemistad, por tan honrado se tiene al que insinúa proposiciones de paz como entre nosotros ese mismo se considera vilipendiado y menguado. ¡Cuánto más sabios son ellos, adoctrinados por sólo el magisterio de la Naturaleza, que nosotros, ahitados y regoldando letras y libros y haciendo aplicación abusiva y sacrilega al mal de la Filosofía bajada del Cielo! ¿Será que aquellos indios los hizo la Naturaleza más semejantes a Dios que a nosotros la formación cristiana?»².

La contestación implícita en la anterior pregunta es, evidentemente, afirmativa, dada la impregnación en Vives del espíritu renacentista y de la exaltadora vuelta a la Naturaleza que embargaba a aquellos humanistas de principios de siglo, aspecto al que dedicamos un capítulo anterior, y del cual no es el presente más que una ilustración particular. Ahora bien, una formulación moderna de la utopía del «buen Salvaje» no la tenemos hasta que se produce la contraposición rusioniana entre «estado natural» y «estado civil» u otra similar, y ello no acontece hasta ya entrado el XVI, con la fábula de *El villano del*

¹ P. Mártir de Angleria, *Décadas del Nuevo Mundo*, traducción de Agustín Millares Carlo, México, 1964, págs. 140-141.

² Luis Vives, *Obras completas*, Aguilar, vol. II, pág. 167.

Danubio, de Guevara. En este largo recorrido, lo que sí aparece desde el primer momento es la identificación entre los indígenas del Nuevo Mundo y un estado de bondad, de felicidad y, en algún caso, hasta de sabiduría, como hemos visto en los testimonios de Angleria y Vives. En cualquier caso, también parece claro que esa consideración estaba ya en la base de la contraposición entre «salvaje» y «civilizado». Ésta no es sino una aplicación concreta de la contraposición que ya vimos entre la Edad de Oro y la Edad de Hierro: aquella, habitada por hombres buenos y felices en estado natural; ésta, por hombres malos e infelices, degradados por la sociedad. Por lo demás, la visión idealizada del indio no es exclusivamente española; aparece ya en las numerosas ediciones de las cartas atribuidas a Américo Vespucio y que circularon ampliamente por Europa ⁴. Sin embargo, de una forma explícita la contraposición entre «salvaje» y «civilizado» no aparece hasta Guevara.

En alguna ocasión se ha dicho que ya en el pensamiento franciscano de los misioneros de Nueva España se da una visión precursora de la concepción romántica del «buen Salvaje»: en todo caso, se trataría de un aspecto concomitante a lo que estamos diciendo. También se ha señalado como antecedente la figura de Vasco de Quiroga, influido en su pensamiento por los *Saturnalia*. Y aunque el mismo Silvio Zavala parece corroborar esta opinión ⁵, no podemos aceptar su punto de vista: primero, porque Quiroga nunca se identificó con la actitud rusoniana de que el salvaje es mejor que el hombre civilizado; segundo, porque en ningún momento llegó a formular netamente la contraposición entre uno y otro. Por el contrario, el supuesto de Quiroga fue siempre que el salvaje sólo podría ser definitivamente preservado de sus vicios si era incorporado a la sociedad y educado dentro de ella, en contra de la obsesiva idea de Rousseau de que el «buen Salvaje» había sido corrompido por la sociedad.

Como antes decíamos, el verdadero autor de la contraposición «barbarie-civilización», dando sentido positivo al primer término y peyorativo al segundo, es ANTONIO DE GUEVARA, en su fábula *El villano del Danubio*, incluido en su libro *Marco Aurelio y Relax de principes*. Aparece allí un campesino de las riberas del Danubio (de los pueblos que los romanos llamaban «bárbaros») que es descrito con estas características: «Tenía este villano la cara pequeña, los labios grandes y los ojos hundidos, el color adusto, el cabello erizado, la cabeza sin cobertura, los zapatos de cuero de puerco-espín, el sayo de pelos de los de cabra, la cinta de juncos marinos, y la barba larga y espesa, las cejas que le cubrían los ojos, los pechos y el cuello cubierto de vello como oso, y un acebuche en la mano.» El contraste entre esta figura rústica y su forma de hablar queda en seguida establecido por

⁴ Cf. el libro de Antonello Gerbi, *La natura delle Indie Novae. De Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Ovando*, Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1975.

⁵ Silvio Zavala, *Sir Thomas More in New Spain*, Londres, 1955, pág. 9.

Marco Aurelio, a cuyo cargo corre el relato; dice éste: «Cuando le vi entrar en el Senado imaginé que era un animal en figura de hombre, y después que le oí lo que dijo, juzgue ser uno de los dioses, si hay dioses entre los hombres.»

El villano acude al Senado romano para protestar de los abusos e injusticias que en sus conquistas perpetraban los romanos; se defiende no sólo atacando los vicios y los errores de aquéllos, sino defendiendo su propia forma de vivir y de ser. Les arguye que no es causa justificada para hacerlos esclavos el no tener príncipe, ni senado, ni ejército, porque si no los tenían era porque no tenían enemigos y estaban contentos con su suerte, lo que les permitía vivir sin ejército y sin senado; en cuanto al príncipe, dice «que siendo, como éramos, todos iguales, no consentíamos haber entre nosotros príncipes, porque el oficio de los príncipes es suprimir a los tiranos y conservar en paz los pueblos». Si no tienen leyes ni policía es porque tampoco las necesitan, pues todos viven felices, sin ambiciones ni envidias, no habiendo entre ellos ladrones, ni hombres viciosos ni malvados. La plática del villano termina, pues, en un ataque a la organización y la forma de vida de los romanos, llenos de vicios, de regalos, de abundancia, y en un elogio de la vida natural. He aquí cómo se expresa en una de las partes fundamentales de su discurso: «Felice y bienaventurada república es, no en la que hay muchos tratos, sino do viven muchos virtuosos; no la que es abundante de muchas riquezas, sino la que se precia de muchas virtudes; no do viven muchos bulliciosos, sino do residen hombres pacíficos; de do se sigue que a la policía de Roma, por ser rica, hemos de tener mancilla, y a la policía de Germania, por ser pobre, habéis de tener envidia. Pluguiera a los inmortales que el contentamiento que teníamos nosotros con la pobreza, ése tuviérades vosotros con la abundancia, porque desta manera, ni fuérades a robarnos la tierra entonces, ni viniéramos a quejarnos nosotros agora»⁴.

La contraposición entre el pueblo romano, civilizado, pero corrompido por las facilidades y abundancia de la misma civilización, y el pueblo germánico, rústico y bárbaro, pero lleno de las virtudes de la sencillez, la pobreza y el propio contento, aparece muy claramente en la fábula de Guevara. El tema, por lo demás, era clásico, y lo encontramos en escritores antiguos como Tácito y Quinto Curcio; mérito de Guevara es haberlo recogido en un momento tan oportuno, cuando podía aplicarse al descubrimiento español del Nuevo Mundo, y así pasar de la contraposición «romanos-bárbaros» a la contraposición «españoles-indios», donde la valoración positiva cae siempre en el segundo término de la ecuación. Es indudable que la influencia erasmista fue un factor de relativa importancia en la aplicación de este planteamiento a los habitantes del continente recién descubierto: una

⁴ *Obras escogidas de filósofos* B. A. E., vol. 65, Madrid, 1953, pág. 163.

serie de virtudes (pacifismo, sencillez, humildad, inocencia) parecía encontrar su mejor encarnación en los indígenas de América, y de ahí la valoración positiva del «cristianismo nuevo» americano frente a la europea del «cristianismo viejo» a que nos hemos referido en capítulos anteriores.

Ahora bien, el hombre que llevó esa contraposición a sus últimas consecuencias, y por lo tanto aquel a quien más debe la elaboración del mito del «buen Salvaje», es BARTOLOME DE LAS CASAS. Quizá en ninguna de sus obras aparece esa contraposición de forma tan nítida como en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), donde nativos y españoles son pintados con los caracteres más opuestos que pueda imaginarse. De los indios dice Las Casas: «Todas estas universas e infinitas gentes a todo genero crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bulliciosos, no ríjosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el Mundo.» Más adelante se complace el famoso apóstol sevillano en señalar su pobreza, su austeridad, su docilidad, y así, escribe: «Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbios, no ambiciosos, no cobdiciosos. Su comida es tal, que la de los Santos Padres en el desierto no parece haber sido más estrecha ni menos deleitosa ni pobre. Sus vestidos, comúnmente, son en cueros, cubiertas sus vergüenzas, e cuando mucho cúbreñse con una manta de algodón...» «Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra santa fe católica e ser dotados de virtuosas costumbres, e los que menos impedimentos tienen para esto que Dios crió en el Mundo.»

La asimilación de estos pacíficos y angélicos seres a las «ovejas» no se hace esperar, facilitando así que aparezca la metáfora de «lobos y corderos», en la cual los españoles ocupan el primer término de la comparación. He aquí cómo se expresa Las Casas unas líneas más arriba: «En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que los conocieron, como lobos e como tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han becho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallos, matallos, angustiallos, affigillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad, de las cuales algunas pocas abajo se dirán, en tanto grado, que habiendo en la isla Española sobre tres cuentos¹ de

¹ El cuento —recuérdese— era una medida equivalente a un millón de personas.

ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales de ellas doscientas personas.»

Este cruel comportamiento de los españoles, frente a la bondad del indio, no puede obedecer sino también a fines bajos y egoístas. Más adelante lo denuncia Las Casas: «La causa por que han muerto y destruido tantos y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas; conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo pudo ser, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes, tan fáciles a sujetarlas; a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas»⁴.

En Las Casas encontramos, ya en pleno siglo XVI, la contraposición «barbarie-civilización», aplicada al Nuevo Mundo, y donde el modelo moral es ofrecido por el primer término de la pareja, equiparado a los indígenas americanos, mientras el segundo término, identificado con los cristianos europeos (= españoles), representa la oposición completa a dicho modelo moral. El esquema es el mismo que luego va a aparecer en el pensamiento francés del siglo XVIII, según hemos visto al principio de este capítulo. Ahora bien: el principal problema —una vez mostrada la similitud del planteamiento de los ilustrados franceses con el pensamiento español de la primera mitad del XVI— es encontrar el eslabón de la cadena que pueda entroncar éste con aquél.

Hemos mencionado al comienzo de estas páginas la figura de Montaigne, y aquí vamos a insistir en ello. Es cierto que en la biblioteca de Montaigne sólo se encontraron dos obras en castellano, pero es probable que conociera las de la biblioteca de su padre, de quien dice que «la lengua italiana y española le eran familiares». Es verosímil, pues, que conociera libros españoles, bien directamente, bien a través de traducciones. Sobre la difusión de éstos en Europa, escribe Carlos Clavería: «Los libros españoles iban, a través de otras lenguas, incorporándose lentamente de este modo en el marco de la unificación del gusto y de los géneros literarios que dominaban la sociedad europea del momento. La literatura española adquirió desde aquel entonces alta categoría y paridad con las obras nacionales de los países a cuyas lenguas habían sido traducidas y en que eran aceptadas como parte de su producción nacional. En la segunda mitad del si-

⁴ Los textos aquí recogidos de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* pertenecen a la edición de las *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, vol. V, de la B. A. E., tomo CX, Madrid, 1958, págs. 136-137.

glo XVI, en pleno ardor del aprendizaje de lenguas extranjeras, abundan ediciones, muchas publicadas en el extranjero, de las obras españolas, bilingües, trilingües y hasta cuatrilingües, en que el texto original va acompañado de versiones en otro idioma que había alcanzado aceptación general.» Y en concreto, hablando de las traducciones europeas de Antonio de Guevara, dice Clavería «que pasaron al alemán del italiano, al magiar del latín, al holandés del alemán y del francés, al sueco del alemán, y los más destacados traductores ingleses de la época de los Tudor llevaron a cabo sus versiones sobre anteriores traducciones francesas»⁹.

Que Montaigne conocía a Guevara parece algo fuera de toda duda, y que se inspiró en él es algo más dudoso, pero mucho más que verosímil. Montaigne dice de su padre en los *Ensayos*: «Hablabla poco, pero bien, y entreveraba su lenguaje con algunos ornamentos sacados de libros modernos, principalmente españoles; entre éstos era muy aficionado al que llamamos *Marco Aurelio*»¹⁰. Las disquisiciones de Guevara y Montaigne sobre la vejez son casi iguales, y en otros muchos puntos, evidentemente, ocurre lo mismo. J. Fitzmaurice-Kelly dice: «Montaigne, malgré le jugement qu'il a porté sur les épîtres de Guevara, avait une réelle admiration pour l'auteur, dont il emprunte des passages avec un sans gêne que Brantôme n'a pas surpassé»¹¹.

Por supuesto, en la lectura de Guevara, y concretamente en el episodio de «El villano del Danubio», es casi seguro que Montaigne se inspiró para su contraposición entre los indígenas americanos, gente noble y feliz, y los españoles, poseídos de ambición y crueldad. Y aun en el supuesto de que Montaigne no conociera el idioma español, bien pudo leer al obispo de Mondoñedo en francés, pues el *Marco Aurelio* estaba ya impreso en este idioma en 1555, en una traducción de D'Herberay.

Sin embargo, y supuestamente demostrada la influencia de Guevara en Montaigne, habrá que buscar otras fuentes de donde dicho autor tomará la idea exagerada, muy enfatizada en *Des coches*, de la crueldad española. Esta idea podría haberla cogido de López de Gómara, autor del que, al parecer, copió párrafos casi literales, según demostró Pierre Villey en uno de sus libros¹². Las apropiaciones ocupan veinte páginas del libro de este autor.

⁹ Carlos Clavería, *España en Europa. Aspectos de la difusión de la lengua y las letras españolas desde el siglo XVI*, discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, Madrid, 1972, pág. 21.

Sobre Guevara en concreto, véase también «Notes sur la fortune des oeuvres d'Antonio de Guevara à l'étranger», de L. Kohl, en *Bulletin Hispanique*, 1938, XXXV.

¹⁰ M. Montaigne, *Essays*, I, 337.

¹¹ J. Fitzmaurice-Kelly, *Histoire de la littérature française*, traducción de D'Array, página 166.

¹² Pierre Villey, *Livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*. París. 1908.

A pesar de ser esa influencia un hecho demostrado, el nombre de López de Gómara no es mencionado por Montaigne ni una sola vez. El mismo Montaigne justifica este silencio sobre los autores que cita, en parte, por su falta de memoria, y en parte también, para evitar juicios apresurados y temerarios del lector sobre dichos autores¹³. En cualquier caso, se hace evidente la dificultad de señalar las fuentes del pensamiento de Montaigne y localizar los autores de que se sirvió en la redacción de sus trabajos, si bien la influencia de Guevara y de López de Gómara parece sobradamente probada; en la de este último radica probablemente su exaltación del indio y su denigración del europeo, tanto más cruel cuanto más civilizado; y es que Montaigne da fe a lo que refiere Gómara sin caer en sus exageraciones, y a veces hasta embustes, probablemente llevado de la dicotomía apriorística establecida por Guevara.

Hoy sabemos que Montaigne no leyó a Las Casas¹⁴, y que, en contra de lo que a veces se ha dicho, la *Brevísima relación de la destrucción de Indias* no pudo influir en él. Por otro lado, no hay duda de que muchos de los grandes ilustrados franceses del XVIII citan siempre con admiración a Las Casas, y la influencia bien pudo ser directa; los testimonios de Voltaire, de Montesquieu, del Abate Grégoire, son bien expresivos a este respecto. A nuevo título de ejemplo, citamos lo que este último dice de Las Casas: «Muy pocos hombres tuvieron la suerte de cubrir una vida tan larga con servicios tan brillantes hacia sus semejantes. Los amigos de la religión, de las costumbres, de la libertad y de las letras deben un tributo de respeto a la memoria de aquel al que llamaban orgullo de América y que, perteneciendo a España por su nacimiento..., pudiera ser llamado a justo título orgullo de los dos mundos.» Podemos, pues, afirmar con seguridad la influencia de fuentes españolas en la elaboración de este aspecto del pensamiento francés. Y, aunque Diderot y en Rousseau no citan directamente a Las Casas, si lo hacen la mayoría de los ilustrados franceses, con lo que se hacen indudables los orígenes españoles en la elaboración del mito del «buen Salvaje».

Como hemos visto, la contribución de Las Casas a dicha elaboración es importante; sin embargo, la exclusiva mención de los párrafos anteriores indudablemente habría de originar una falsa interpretación de su pensamiento. Se impone situar dichos textos dentro del marco general de su doctrina antropológica, y así procederemos en las próximas páginas de este capítulo.

La antropología lascasiana, dispersa a lo largo de su obra, tiene su manifestación clave y más extensa en lo que sin duda es su libro básico

¹³ Montaigne «De los libros» (I, pág. 384).

¹⁴ La afirmación ha quedado demostrada por Marcel Bataillon en «Montaigne et les conquérants de l'or», en *Les langues neo-latines*, núm. 204, París, 1973.

desde el punto de vista doctrinal: *Apologética Historia Sumaria*¹⁴. Esta obra, reducida al principio como una digresión dentro de su *Historia de los Indias*, fue adquiriendo, por su extensión y contenido, cuerpo independiente en los años que transcurrieron entre el comienzo y el fin de su redacción, que O'Gorman sitúa entre 1555 y 1559, año en que la considera terminada tal como hoy la conocemos¹⁵. Ahora bien, el cuerpo doctrinal en ella expuesto no es sólo resultado de una investigación teórica, sino expresión de la ideología lascasiana, por cuanto en ella se contiene una experiencia vivida del Nuevo Mundo y de sus habitantes, así como una escala de valores morales, que tiene su fondo en proposiciones radicales inamovibles: entre ellas, que todos los hombres son básicamente iguales, que todos tienen capacidad para gobernarse a sí mismos o elegir a quien les gobierne, que todos los conflictos —y mucho más si se trata de la expansión de la fe cristiana— deben dirimirse por vía pacífica y no violenta, etc. Naturalmente, este profundo entramado entre pensamiento, experiencia e ideal moral exige un conocimiento de la vida y la personalidad de Las Casas, que es el que a continuación nos proponemos transmitir.

3. FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. VIDA Y PERSONALIDAD

FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS nació en Sevilla en 1474¹⁶; allí hizo sus primeros estudios en Latin y Humanidades, recibiendo Órdenes menores. En 1502 acompaña, como doctrinero, a don Nicolás de Ovando, que iba entonces nombrado gobernador de la Española. Desde el primer momento, se incorpora a la tarea colonizadora de los españoles en el Nuevo Mundo. Por aquellas fechas, aunque se desconoce exactamente el año y lugar, Las Casas se ordena sacerdote (algunos dicen que fue a raíz de un viaje a Roma en 1507; otros que por fecha posterior en las Indias, aunque todos parecen concordar en que

¹⁴ El título completo de la obra sería: *Apologética Historia Sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo de estas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes de estas Indias Occidentales y Meridionales cuyo Imperio Soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. La edición que vamos a utilizar, y que nos parece muy superior a las anteriores, es la meticulosamente preparada por Edmundo O'Gorman, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.

¹⁵ Obra citada, estudio preliminar, págs. XXI-XXXV, especialmente esta última, donde se especifican las conclusiones.

¹⁶ Raymond Marcus ha cuestionado con argumentos muy sólidos dicha fecha en «Sobre el nacimiento de Las Casas», en *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas* (Sevilla, 1974). Este investigador propone la fecha 1484 en otro estudio, «El primer decenio de Las Casas en el Nuevo Mundo», en *Ibero-Americarisches Archiv, Colloquium* Verlag, Berlin, 1977.

fue el primer *misacantano* de América). Muy pronto su situación de colono y encomendero iba a entrar en contradicción con su vocación religiosa. En este aspecto, el famoso sermón de fray Antonio de Montesinos en 1511 fue decisivo. Los acentos apocalípticos del dominico tronaron con aquellas palabras que luego iba a reproducir Las Casas en su *Historia de las Indias*: «Decid, ¿con qué derechos y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan apresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren, y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?» Esta corriente crítica, a la que pronto se incorporaría Las Casas, tuvo sus primeros frutos en las leyes de Burgos de 1512, que sentaban el principio de libertad de los indios, si bien haciéndolo compatible con el régimen de encomienda. Un año más tarde las leyes de Valladolid establecerán el requerimiento, que tampoco tendrá un gran resultado.

Mientras tanto, Las Casas sigue su carrera de encomendero. En 1513 pasa a la isla de Cuba, acompañando a su amigo Pánfilo de Narváez como capitán castrense, en la expedición emprendida por Diego Velázquez; allí recibirá, en premio a sus servicios, cerca de Jaguá «un buen repartimiento de indios, empleados en la extracción de oro y de la plata». Pero la visión del maltrato dado a los indios, junto con alguna matanza de los mismos, le llevará a su «conversación» de 1514, en que hallándose en Santi Espiritu, con ocasión de preparar unos sermones, recae su atención sobre unos versículos del *Eclesiástico* donde se dice: «Quien roba el pan del sudor ajeno es como el que mata a su prójimo. Quien derrama sangre y quien defrauda al jornalero, hermanos son.» A partir de aquel momento podemos decir que empieza la segunda etapa de la biografía de Las Casas: determinando cambiar de vida, se persuadió de «ser injusto y tiránico cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía».

Esta segunda etapa de su vida se va a caracterizar por una tenaz e ininterrumpida lucha por la justicia para con los indios. En 1515 embarca para España, llegando a tiempo de ver morir al rey Fernando el Católico; en 1516 se entrevista con el cardenal Cisneros, al que presenta un *Memorial de catorce remedios*, completísimo plan de gobernación de las Indias, a base de un «sistema de comunicación», según el cual se propone la propiedad comunitaria de todos los repartimientos, así como la común distribución de todos los beneficios obtenidos.

La vida de Las Casas es la vida de una pasión en favor del indio, que realizará en todos los niveles: la acción política y misional, en la

praxis; la elaboración doctrinal de planes de colonización y de interpretación de los hechos americanos, en la teoría. En 1516 vuelve a las Indias con una comisión de jerónimos nombrada por el Emperador para investigar la situación social de españoles y americanos en las nuevas tierras: en 1517 le tenemos nuevamente en España, donde se entrevistará con Carlos V; parece que de aquella entrevista salió la propuesta de Las Casas en favor de la esclavitud africana, a fin de mejorar la suerte de los indios, si bien luego se arrepentirá de aquella iniciativa.

La insistencia del que sería llamado «Protector de los Indios» logró que el Emperador aprobase su Plan de Tierra Firme en Cumaná (Venezuela), donde se afirmaba que «los indios generalmente debían ser libres y traídos a la fe por la vía que Cristo dejó establecida». Esto dará lugar a la famosa expedición de los Caballeros de las Espuelas Doradas, que fracasará rotundamente. En 1522 tenemos de nuevo en la Española, donde determina ingresar en la Orden dominicana, profesando en ella al año siguiente. A partir de ese momento, Las Casas va a alternar su labor de propaganda y polémica en pro del indio con una acción misional, que tendrá su culminación en el experimento de Vera Paz (1535-1539), al que hemos dedicado amplia atención en el capítulo anterior de este libro. Por estos años escribió *De único vocationes modo* y debió de comenzar la redacción de su *Historia de las Indias*, que no llegaría a concluir definitivamente; la *Historia* fue iniciada, probablemente, en 1527.

En 1540 le tenemos de nuevo en España, donde asiste en 1542 a la promulgación de las Leyes Nuevas, en las que se recoge gran parte de su doctrina acerca de los indios; es quizá el mayor de sus éxitos, que va unido a la aprobación de su experiencia de Vera Paz. Sin embargo, su lucha no ha terminado, pues aspira a la supresión de todas las encomiendas, a poner fin rotundo a la esclavitud en las Indias y a la extensión a todas aquellas tierras de su método pacífico de evangelización, experimentado en Vera Paz. De 1542 es la redacción de su libro más famoso, aunque sin duda no el más importante, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, que no se publicará hasta 1552, dando origen a la llamada «leyenda negra»; sobre este delicado punto nos extendemos en el capítulo X de esta parte. Antes de volver a las Indias, obtiene reconocimiento a su labor apostólica al ser consagrado obispo de Chiapa en el convento dominicano de San Pablo (Sevilla), el 30 de marzo de 1544. En ese mismo año, ya con setenta de edad, vuelve, a embarcar hacia las Indias.

En 1546 escribe su discutido *Confesionario* («Avisos y reglas para confesores que oyeran confesiones de españoles que son, o han sido, en cargo a los indios de las Indias del mar Océano»), libro que se mandaría recoger dos años después, llegando a organizarse autos de fe en que ejemplares del mismo se arrojaban a la hoguera. Visto el tremendo

fracaso de las Leyes Nuevas y de su política, al volverse al sistema de encomiendas, regresa a España en 1546, con idea de dar la batalla en el mismo terreno donde se producían las más altas decisiones. Con ello se prepara para la gran polémica de Valladolid en 1550 con Juan Ginés de Sepúlveda, eminente representante de todos sus oponentes, que defendían el empleo de la fuerza como método de propagación y difusión del cristianismo en tierras americanas.

La famosa polémica, a la que dedicaremos detallada atención en un próximo capítulo, terminó sin una victoria clara para ninguna de ambas partes. En 1552 Las Casas se halla ya desengañado, pero de ningún modo cansado ni vencido. Empieza así lo que podemos llamar tercera etapa de su vida, en que sin afán polémico se dedicará a dejar constancia de sus ideas, sus opiniones y su amplia experiencia del hecho americano. En 1552, durante una estancia en Sevilla, Las Casas publica sus famosos ocho «tratados»: el *Octavo remedio*, la *Brevísima relación*, el *Confesionario*, las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, el *Tratado sobre esclavos*, el *Tratado comprobatorio*, la *Disputa con Sepúlveda*, el tratado latino *Principiam quedam*, y una *Carta relación*, que no es obra suya. De 1555 a 1559, se entrega de lleno a la redacción de la *Apologética Historia*, y posteriormente, a continuar su *Historia de las Indias*, que da por acabada en 1560, al concluir el libro III, si bien la *Historia* quedó definitivamente sin terminar.

Los últimos años de su vida Las Casas los dedica a redactar un libro *De Thesauris* (1563)¹⁴, acerca de la legitimidad de la posesión de bienes procedentes del rescate de Atahualpa y de tesoros de los sepulcros de los Incas. El planteamiento de Las Casas es que cada pueblo tiene derecho a sus propias riquezas, y que nadie, individual o colectivamente, puede legítimamente arrebatarlas. Así dice Las Casas: «Todo el oro, plata, piedras preciosas, perlas, joyas, gemas y todo otro metal y objeto precioso de debajo de la tierra, o del agua, o de la superficie que los españoles tuvieron desde el tiempo en que se descubrió aquel mundo hasta hoy, salvo lo que los indígenas... concedieron a éstos (españoles), en donación o gratuitamente o por razones de permutación, en algunos lugares voluntariamente, todo fue robado, injustamente usurpado y perversamente arrebatado, y, por consiguiente, los españoles cometieron un hurto o robo que estuvo y está sujeto a restitución.»

En esta tercera y última etapa de su vida, Las Casas ya no es el polemista apasionado que busca la realización directa y rápida de sus ideas en el Nuevo Mundo; busca la persuasión racional y reflexiva, y de aquí la longitud de sus escritos en esta época y su menor apasiona-

¹⁴ El libro ha sido traducido y publicado recientemente por Ángel Losada, con el título de *Los Tesoros del Perú*. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, C. S. I. C., Madrid, 1958.

miento. A ello se refiere O'Gorman cuando dice: «El año de 1552 marca una nueva etapa de Las Casas: anda por los setenta y ocho años de edad; desde hace cinco, reside en España y nunca volverá a las Indias. No cejará, es cierto, en proseguir la lucha en favor de sus ideas acerca del tratamiento que debe dárseles a los indios y respecto a los derechos que éstos tienen frente a los españoles; pero su intervención en esos asuntos es mucho menos activa y, por consiguiente, cuenta con tiempo para sus trabajos históricos. Por último, si en la Corte todavía debió tenersele respeto, no cabe duda que su influencia había declinado considerablemente, puesto que la política de la Corona se encaminó por rumbos bien contrarios a los que él deseaba y a sus proyectos más caros. En otras palabras, que a partir de 1552 lo único de verdadera importancia que le quedaba por hacer al padre De Las Casas era dejar testimonio de sus ideas y dedicarse a corregir y completar su *Historia*»¹⁴. Al fin, Las Casas morirá en Madrid, en el convento de Nuestra Señora de Atocha, el 17 de julio de 1566, de donde se trasladaron sus restos al convento de San Gregorio, de Valladolid.

4. LA ANTROPOLOGÍA LASCASIANA: EL «BUEN SALVAJE»

A través de esta breve exposición de su vida, es fácil darse cuenta de la total entrega de Las Casas a la causa de los indios y su dignificación como seres humanos. Es en este contexto donde hay que situar, para su plena comprensión, la *Apologética Historia*, toda ella compuesta con el deliberado propósito de reivindicar al indio. Y así lo afirma Las Casas en el mismo preámbulo de la obra, donde declara como fin de su escrito dar a conocer a los indios, infamados con la especie de que son gente incapaz racionalmente de gobernarse, «carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas». El objetivo de Las Casas es precisamente demostrar lo contrario, y en este sentido es muy interesante ir siguiendo el discurso lascasiano, que terminará en una auténtica «apología» del indio, pues no sólo va a acabar demostrando su capacidad racional, sino su superioridad sobre la mayoría de los pueblos y las civilizaciones conocidas. En este sentido, la antropología lascasiana se mueve en un plano de utopismo, que contribuirá a una elaboración definitiva y supersofisticada de lo que venimos llamando el mito del «buen Salvaje».

La demostración se mueve —y esto supone un especial interés— en un plano secularizado, pues Las Casas busca siempre el fundamento

¹⁴ Edmundo O'Gorman, estudio preliminar, pág. xxiii, ed. cit. de la *Apologética Historia*, México, 1967.

natural de la capacidad racional del hombre, que para él ofrece dos planos perfectamente diferenciados: el orgánico y el histórico. En lo que se refiere a dicho fundamento natural, Las Casas considera que el ambiente físico en que vivía y se desarrollaba el indio americano es básico para determinar su capacidad racional. Así, comienza su libro con una descripción de la geografía física del Nuevo Continente, donde tiene especial importancia la isla Española, no sólo porque se inicia con ella, sino porque después pasa a generalizar a todas las Indias Occidentales cuanto ha dicho de aquélla. Se detiene sobre todo en la descripción de la flora y la fauna, particularizando en especial todo lo que tiene relación con las necesidades de la vida humana. «De todo lo susodicho —concluye— en este capítulo se puede colegir manifiestamente la salubridad, fertilidad y sanidad, felicidad y población desta isla»²⁸. Llega a compararla con otras islas famosas: Inglaterra, Sicilia y Creta, afirmando la superioridad natural de la Española frente a éstas, sobre todo por lo que concierne a sus condiciones de habitabilidad. Muestra con la Española el paradigma de todas las nuevas tierras, si bien admite que hay regiones donde el ambiente no es tan privilegiado; ello, según dice, no constituyen sino excepciones que confirman la regla.

Al pasar a la consideración del aspecto orgánico del indio americano, se da por supuesto que, en un ambiente físico tan favorable, sus características no podrán ser sino extremadamente positivas. Y en efecto, así viene a resultar del examen de las seis causas naturales que, según nuestro autor determinan el grado del entendimiento natural del hombre: 1) la influencia de los cielos; 2) la disposición y cualidad de las regiones; 3) la buena ordenación y compostura de los miembros del cuerpo y de los órganos de los sentidos (tanto interiores como exteriores); 4) la suavidad, clemencia y templanza de los tiempos; 5) la edad de los padres; y 6) la sanidad de los alimentos. El examen de las distintas comunidades indígenas, a la luz de estas causas, viene a darnos el grado de entendimiento natural de cada una de aquéllas, sin que se encuentre ninguna que esté totalmente desprovista de capacidad racional.

En lo que toca al segundo plano, es decir, al de la consideración del indio en su aspecto histórico o moral, las conclusiones no son distintas. Las Casas toma como base de su demostración el esquema aristotélico tripartito de la prudencia monástica, económica y política, examinando así los regímenes racionales de la vida individual, familiar y social en relación con el indio, y comparando los resultados con los informes recibidos de las antiguas civilizaciones occidentales, principalmente la griega y la romana. Las conclusiones obtenidas no pueden

²⁸ Edmundo O'Gorman, edición citada, I, pág. 166.

ser más favorables al indio americano, sobre todo en lo que concierne a un punto al que Las Casas presta singular atención.

Este punto es que —según el esquema básico de su antropología— toda vida social minimamente desarrollada a un nivel racional supone la existencia de ciudades, con la consiguiente clasificación de ciudadanos según una división racional del trabajo: labradores, artesanos, guerreros, ricos-hombres (en el sentido de hombres ricos, es decir, que tengan capital y lo pongan al servicio de la comunidad, haciendo prosperar la industria y el comercio), sacerdotes, jueces y gobernantes. Las Casas examina uno por uno todos estos puntos, advirtiendo que las comunidades indígenas del Nuevo Mundo llenan perfectamente esos requisitos, con lo cual queda mostrada la capacidad racional de los indios y, subsecuentemente, la capacidad de gobernarse por sí mismos, de no necesitar la tutela de otros pueblos, así como su capacidad para recibir la Fe.

Pero la demostración de Las Casas no sólo llega a sostener la capacidad racional de los indios, sino su superioridad, en algunos aspectos, con relación a las actuales naciones europeas e incluso a la civilización clásica grecorromana. Así, afirma: «Todo este orbe indiano, y todas y todo por la mayor parte, no parece que haya en el mundo tierra ni región, por bienaventurada que sea, que puede compararse a la menos buena de toda ésta, y que sobre todas las del mundo se deba con verdad decir que es felicísima»¹¹. Más adelante añade: «De donde se sigue, sin controversia y sin alguna duda, estas gentes, cuanto a sus entendimientos y uso de razón, no ser en el mundo los menos racionales, ni de los egipcios, griegos, romanos, ni aun de los d España mucho inferiores.» Y aun insiste en que se igualaron con los griegos y romanos, añadiendo que «en muchas buenas y mejores costumbres, los vencieron y sobrepujaron. Sobrepujaron también a los ingleses, franceses y a algunas gentes de nuestra España»¹².

La exaltación lascasiana del indio que no sólo llega a considerarle superior en aspecto tópicos como el de la simplicidad, humildad, pacifismo, sino hasta en cuestiones aparentemente tan negativas como los sacrificios humanos. Para llegar a esta conclusión parte de una serie de premisas: la primera es que el hombre sabe por razón natural que debe ofrecer sacrificios a la Divinidad; la segunda es que, para juzgar el acto de sacrificio, es indiferente que la Divinidad sea verdadera o falsa, pues lo que importa aquí es la intención. Y así concluye que el hombre que sacrifica cosas de mayor valor, revela tener un concepto más alto de Dios; siendo, pues, que el hombre es la cosa de mayor valor y excelencia que hay en la Creación, los pueblos que sacrifican hombres a su Dios demuestran tener un mayor entendimiento y un más agudo

¹¹ Edmundo O'Gorman, ed. cit., pág. 103.

¹² *Ibid.* II, pág. 630.

sentido religioso. De esta forma niega los argumentos de quienes se basaban en el sacrificio de seres humanos por parte de los indios para negarles capacidad racional y política. Naturalmente, Las Casas deja bien claro que su argumento sólo es válido desde el punto de vista natural y que a la luz de la Revelación cristiana hemos de variar las conclusiones, pero ello no le impide sostener que las sociedades que practican sacrificios humanos obran, desde el referido punto de vista natural, con mayor prudencia que aquellas donde dichas prácticas no se hicieron o fueron prohibidas.

Evidentemente, no se puede llegar más lejos en la exaltación del indio y de sus condiciones de vida; en esto Las Casas «batió todas las marcas», y ahí creemos que reside lo más valioso de su pensamiento: en haber puesto las bases utópicas de una nueva Antropología. Desde este ángulo, debemos destacar la novedad radical del planteamiento lascasiano y rechazar las premisas de aquellos que lo ven sólo como una variedad del pensamiento tomista de la Orden dominicana. Pero, naturalmente, ese nuevo pensamiento utópico es, a su vez, deudor del utopismo que vimos ir desarrollándose a lo largo del siglo XVI, especialmente en lo que toca a los mitos de la «Edad de Oro» y del «buen Salvaje». Así, es una verdadera Edad de Oro ese paisaje que Las Casas nos describe con toda clase de perfecciones: «El continente, que son todas estas regiones indianas, es felicísimo y favorable a la naturaleza y condición humana, como arriba queda muy más que bien probado, y esto es por la virtud e influencia de los cuerpos celestiales»¹³. En definitiva «todas estas Indias son las más templadas, las más sanas, las más fértiles, las más felices, alegres y graciosas y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana de las del Mundo»¹⁴.

Es lógico que en esas condiciones físicas y geográficas ideales aparezca la imagen del «primitivo perfecto», que completa la imagen idílica ofrecida. Esas condiciones físicas producen cuerpos de perfecta complexión, que a su vez favorecen la inserción en ellos de almas bellas, con las mejores disposiciones morales e intelectuales. Y así lo declara Las Casas: «Los indios, pues, de todas estas Indias, por la mayor parte, como sean de muy buenas y favorables complexiones, como queda visto, de necesidad debían ser, como los son, de buenos cuerpos y todos los miembros de ellos muy bien proporcionados y delicados, aun los más plebeyos y labradores»¹⁵. El correlato moral de tal perfección orgánica no se hace esperar: «De aquí es, que si Dios quiere infundir un ánima perfecta que tenga todas las virtudes naturales, comienza del cuerpo, el cual le da el cuerpo tal que convenga a tan excelente ánima.» Y así, dice que «esta natural mansedumbre y

¹³ Edmundo O'Gorman, ed. *op. cit.*, t. pág. 169.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 108.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 175.

modestia les viene de la nobleza, templanza y mediocridad de sus complexiones, y ésta nace de la mediocridad, templanza, suavidad y sanidad de todas estas indianas regiones, por causa de la igualdad de los tiempos de todo el año; porque no hay muy continos o frecuentes en los tiempos mutaciones o turbaciones, ni de excesivos frios, ni de excesivos calores, sino que siempre, o cuasi siempre, son los tiempos iguales o cuasi iguales. De donde proviene que ni las mentes de los habitantes son fatigadas con alteración, estupor o espanto grande por la violencia de los tiempos, ni los cuerpos incurren transmutación alguna que sea fuerte o destemplada, de donde se causa que la materia seminal no resciba alteración mala ni corrupción dañosa al tiempo de la generación de los animales, por lo cual nacen las criaturas de templanza y noble complexión y en mediocridad proporcionadas [...]. Como, pues, aquestas naciones sean de su naturaleza tan benignas, quietas y mansas y ajenas de ser perturbadas sus mentes y ánimas de la ira, que es pasión impeditiva del entendimiento, manifiesto es que por la carencia natural que tienen della, por esta causa accidental no podrán ser impedidos en los actos del entendimiento natural»²⁶. Las Casas deduce de ello no sólo la capacidad intelectual de los indios, sino su especial aptitud para la vida intelectual y científica; de aquí su afirmación de que «por causas naturales y accidentales queda probado y demostrado estas gentes carecen de mucha agravación de ánima y de grosedad de espíritus, que son dos impedimentos para conseguir las sciencias... porque aquestas gentes por la mayor parte son de complexión sanguina y noble, y los sanguinos, después de los coléricos, son para las sciencias más que otros hábiles»²⁷. En una palabra, que no sólo por su mansedumbre, humildad, templanza, nobleza, como venía ya siendo tópico describirlos, eran los indios gentes valiosas, sino que, por su misma capacidad intelectual y agudeza de entendimiento, podía considerárselos como seres excepcionalmente dotados. La imagen del «buen Salvaje» queda así establecida con unos caracteres de exaltación y de plenitud muy superiores a todo lo anterior, y en este sentido Las Casas constituye el exponente más completo de dicha elaboración utópica.

Sin embargo, quizá ésta no represente la mayor aportación de su *Apologética Historia* a la Historia del pensamiento, sino la impugnación misma del concepto de «salvaje» aplicado a los indios, con lo que éstos quedaban incorporados a la Humanidad como una variedad dentro de dicho concepto. Naturalmente, Las Casas no habla de «salvajes» —terminología que no era la de su época—, sino de «bárbaros», expresión equivalente de aquel concepto. El epílogo de su obra lo

²⁶ Edmundo O'Gorman, edición citada, I, págs. 190-191.

²⁷ *Ibid.*, págs. 166-167.

dedica precisamente al análisis de dicho concepto, distinguiendo cuatro clases o especies de «bárbaros»:

1) Una primera especie, según la cual se clasifican como bárbaros, en sentido amplio, todos aquellos que se caracterizan por «una extrañeza y exorbitancia o novedad que discorda de la naturaleza y razón común de los hombres» (II, pág. 638), y en ella tienen cabida todos aquellos que se caracterizan «por cualquier extrañeza, ferocidad, desorden, exorbitación, degeneración de razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad».

2) Una segunda especie, en que se habla de bárbaros *secundum quid*, y son «aquellos que carecen de locución literal que responda a su lenguaje», es decir, que no tienen una literatura y carecen del ejercicio y estudio de las letras.

3) La tercera especie de bárbaros, a los que llama *simpliciter*, por convenirles estrecha y propiamente ese nombre, son aquellos que «por sus extrañas y ásperas y malas costumbres, o por su mala y perversa inclinación, salen crueles y feroces, y extraños de los otros hombres, y no se rigen por razón»; lo que les caracteriza básicamente es que carecen de vida social, pues no tienen ciudades, ni ayuntamientos, ni leyes, ni gobiernos políticos, etc.; su destino es el de siervos naturales, siguiendo en esto la opinión aristotélica.

4) La última y cuarta especie de bárbaros viene a ser sinónima de gentilidad, y se refiere con ello a todos los infieles, si bien distingue la infidelidad negativa y la contraria; la primera es la de aquellos que nunca oyeron hablar ni tuvieron conocimiento de la fe y la doctrina cristiana, por lo cual no es causa de pecado, y en ella están incluidos los indios americanos; la segunda, o infidelidad contraria, es de aquellos que, habiendo tenido noticia del cristianismo, se niegan a aceptarlo e incluso luchan y pelean contra él; por ejemplo, los moros o los turcos, y a éstos los llama «bestias».

El análisis de estas cuatro clases de «barbarie», que se adecúa perfectamente a la situación de los indios, le lleva a Las Casas a concluir que sólo la infidelidad negativa trata de la ignorancia invencible de la fe y la doctrina de Cristo, para la cual, por lo demás, están perfectamente dotados, y es labor de los misioneros y frailes el inculcársela, pues a partir del Descubrimiento esa ignorancia ha dejado de ser invencible, haciéndose perfectamente vencible.

Es cierto que Las Casas también les incluye en la segunda especie de «barbarie», y ello en cuanto a tres cualidades: carecer de letras o de locución literal; ser humildísimos, obedeciendo en extraña manera a sus reyes; y no hablar bien nuestra lengua ni entendernos. Pero de ninguna de las tres tienen ellos la culpa, ni les constituyen en bárbaros *simpliciter*, sino sólo *secundum quid*; y aun en lo que toca a la tercera cualidad de no hablar nuestra lengua, «tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos». En cualquier caso, no son bárbaros en el

sentido de salvajes, como sin duda lo son los clasificados bajo las especies (primera y tercera), sino como una mera forma más de expresión humana; hasta tal punto lo considera así Las Casas, que bajo la misma especie segunda en que clasifica a los indios incluye también a los ingleses: «y porque los ingleses —dice— carecían de ejercicio de letras, Beda venerable, que era inglés, porque sus ingleses no fuesen reputados por bárbaros, tradujo las artes liberales en la lengua inglesa»²⁸. En este sentido, la *Apologética* es un hito en el desarrollo y elaboración del concepto de «Humanidad».

Como vimos líneas más arriba, el fin de toda la demostración de la *Apologética* es que los indios gozaban de plena capacidad racional, y esto tanto porque en ellos concurren todas las necesarias *causas naturales* como porque *históricamente* se ve que efectivamente tienen y han tenido dicha capacidad, según se revela en su modo de vida. Con ello Las Casas no sólo demuestra la capacidad racional de los indios, sino que deduce que participaban plenamente y con todas sus consecuencias en dicha naturaleza racional. La argumentación lascasiana supone rechazar implícitamente que la esencia humana puede actualizarse en diversos grados de plenitud. Para Las Casas no hay términos medios; o se es o no se es hombre; de aquí que para él las diferencias históricas y culturales entre los distintos pueblos sean meramente accidentales.

La tesis de fondo sustentadora de dicha argumentación es el sentido universalista de la concepción medieval del hombre; es decir, que el hombre es una naturaleza racional que se actualiza o no plenamente, pero que no admite grados, pues el admitirlos supondría aceptar graduaciones de humanidad, lo cual es absurdo para la doctrina lascasiana. Aquí topamos con la diferencia entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, sobre la cual nos extenderemos en el capítulo IX. El sentido de la *Apologética Historia* y de toda la doctrina antropológica del padre Las Casas es que el hombre americano —el indio— no constituye excepción dentro de dicha concepción; con ella el indio queda incorporado dentro de la visión universalista de la comunidad cristiana, a título de igualdad en todos los órdenes con los demás pueblos, y en su virtud, dentro del concepto general de «Humanidad», según veíamos antes.

El fin de Las Casas es demostrar la capacidad racional del indio, pero, con probabilidad, no era del todo consciente de que con ello incorporaba a aquél a la comunidad universal humana. Y que éste era el sentido de su obra parece patente en su empeño de mostrar que las Indias formaban parte de Asia; evidentemente, la unidad del género humano no sería tan fácil de demostrar si resultase que las Indias son un nuevo continente, y no mera prolongación del asiático. Esta es la razón por la que Las Casas dedica uno de los capítulos de la *Apologé-*

²⁸ Edmundo O'Gorman, ed. cit., II, pág. 638.

rica al tema, donde viene a repetir las mismas razones que al caso habla ofrecido en su *Historia de las Indias*: son éstas: 1.º) la extensión de las Indias, que llevaría a considerarla como la tercera parte de todas las tierras del mundo; 2.º) el existir papagayos verdes por todo el cuerpo y con el cuello colorado, los cuales, según los historiadores antiguos —Plinio y Solino—, sólo se daban en la India, y si se dan también en el Nuevo Mundo es porque éste es prolongación de aquélla; 3.º) el darse allí, igual que en aquéllas, grandes riquezas; 4.º) el ser las mismas, o muy parecidas, las costumbres de los indios americanos que las de los asiáticos, al menos según lo que cuentan los viajeros y los historiadores; 5.º) la existencia de una profecía de Isaias, según la cual «de España había de ser el nombre de Cristo divulgado en estas Indias».

La conclusión de todos estos argumentos es que «estas Indias nuestras son cabo de la que antiguamente se llamó India», o, también con otras palabras, dice que forman «parte postrera de la verdadera India». Hay, evidentemente, un empeño en convencerse por parte del dominico de que América es parte de Asia, y ello no es consecuencia sino de su mentalidad medieval, según la cual Las Casas seguía pensando en términos de la triple división del Ecuemene de acuerdo con los cuales se hacía imposible, como vimos, concebir una nueva parte del Mundo. Para él era la única manera de mantenerse la unidad histórica de la especie humana y de incorporar el indio de América a esa unidad de «lo humano», sin rupturas ni fisuras de ninguna clase. El servicio a la «Humanidad» de esta dimensión de la antropología lascasiana fue inmenso, pero a costa de mantener cierta antigüedad en su pensamiento, que precisamente por eso hoy nos parece tan moderno.

BIBLIOGRAFÍA

- Anglería, Pedro Mártir de: *Décadas del Nuevo Mundo*, Librería Porrúa, 2 vols., Méjico, 1964.
- Casas, Bartolomé de las: *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, en *Obras escogidas de filósofos*, B. A. E., vol. X, Madrid, 1958.
- Casas, Bartolomé de las: *Apologética Historia*, 2 vols., Méjico, 1967.
- Casas, Bartolomé de las: *Los Tesoros del Perú*, C. S. I. C., Madrid, 1958.
- Clavería, Carlos: *España en Europa. Aspectos de la difusión de la lengua y las letras españolas en el siglo XVI*, discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, Madrid, 1972.
- Gonnard: *La légende du Sauvage*, París, 1946.
- Guevara, Antonio de: «El villano del Danubio», en *Obras escogidas de filósofos*, B. A. E., volumen 65, Madrid, 1957.
- Kohl, L.: «Notes sur la fortune des oeuvres d'Antonio de Guevara à l'étranger», en *Bulletin Hispanique*, 1938.
- Maravall, José Antonio: «Utopía y primitivismo en Las Casas», en *Revista de Occidente*, número 141, diciembre de 1974.

- Montaigne, M. de: *Oeuvres complètes*. Editions du Seuil, París, 1970 (trad. española, Aguilar, 2 vols., Buenos Aires, 1962).
- Villey, Pierre: *Livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*, París, 1908.
- Vives, Luis: «De concordia y discordia del género humano», en *Obras completas*, Aguilar, vol. II, Madrid, 1948.

Sobre Bartolomé de Las Casas:

- Ballesteros, Manuel: *En el centenario del padre Las Casas: Revisión de una polémica*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974.
- Bataillon, M.: *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Ariel, Barcelona, 1974.
- Cocchiara, Giuseppe: *Il mito del buon Selvaggio*. Messina, 1948.
- Fabié, Antonio María: *Vida y escritos de don fray Bartolomé de Las Casas*, 2 vols., Madrid, 1879.
- Friede, Juan y Keen, Benjamin: *Bartolomé de las Casas in History. Toward an Understanding of the Man and his Work*. Northern Illinois University Press, 1971.
- Friede, Juan: *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo, siglo XXI*, Méjico, 1974.
- Gerbi, Antonello: *La natura de la India Nove. De Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo*. Milán-Nápoles, 1975.
- Gil-Bermejo, Juana: «Fray Bartolomé de Las Casas» y el «Quijote», en *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, 1966.
- Giménez Fernández, Manuel: *Sobre Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, 1964.
- González Calzada, Manuel: *Las Casas, el Procurador de los Indios*, Méjico, 1948.
- Hanke, Lewis: *All mankind is one*. Northern Illinois University, París, 1974.
- Hanke, Lewis: *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista de América*, Universidad Central, Caracas, 1968.
- Hanke, Lewis: *Bartolomé de las Casas, pensador, político, historiador, antropólogo*. Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- Losada, Ángel: *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Editorial Tecnos, Madrid, 1970.
- Maravall, José Antonio: *Fray Bartolomé de Las Casas*, número monográfico de la *Revista de Occidente*, dirigido por Maravall (núm. 141, diciembre de 1974).
- Mejía Sánchez, Ernesto: *Las Casas en México*. U. N. A. M., Méjico, 1967.
- Menéndez Pidal, Ramón: *El padre Las Casas: su doble personalidad*. Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- O'Gorman, Edmundo: «Estudio preliminar» a su edición de la *Apologética Historia*, U. N. A. M., Méjico, 1968.
- Varios: *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974.

EL DERECHO AL DOMINIO INDIANO O DE LA SOBERANÍA ESPAÑOLA EN AMÉRICA

I. LOS PROBLEMAS MORALES DEL DESCUBRIMIENTO AMERICANO: EL DERECHO AL DOMINIO

Los problemas morales planteados a raíz del Descubrimiento americano fueron inmensos, y dieron lugar a toda una literatura teológico-jurídica que tiene en su haber algunas de las realizaciones más importantes en el pensamiento mundial del siglo XVI. Estos problemas pueden agruparse básicamente en tres grandes órdenes: 1) los derivados del supuesto derecho al dominio político que España tenía sobre las tierras recién descubiertas y, en consecuencia, de la legitimidad de la soberanía española; 2) los derivados de la licitud o ilicitud de la guerra que se hacía a los indios, que habrían de repercutir necesariamente sobre el derecho a la conquista; y 3) por último, los conectados con la naturaleza del indio, y como corolario de la opinión que se tuviese al respecto, el justo régimen en que habían de vivir los indios.

El planteamiento de estos problemas llevó a los pensadores de la época a elevarse a las mayores alturas de la Moral, de la Teología y del Derecho, pero en realidad empezaron a surgir tales cuestiones por motivos sumamente prácticos, como fueron los abusos en el trato con los indígenas o los conflictos derivados del descubrimiento y la ocupación. Los teólogos y los juristas que se enfrentaron con tales cuestiones se solían apoyar en las ideas tradicionales heredadas de la Edad Media, pero hubo una minoría sobresaliente que no se limitó a aceptar la tradición, sino que intentó adaptarla a las nuevas realidades, iniciando así la elaboración de un pensamiento original de gran trascendencia.

De acuerdo con esas ideas tradicionales a que hemos aludido había en la Edad Media un Derecho para el descubrimiento y ocupación de

nuevas tierras, reconocido incluso en textos legales como las *Siete Partidas*, donde puede leerse lo siguiente: «Pocas vegadas acaecce que se fagan islas nuevamente en la mar. Pero si acaeciese que ficiese alguna isla de nuevo, suya decimos que debe ser de aquel que la poblase primeramente» (ley 29, título XXVIII, partida III). Más difícil es alegar este título jurídico en el caso americano, donde las tierras descubiertas estaban frecuentemente pobladas ya por indígenas. En este supuesto, había que acudir a otros motivos; existe otra disposición del mismo texto legal (ley 9, título 1, partida II) que señala diversas circunstancias por las que puede obtenerse el señorío de un reino: herencia, matrimonio, libre consentimiento de los naturales u otorgamiento del Papa o del Emperador. En el caso del Nuevo Continente es evidente que sólo el otorgamiento del Papa era factible y, desde luego, el más oportuno.

Así se efectúa la donación pontificia a los reyes de España mediante la bula *Inter caetera*, concedida por Alejandro VI el 3 de mayo de 1493, al objeto de que pudiesen difundir y predicar la Fe católica entre los pueblos descubiertos; esta bula fue completada por otra bastante posterior, aunque publicada con fecha del día siguiente, en la que se establecía la línea de demarcación de la zona de influencia castellana. Por ella se convenía que los dominios castellanos serían los comprendidos más allá de una línea imaginaria trazada a 100 leguas de las Azores, reservándose para Portugal todos los territorios comprendidos más acá de dicha línea. Posteriormente, por el Tratado de Tordesillas (1494), se fijó la frontera entre ambas zonas, portuguesa y castellana, sobre el meridiano situado a 370 leguas de Cabo Verde (véase el mapa adjunto).

En 1503 tuvo lugar una reunión de consejeros reales con teólogos y canonistas, presidida por el arzobispo de Sevilla, en la que se llegó al acuerdo de dar por válida la concesión pontificia y, en consecuencia, considerar legítima la ocupación española de los territorios americanos. El mismo año (20 de diciembre) se implantó el sistema de encomiendas por el cual se establecía el servicio de los indios, aunque sólo fuera por uno o dos años, nunca de por vida. Ahora bien, si en la teoría se establece así, en la práctica se van a originar numerosos abusos, pasándose, con este motivo, de la justificación jurídica al dominio —que nadie discute tras la donación pontificia—, al problema de la justificación moral y religiosa. En otras palabras, que si las prácticas de los colonos no se ajustaban a la moral cristiana, el derecho de Castilla al dominio carecería de justificación. El único derecho moral de los españoles al dominio de aquellas tierras tendría su base en el móvil de la extensión y difusión del Evangelio, pero si este móvil se abandonaba en la práctica, sustituyéndose por el afán de lucro y de posesiones materiales, aquella justificación desaparecía automáticamente.

2. LA LLEGADA DE LOS DOMINICOS

La cuestión se planteó con toda su gravedad a raíz de la llegada de los dominicos y su protesta ante la conducta de los españoles con los indígenas. Es famoso, por la polvareda que levantó, el sermón de fray Antonio de Montesinos, pronunciado el domingo anterior a la Navidad de 1511. Al comentar el pasaje evangélico: *Ego vox clamantis in deserto*, Montesinos plantea la cuestión de que, si los indios son hombres, tienen la plenitud de los derechos humanos, y como a tales hay que tratarlos; de no hacerlo así, se pierde todo derecho moral al dominio. Los ecos de aquella voz airada pidiendo justicia, desde la entonces remota isla de Santo Domingo, han traspasado los siglos para llegar hasta nuestros días: «¿Estos no son hombres? —se pregunta el insigne dominico, o mejor dicho, pregunta a la conciencia de sus feligreses—. ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podréis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la Fe de Jesucristo»¹. Por supuesto, ésta no era la opinión individual de Montesinos, sino la de todos los dominicos de la Española y, muy especialmente, del superior de la Orden allí, fray Pedro de Córdoba, que se solidarizó con las palabras de su hermano en religión; esta solidaridad se llevó hasta el punto de manifestar los frailes a los colonos que les negarian la absolución si continuaban su proceder con los indios.

La actitud de los dominicos tuvo la virtud no sólo de llamar la atención sobre el problema, sino de plantear la cuestión en términos filosófico-morales que repercutirían decisivamente en el pensamiento español de la época. Por lo pronto, se convocó la Junta de Burgos, de donde saldrían las famosas leyes de 1512 (promulgadas el 27 de diciembre) en que se legitiman las encomiendas, si bien reconociendo la libertad de los indios e imponiendo graves responsabilidades a los encomenderos; el dictamen de la Junta se resumió en siete puntos, que luego serían desarrollados en 35 leyes, más cuatro complementarias en 1513. Estos siete puntos eran los siguientes: 1) los indios son libres; 2) los indios deben ser instruidos en la Fe; 3) los indios tienen también la obligación de trabajar, pero de modo que les sea provechoso a ellos y a la república, y que no les impida recibir la instrucción en la Fe; 4) el trabajo debe ser soportable e ir acompañado de los necesarios descansos; 5) además, deben tener los indios casus y haciendas propias con tiempo para librarlas y conservarlas a su modo; 6) tendrán comunicación con los cristianos; 7) por último, habrán de recibir el salario conveniente por su trabajo.

¹ Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. 3, cap. IV. F. C. E., México, 1965, tomo II, páginas 441-442.

3. LA LEGITIMIDAD MORAL DE LA SOBERANÍA ESPAÑOLA: PALACIOS RUBIOS Y MATÍAS DE PAZ

Estas leyes de Burgos resolvieron, al menos de forma inmediata y eventual, los problemas prácticos de la encomienda y del trato dado a los indios, pero dejaban al rojo vivo el otro problema: el de la legitimidad moral de la soberanía española en el Nuevo Mundo. A resolver este problema acudieron dos insignes tratadistas, que sobresalieron muy por encima de los demás: Palacios Rubios y Matías de Paz, en quienes nos detendremos brevemente a continuación:

JUAN DE PALACIOS RUBIOS (1450-1524), doctor en Cánones y catedrático de esta materia en la Universidad de Salamanca, desempeñó durante veinte años el cargo de consejero de la Corona y fue presidente del Consejo de la Mesta; tomó parte activa en la preparación de las leyes de Toro (1505) y fue consultado en todo lo referente al gobierno y la legislación de Indias. Uno de sus libros fundamentales es el titulado *De iustitia et iure obtentiones ac retentionis regni Navarrae* (1514?), encaminado a defender una teoría teocrática que apoyase la causa del rey Fernando el Católico, en contra de los reyes de Navarra, justificando la intervención del papa Julio II en favor de la causa española, presentando para ello a los monarcas navarros como enemigos de la Iglesia y rebeldes al Papa; a tal fin, sostiene que «el Romano Pontífice es el Señor del Mundo en lo espiritual y en lo temporal, corriendo de su cargo el amonestar, corregir y hasta deponer a los Reyes cuando se salen de las vías de la justicia»¹. La doctrina de Palacios Rubios sufrió así un cambio radical, pues del reconocimiento del origen *natural* de la potestad civil, que defendía en un principio, pasó a considerar que, a consecuencia del nacimiento del Cristo, el modo de constituirse el Poder público en las sociedades humanas se invirtió totalmente; a partir de dicho momento, el Poder político se concentró en Cristo y en el Papa, su Vicario en la Tierra.

En esta misma línea se mueve su libro *Tractatus insularum maris Oceani et de Indis in servitutem non redigendis*, donde mantiene una actitud equívoca: si, por un lado, se consideran los indios libres, y súbditos por otro, se recurre al Ostiense para apoyar el poder universal del Papa; se fundamenta, pues, en éste la concesión de las Indias a los reyes de Castilla, con lo que se admiten una vez más las bulas de Alejandro VI como origen del dominio español en América. Ahora bien, al considerar a los indios libres y súbditos, y no como esclavos, el autor da un paso hacia adelante en la concesión de derechos a los indígenas; naturalmente, dicha libertad se condicionaba a la aceptación

¹ Eloy Bullón, *Un colaborador de los Reyes Católicos: el doctor Palacios Rubios y sus obras*, Madrid, 1927, pág. 258.

por aquéllos del dominio cristiano, si bien tras la lectura de un *Requerimiento* en que se les invitaba a dicha aceptación. Un punto de novedad respecto a la tradición encontramos en Palacios Rubios, que defiende por igual la causa del Papa y la del Rey. He aquí cómo se expresa un estudioso del tema: «En España, ante un problema político europeo (la anexión de Navarra) y otro de expansión ultramarina (títulos a las Indias), el consejero de Fernando el Católico, doctor Palacios Rubios, acoge a principios del siglo XVI la teoría favorable al poder temporal del Papa, pero lo hace sin olvidar la causa de la monarquía a la cual sirve. Esta confluencia de ultramontanismo y regalismo caracteriza la visión política de nuestro jurista y permite situarla en equilibrio inestable, entre las teorías papales exageradas de la Edad Media y la razón de Estado que vislumbra Maquiavelo»¹.

Un paso hacia adelante en la consideración de los derechos civiles de los indios lo encontramos en FRAY MATÍAS DE PAZ (nacido entre 1468-70 y muerto en 1519), que profesó en la Orden dominicana en San Esteban de Salamanca (hacia 1486), fue profesor y regente de San Gregorio y de San Pablo y ocupó la cátedra de *prima* en la Universidad de Valladolid. Beltrán de Heredia le llama «precursor del Maestro Vitoria»², y a ello le hace, efectivamente, acreedor la doctrina expuesta en su libro *De dominio Regum Hispaniae super Indos*, donde establece algunas distinciones que van a ser decisivas en el futuro. Me refiero a la clasificación de los infieles en recalcitrantes, por manifestar una hostilidad declarada a los cristianos, y los que no lo son, por vivir pacífica y mansamente, ya sea entre cristianos, ya en tierras extrañas. Es evidente que los indios americanos se encontraban en este último caso, y que con ellos el trato había de ser distinto a la forma violenta usualmente empleada contra moros y turcos. Por otro lado, los príncipes infieles tienen derecho natural sobre sus tierras y sus súbditos; con mucha más razón lo tendrán si se convierten; incluso en el caso de que no se conviertan no pueden ser despojados de su potestad, ya que el derecho divino no quita el derecho humano. Naturalmente, que esto tampoco priva al Monarca cristiano de su deber de extender y propagar la Fe. En consecuencia, establece una serie de conclusiones:

1.ª No es lícito a los príncipes cristianos hacer la guerra a los infieles por el ansia de dominio y de riquezas, aunque sí por el deseo de ensanchar la Fe. Si los infieles reciben ésta de buen grado no se les

¹ Silvio Zavala, «Introducción» a J. L. de Palacios Rubios, *De las Islas del Mar Occidente*, y Fray Matías de Paz, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, F. C. E., México, 1954, pág. 1xx.

² Véase, de Beltrán de Heredia, «Un precursor del Maestro Vitoria: el padre Matías de Paz, O. P., y su tratado *De dominio Regum Hispaniae super Indos*», en *La revista tomista*, t. XL, págs. 173-190, 1929.

puede atacar; en caso contrario, se les podrá hacer la guerra, si bien antes *debe amonestárselos* para que tengan la oportunidad de convertirse.

2.ª Los indios pueden defenderse legítimamente en caso de ser atacados, *si antes no se les amonesta y requiere* para que acepten la fe cristiana. En caso de ser vencidos no quedan convertidos en esclavos *ipso iure*, a menos que todavía entonces rehúsen obedecer al príncipe cristiano y abrazar su fe.

3.ª En cualquier caso, el dominio sobre los indios en régimen político de vasallos libres sólo podrá ejercerlo el rey por la autoridad del Sumo Pontífice, y no por ninguna otra causa.

En todo lo anterior vemos cómo Matías de Paz, aunque acepta el derecho del Papa y de los príncipes cristianos a invadir las tierras de los infieles y destronar a los príncipes indios, ha cobrado conciencia de que la coacción debe evitarse a toda costa en la propagación evangélica, pues anula la libertad de la Fe. Sin embargo, acaba dando un giro completo en la cuestión para aceptar que el Papa puede privar a los príncipes infieles de su potestad por el *solo* delito de su infidelidad, ya que en el Sumo Pontífice reside la Suprema Majestad de todo el universo. No debe hacerse, sin embargo, si los infieles aceptan desde el primer momento la Fe cristiana; y aun si no la aceptan y hay que someterles por las armas, no se les deberá someter a régimen de esclavitud, a menos que sigan negándose a aceptar la Fe, caso en que habrán ya de ser considerados como infieles recalcitrantes y culpables.

4. EL «REQUERIMIENTO»

En última instancia, la postura de Matías de Paz no se alejaba demasiado de la de Palacios Rubios, a pesar de su mayor conciencia respecto a los derechos naturales de los indígenas; ambos insisten, como hemos visto, en la necesidad de amonestar y requerir a los indios, lo que habría de originar ese famoso documento jurídico llamado «Requerimiento». La redacción del mismo tuvo lugar en la Junta de Valladolid de 1513, antes de la partida de la expedición de Pedrarias Dávila, que, ya dispuesta, hubo de esperar a las deliberaciones de la comisión, pues se consideraba que las conclusiones de la Junta de Burgos de 1512 eran insuficientes. En aquellas deliberaciones intervino Martín Fernández de Enciso, a quien se debe la forma definitiva que había de tomar el Requerimiento; según éste, igual que Josué «requirió» a los habitantes de Jericó para que les entregasen la tierra que Dios había prometido a su pueblo, los españoles podían hacer lo mismo respecto a los indios. En definitiva, si Dios concedió a los israelitas la Tierra de promisión por estar habitada por idólatras, lo mismo habría hecho con los españoles —por mediación del Papa— res-

pecto a las tierras americanas. Por eso el rey Católico podía muy justamente requerir a los indios que le entregasen la tierra, «pues se la había dado Dios o el Papa en su nombre, e se la había quitado a ellos porque eran idólatras...».

Finalmente, el Requerimiento, al parecer, fue redactado por el doctor Palacios Rubios, lo que encajaría perfectamente con sus ideas, tal como las hemos desarrollado anteriormente de forma esquemática. El documento se leía en nombre del rey Católico Fernando V, como Defensor de la Iglesia, y apelaba a la unidad de origen de la especie humana. Dios había creado el Cielo y la Tierra, así como un hombre y una mujer de quienes todos —«nosotros y vosotros», se les decía a los indios— descendemos. Se alude a la dispersión de la raza humana y se señala después que Dios había encargado a uno de ellos, San Pedro, que fuera señor de todos nosotros como cabeza del linaje humano, y a quien todos debíamos obediencia, fuera cual fuese nuestro lugar de residencia, reino, señorío o jurisdicción; su silla está en Roma, y tiene sucesores en la figura del Papa, Padre y Gobernador de todos los hombres; uno de estos papas hizo donación, como legítimo Señor del Mundo, al Rey, a la Reina y a sus sucesores de aquellas Islas y Tierra Firme del mar Océano con todo lo que hay en ellas. Se invitaba a los indios, en consecuencia, a aceptar el gobierno de los reyes de España, así como su religión, cosa que ya habían hecho otros habitantes de aquellas regiones. Si así lo hacían, los reyes los recibirían como súbditos libres y amados, respetando sus haciendas, mujeres e hijos y concediéndoles privilegios y mercedes; en caso contrario, se les haría la guerra con todos los medios posibles para sujetarlos al yugo de la Iglesia. Se daba a los indios un tiempo prudencial para deliberar sobre el contenido de aquella proclama y se cargaba a su conciencia las consecuencias que pudiera tener su no aceptación. La lectura del documento era corroborada por un escribano y se hacía ante testigos que daban fe de haberse cumplido el requisito.

La buena fe intencional del documento no podía menos de chocar con la realidad americana. Ni los indios entendían aquella jerga jurídico-teológica, por mucho que se les pretendiese explicar mediante intérpretes, ni los conquistadores españoles ansiosos de entrar en liza eran capaces de esperar los meses que pedía Las Casas para que se dejase deliberar a los indios. Las condiciones ambientales del trópico, la impaciencia de los españoles, la incapacidad de los indios para entrar en las complejidades de la cultura teológica cristiana, fueron imponiendo su realidad hasta el punto de hacer del Requerimiento un trámite ridículo, que muchas veces ni se llevaba a cabo, porque el instinto de conservación lo imponían así; en otras ocasiones se hacía de manera formularia, leyéndose simplemente a los árboles o a las chozas, si los indios no aparecían. No faltaron casos en que los indios manifestaron ingenuamente su incompreensión del documento, como

aquel que afirmaba que «en lo que decía que no había sino un Dios e que éste gobernaba el Cielo e la Tierra e que era señor de todo, que les parecía bien e que así debía ser: pero en lo que decía que el Papa era señor de todo el Universo en lugar de Dios e que él había fecho merced de aquella tierra al rey de Castilla, dijeron que el Papa debía estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, e que el rey que pedía e tomaba tal merced debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros, e que fuese allá a tomarla, que ellos le pondrían la cabeza en un palo, como tenían otras»².

5. FRANCISCO DE VITORIA: VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO

La situación requería otro tipo de planteamiento más acorde con la realidad y con la exigencia moral cristiana, y a ello iba a tender el pensamiento de FRANCISCO DE VITORIA (1492-1546), nacido en Burgos, a pesar de haberse creído durante mucho tiempo que nació en Vitoria: ingresó muy joven en la Orden dominicana, en la que hizo sus primeros estudios. Posteriormente estudió en París, y desde 1509, en el convento de Saint Jacques de aquella ciudad, donde tuvo por maestros a Pedro Crockaert y a Juan Freyner (Fenurio); en 1522 se licenció y doctoró en Teología. En 1523 ya le tenemos de vuelta en España; primero en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, y desde 1526 en la Universidad de Salamanca, cuya cátedra de *prima* ganó, en reñida oposición con Pedro Margullo. Desde ese año hasta su muerte permaneció totalmente entregado a la enseñanza, siendo su influencia sobre todo oral, a través de sus discípulos, entre los cuales hay que contar a Domingo de Soto, Melchior Cano, Mancio de Corpus Christi, Alonso de Veracruz, Diego de Covarrubias, Martín Pérez de Ayala, etc. Aunque no publicó nada en vida, dejó al morir una gran cantidad de materiales pertenecientes a sus lecturas, explicaciones de clase, borradores, entre los cuales ocupaban lugar excepcional sus *Relecciones*; el editor Charles Boyer, de Lyon, se hizo con copias fidedignas de estas obras, que publicó poco después (Lyon, 1557). Entre todas ellas las *Relecciones theologicæ* ocupan, por su importancia, lugar excepcional, donde se contiene un pensamiento profundamente innovador en torno a la cuestión americana; de ellas citaremos como fundamentales: *De potestate Ecclesiae prior* (1532); *De potestate Ecclesiae posterior* (1533); *De potestate civili* (1528); *De indis prior* (1539); *De indis posterior seu de iure belli* (1539); *De temperantia* (1537). Las fechas se refieren a los años en que fueron dictadas por Vitoria en su cátedra.

El ambiente de renovación del tomismo que Francisco de Vitoria vivió en el convento de Saint Jacques, bajo la influencia de Fenurio y

² Martín Fernández de Enciso, *Suma de Geografía*, Sevilla, 1519.

Crockuert, fue asimilado por él y llevado a sus últimas consecuencias, hasta producir una auténtica restauración de los estudios teológicos en España, aspecto que tuvo su máxima manifestación en la fundación del Derecho internacional. Pero, como ya señalábamos antes, esta gran hazaña intelectual es producto de dos premisas a cual más importante: un nuevo planteamiento del pensamiento escolástico y su aplicación al tema de la conquista y el dominio político en América. Naturalmente, tampoco fueron ajenas a este pensamiento las influencias del humanismo y del nominalismo; en lo que respecta al primero, no olvidemos que Vitoria había vivido en París en el mismo ambiente que Guillaume Budé, Tissard de Amboise, Lefèvre d'Étaples y Erasmo, respecto del cual pasó de una actitud de alta estima hasta el sincero rechazo. Por lo que se refiere al nominalismo, no olvidemos que Vitoria conoció a Juan Mair, por quien tiene una sincera estimación, y de quien probablemente recibió el impulso hacia las cuestiones prácticas, muy especialmente, hacia los estudios jurídicos y morales.

Como decíamos, la originalidad y las aportaciones innovadoras de Vitoria tienen su origen en un nuevo planteamiento del pensamiento escolástico, que parte de una recta interpretación del auténtico sistema tomista. En este sentido, Vitoria insiste en la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, que tantas interferencias y confusiones había sufrido durante la Edad Media. Aunque ya Santo Tomás había planteado la cuestión, será Francisco de Vitoria quien le dé una formulación exacta. Según Vitoria, el orden natural es el propio de la naturaleza humana en cuanto tal e independiente del orden de la Gracia a que puede ser elevado; este último sería el orden sobrenatural. El hombre, en cuanto ser creado con cuerpo y alma, pertenece al orden de la Naturaleza, y tiene por su simple condición de hombre un conjunto de derechos fundamentales, inherentes a su personalidad. El orden sobrenatural, por supuesto, no niega éstos, puesto que ambos ordenes no sólo no se contradicen, sino que se complementan.

Ambos órdenes se corresponden con dos tipos de sociedad —la natural o civil y la sobrenatural o eclesiástica—, con fines, medios, súbditos y autoridades distintas: una, compuesta de bautizados, sometidos a la potestad eclesiástica, y otra, de hombres simplemente, sometida a la autoridad civil. Ambas sociedades no se interfieren en absoluto, pues el orden de la Gracia no altera el orden natural ni hace desaparecer las leyes y derechos de nuestra naturaleza. Tanto es así, que la autoridad civil no se pierde por pecado alguno, ni siquiera por el de infidelidad, de lo que resulta que ni el Papa tiene poder directo sobre lo temporal ni los Príncipes sobre lo espiritual.

En el ámbito de esta doctrina ocupa lugar preeminente la doctrina de la persona humana; según ésta, el hombre —centro de la Creación— es una persona racional, libre, moral y responsable, compuesta de dos elementos sustanciales —un cuerpo material y un alma espiritual— que

le constituyen en sujeto jurídico con una serie de derechos naturales innatos. Por parte del cuerpo estos derechos son: el derecho a la vida, a la integridad física, a la propiedad...; por parte del alma estarían el derecho a la verdad, a la fama, al honor, a la libertad de pensamiento y de expresión, a la libertad religiosa y al perfeccionamiento de la inteligencia. Entre los derechos del cuerpo, Vitoria se detiene en el de propiedad sobre los seres materiales inferiores, común e indistinto a todos los hombres, que sólo el Derecho de gentes determina, estableciendo la división de la propiedad, sin anular totalmente el Derecho natural común por el cual reaparece la comunidad de todas las cosas y cesa dicho derecho de división; en ello fundará Vitoria la licitud de la intervención española en el Nuevo Mundo. Entre los derechos espirituales, presta especial atención al de libertad de conciencia, por el cual el hombre es libre para pensar y creer; en él fundamenta su postura negativa respecto de la licitud de las guerras religiosas, pues a nadie puede imponérsele la Fe por la fuerza o bajo coacción. Estos derechos naturales son inherentes a la persona y, por tanto, no se pierden ni disminuyen por ningún tipo de pecados, sean personales, contra natura, de infidelidad, y mucho menos por el pecado original. *Bonum naturae non tollitur, nec diminuitur homini per peccatum*, decía Santo Tomás, en famosa sentencia recogida y desarrollada por Vitoria.

Ahora bien, la sociedad natural o civil es posible porque existe una dimensión social de la persona, implícitamente supuesta en ese reconocimiento de los derechos naturales, puesto que el Derecho postula la existencia de una alteridad (*ius est ad alterum*). La sociabilidad es un hecho que brota de la naturaleza humana y abarca, en consecuencia, a todos los hombres. Aquí lo importante es que esa sociabilidad humana no se satisface en la forma primitiva de la familia, sino que adquiere su desarrollo y plenitud en la sociedad política, de donde deduce Vitoria que la sociedad política es de Derecho natural. Y esto le hace detenerse en el análisis del principio que regula la organización interna de la sociedad, que no puede ser otro que el bien común, a la vez inmanente y trascendente a los individuos, puesto que es tanto la suma de todos los bienes particulares como algo que está por encima de la mera suma aritmética de todos ellos; el bien común no es sólo el fin de toda sociedad, sino aquello que la conserva y que determina su ordenación interna.

Naturalmente, la consecución de ese bien común exige la existencia de una autoridad gubernativa, a la que Vitoria llama Potestad civil, cuyo fin es precisamente orientar la sociedad hacia dicho bien. Aunque remotamente el origen de la autoridad civil es de Derecho divino, en su origen inmediato es de Derecho natural, en cuanto se muestra necesaria para la dirección y conservación de la sociedad. En este sentido, el representante de la autoridad tiene obligación de velar por los derechos individuales, ya que éstos se presentan en el plano de

lo natural, y el gobernante ha de satisfacer las necesidades de dicho orden; el bien común no suplanta, pues, en ningún caso los derechos de la personalidad, ya que precisamente el bien común ha de consistir en favorecer el despliegue de dicha personalidad. Por supuesto, Vitoria no acepta jamás el sacrificio del individuo en pro de la sociedad, aunque la autoridad política pueda limitar en algunos casos los derechos individuales en función del bien común.

El problema se plantea con toda su gravedad en la cuestión de las relaciones internacionales, donde no hay un bien común al que recurrir, por tratarse de intereses contrapuestos y encontrados. Sin embargo, es precisamente aquí donde Vitoria muestra toda su genialidad al introducir el concepto de una «Comunidad universal» a la que pertenecen todos los hombres a consecuencia de su naturaleza social, que es anterior y superior a la división en naciones. Esta sociedad universal se rige por el Derecho natural (*ius naturale*) y, en las cosas que éste no alcanza, por el Derecho de gentes (*ius gentium*), de acuerdo con unos principios de convivencia internacional que le hicieron escribir a Vitoria: «No puede dudarse de que el Mundo entero, que es en cierto modo una república, tiene derecho para dictar leyes justas y convenientes a todos sus miembros, semejantes a las dispuestas en el Derecho de gentes... De ello se sigue que pecan mortalmente quienes violan el Derecho de gentes, sea en la paz, sea en la guerra, y que en asuntos de importancia, tales como la inviolabilidad de los embajadores, a ninguna república le es lícito negarse a cumplir con el Derecho de gentes... Así como la mayoría en la república puede constituir sobre ella un rey, así también la mayoría de los cristianos, aun no queriéndolo la minoría, puede nombrar un soberano, a quien todos estén obligados a obedecer» (*De potestate civili*). Los principios de una futura Sociedad de las Naciones están ya aquí, aunque embrionariamente enunciados, expuestos con claridad y nitidez en un antecedente genial, cuatro siglos antes de que se pusieran en práctica.

La aplicación de tales principios a la cuestión americana es lo que llevará a su lógica culminación el pensamiento de Vitoria, elevándolo a alturas hasta entonces desconocidas, que suponen la elaboración definida de un estatuto jurídico para el nacimiento del Derecho internacional. Se desprende lógicamente de esta afirmación que sea del mayor interés un examen de los títulos legítimos en que los españoles pudieran basarse para justificar su intervención en el Nuevo Mundo. En esta línea de pensamiento se inspiran sus selecciones *De Indis prior* y de *De Indis posterior*, en las que Vitoria parte del derecho irrenunciable de los indios a poseer sus tierras, de la legitimidad de sus príncipes naturales y del derecho a gobernarse por sí mismos. Aceptado este punto de partida, Vitoria se plantea la cuestión de cuáles son los derechos de los españoles para ocupar las tierras americanas. En el análisis de dicho problema procede primero negativamente, elimi-

nando los títulos que considera ilegítimos, para proceder luego a la exposición de una doctrina positiva con la enumeración de una serie de títulos legítimos.

6. LOS TÍTULOS ILEGÍTIMOS Y LEGÍTIMOS

Al ocuparse de los *títulos ilegítimos*, Vitoria rechaza aquellos que eran comúnmente aceptados por los juristas y teólogos de la época, como veremos en la lista que transcribimos a continuación:

1.º) El Emperador no es dueño del Mundo, ni por Derecho divino ni humano, por lo que carece de autoridad universal para la concesión de tierras.

2.º) El Papa tampoco es dueño del Mundo. *Papa non est dominus mundi*, dice, pues carece de autoridad universal temporal. En todo caso, poseerá cierto poder espiritual en cuanto sea necesario para la recta administración del orden espiritual, pero ello no le da poder temporal ninguno sobre bárbaros e infieles, ya que sobre éstos el poder espiritual es nulo. Así destruye el motivo fundamental que se había esgrimido para la intervención de España en las Indias.

3.º) El derecho de invención o descubrimiento, cuya alegación podría ser válida en caso de tierras deshabitadas, no lo es al hallarse los países de América habitados por sus propios dueños.

4.º) El derecho de compulsión de los indios infieles que se resisten a recibir la Fe cristiana. Su negativa a recibir la Fe sólo es pecado cuando han tenido oportunidad de conocer ésta; pero si se les enseña y no la aceptan, tampoco esto es motivo para hacerles la guerra, aunque ellos caigan en pecado.

5.º) Los pecados contra Naturaleza de los indios se dice que daban autoridad a los príncipes cristianos para reprimirlos, pero también niega Vitoria este título, pues los pecados no autorizan a intervenir en sociedades infieles donde los cristianos no son reconocidos y donde ya existen gobernantes propios.

6.º) La elección voluntaria o aceptación de la soberanía española cuando son «requeridos» a ello. En este punto Vitoria hace un duro ataque a la práctica del «Requerimiento», señalando que no hay tal voluntariedad en ella, sino coacción provocada por el miedo y la ignorancia.

7.º) Por último, señala Vitoria un falso título que casi no merece mención. Es el aportado por aquellos que dicen que hubo una concesión o donación especial de Dios a los españoles de aquellos bárbaros entregados a sus abominaciones, como antiguamente hizo y por las mismas razones con los cananos, al entregarlos en manos de los judíos. Se trata de una profecía que atenta contra la ley común y contra las Escrituras y que, además, no está probada por milagro alguno.

A continuación pasa Vitoria a examinar detenidamente los *títulos legítimos* por los cuales pudieran los bárbaros venir a sujetarse a los

españoles, que intentaremos resumir de la forma más concisa y breve posible:

1.º) El derecho de sociedad natural y libre comunicación, al que se ha llamado también derecho de libre paso, instalación y comercio. Según este derecho, los españoles pueden recorrer aquellas provincias y permanecer allí sin que les hagan daño alguno los bárbaros ni pueden prohibírsele de ningún modo, siempre que los españoles vayan en son de paz. No se les puede impedir el derecho de viajar y a permanecer allí como huéspedes y peregrinos pacíficos, como tampoco puede negárseles el derecho a comerciar, importando mercancías de que los indios carecían y exportando otras de que carecíamos (oro, plata, etc.). Ni los caciques indios a sus súbditos ni los soberanos españoles a los suyos pueden prohibirles comerciar entre sí, como tampoco puede nadie privar a los españoles de apoderarse de las cosas sin dueño (*res nullius*) de la tierra o del mar. La negativa persistente en los indios a que los españoles ejerciten estos derechos da a éstos licencia para hacerlo por la fuerza, si fuese necesario, ocupando sus tierras y ucometiéndolos cuando la propia seguridad lo requiriese.

2.º) El derecho de evangelización y la obligación derivada del mismo de proteger y tutelar a los indios para la defensa de la Fe, de acuerdo con la condición cristiana de los españoles.

3.º) El derecho a la intervención en defensa de los convertidos, sobre todo si hay peligro de que sus príncipes intenten volverlos a la idolatría, y la única forma de evitarlo es declararles la guerra. Es un título nacido de la amistad y sociedad humanas.

4.º) En la misma línea, y con el mismo derecho, se habla del poder indirecto del Papa para deponer a los caciques indios y sustituirlos en el gobierno por príncipes cristianos, al objeto de preservar la fe de aquellas tribus que se habían convertido al cristianismo. Los españoles operarían así en cuanto mandatarios del Papa; ello sería una secuela temporal de su poder espiritual.

5.º) El derecho a la intervención humanitaria en defensa de los inocentes y para evitar sacrificios humanos; en este caso, admite Vitoria que los bárbaros pueden ser castigados por sus pecados naturales, e incluso puede hacérseles la guerra, pero siempre como defensa de la vida y de su integridad.

6.º) El derecho a regir y gobernar a los indios por elección voluntaria de ellos debidamente garantizada, en bien de una mejor administración.

7.º) El derecho a intervenir en su gobierno por amistad y alianza con un príncipe bárbaro que lucha legítimamente contra otro, como ocurrió en la lucha entre los tlascaltecas y los mexicanos, donde aquéllos pidieron ayuda a los españoles; si por Derecho de guerra les corresponde algo a los aliados en tal pugna, entre ellos debe ser decidido por acuerdo mutuo.

8.º) Existe un derecho probable, que Vitoria no da como absolutamente seguro, de tutela o mandato colonizador sobre los pueblos «mentes», o retrasados, en virtud de su incapacidad de administración y gobierno.

Los historiadores no han dado la misma importancia a todos estos títulos; muchos de ellos no hacen sino introducir de forma subrepticia

algunos de los que habían sido desechados anteriormente como ilegítimos. Sin embargo, sólo por el primero de dichos títulos —el de sociedad natural y libre comunicación— merece Vitoria el renombre internacional adquirido por su genial aportación, al introducir criterios de racionalidad natural por primera vez en los asuntos de la convivencia internacional, poniendo así las bases —como antes declamó— de un futuro Derecho internacional⁴.

7. LA TIMIDEZ INTELECTUAL DE VITORIA Y LA ACTITUD RADICAL DE LAS CASAS

Por otro lado, es lógico que un paso tan gigantesco en la Historia de la Humanidad no se diera sin vacilaciones ni incertidumbres. En éstos se han basado algunos historiadores para dar por sentada la postura mucho más firme y clara, tanto doctrinal como humanamente, del padre Las Casas frente a las vacilaciones de Vitoria. Es sabido que éste manifiesta muchas dudas y un gran temor ante aquellas cuestiones; por las confesiones que le hace a su amigo el padre Miguel de Arcos en una curiosa epístola conservada hasta nuestros días sabemos del temor que le inspiraban las cosas de Indias, de las que dice: «se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas». Sobre todo, sus vacilaciones y escrúpulos se hacen mayores ante las consultas de los llamados en la época «peruleros», es decir, aquellos que habían obtenido beneficios o se habían apoderado de bienes durante la conquista del Perú; dice que su reacción es *primum fugere ab illis*, pues, como «no veo bien la seguridad y justicia que hay en ello, que lo consulten con otros que lo entiendan mejor». Igualmente se refiere a la guerra, condenándola cuando se hace con malas artes y en beneficio propio, pues si los indios «son hombres y prójimos, *et quod ipsi praese ferunt*, vasallos del Emperador, *non video quomodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan grande servicio hagan a Su Majestad de echarle a perder sus vasallos. Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco, y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer. Antes se me seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad»⁵.

⁴ Las mejores ediciones de las obras de Vitoria y que hemos consultado para este estudio son dos: *Obras*, preparado por Teófilo Urdanoz, O. P., con edición crítica del texto latino, versión española, introducción general y biográfica, B. A. C., Madrid, 1960, *Relecto de Indis*, edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y J. M. Pérez Prados, C. S. I. C., Madrid, 1967.

⁵ «Carta de Francisco de Vitoria al padre Arcos sobre negocios de Indias», *Relecto de Indis*, op. cit., pág. 139.

En la relección *De temperantia* (1537-1538) afirmaba tajantemente que los cristianos no podían ocupar las tierras de los infieles por la fuerza si éstos las poseen como verdaderos dueños, es decir, si estuvieron siempre bajo su dominio. Y lo mismo dice de los pecados *contra Natura* —antropofagia, sodomía, etc.—; que tampoco justifican la intervención bélica o violenta de los españoles. Naturalmente, todo ello era consecuencia de haber negado el poder temporal del Pontífice. Pero las vacilaciones de Vitoria se manifiestan una vez más aquí, al no darles a copiar a sus alumnos la parte de la relección que hace referencia a los indios americanos. Al padre Vitoria le preocupaba que pudieran acusarle de que condenaba al rey, así como de que condenaba igualmente la conquista de las Indias, e incluso llega a manifestarse explícitamente contrario a tales aseveraciones cuando se da cuenta de que «si fallasen todos estos títulos (se refiere a los legítimos, que acaba de exponer), de tal modo que los bárbaros no diesen ocasión alguna de guerra ni quisiesen tener príncipes españoles, etc., deben cesar también las expediciones y el comercio, con gran perjuicio de los españoles y enorme quebranto de los intereses de sus reyes, consecuencias todas para nosotros inaceptables (*Quod non esset ferendum*)»⁴.

Manuel María Martínez, que ha estudiado esta cuestión⁵, se escandaliza de semejante afirmación de Vitoria, viendo en ella una defensa de intereses espúreos, y no un planteamiento claramente moral. Este autor cree que la causa de ello hay que buscarla en la timidez de Vitoria y en su falta de dominio de los temas indianos. Por nuestra parte, esa timidez y sus consecuentes vacilaciones nada tendrían que ver con esa defensa de intereses materiales y políticos, sino que sería la duda propia del intelectual que no se conforma con soluciones fáciles ni con salvar un problema mediante una solución de trámite, sino que busca caminos nuevos y no trillados que supongan un indudable progreso para la Humanidad.

En cualquier caso, y dado el anterior planteamiento, es obvio que la propuesta del padre Las Casas resulta más radical y, en apariencia, más valiente. Para éste, el único título que legitimaba la entrada y permanencia de los españoles en América era la donación pontificia, bien entendido que ésta se refería sólo al derecho de predicar y difundir el Evangelio, y que este derecho sólo se extendería al dominio de tierras y hombres en la medida que fuese voluntariamente aceptado por los indígenas. En esta línea, tampoco se opone Las Casas al comercio entre españoles e indios, siempre y cuando los indios convinieran en

⁴ «Carta de Francisco de Vitoria al padre Arcos sobre negocios de Indias», *Relectio de Indis*, pág. 98.

⁵ Manuel María Martínez, «Las Casas-Vitoria y la bula *Sublimis Deus*», en *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1974, págs. 25-51.

tales tratos, pero jamás si se les obligaba a ello por la fuerza, y mucho menos aún si los españoles se apoderaban de sus bienes —oro, perlas, piedras preciosas, etc.— contra la voluntad de los indígenas. En esto se manifiesta claramente en contra de Vitoria cuando éste justifica que los españoles se apoderaran de los bienes comunes (*res nullius*) en aquellas tierras, pues Las Casas considera que aquéllos eran sólo bienes comunes de los habitantes, pero no de cualquier extranjero que de ellos quisiera adueñarse.

El padre Las Casas mantuvo esta doctrina incólume desde los primeros años de su actividad misional, afirmando siempre la evangelización pacífica y negando la utilización de la guerra para tales fines; incluso llega más lejos cuando dice que, aun en el caso de que hubiera habido guerras justas en las Indias, ello no daría a España ningún derecho al dominio sobre ellas. En el *Memorial de remedios* de 1516 ya presenta Las Casas al cardenal Cisneros, entonces regente de España, su postura claramente formulada, que después mantendrá una y otra vez ininterrumpidamente. La doctrina del famoso «Apóstol de los Indios» es que todas las leyes que España estaba dictando para el gobierno del Nuevo Mundo eran malas, por muy buena que fuese la intención, porque iban fundadas en injustísimo fundamento, como era la negación de la libertad de los indios, según se hacía inevitable en el régimen de encomiendas y repartimientos. Respectivamente, el rechazo de la conquista y de la encomienda se expuso valientemente en la *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* y en el *Octavo remedio*: en este último «se asignan veinte razones por las cuales prueba no deberse dar los indios en encomienda ni en feudo, si Su Majestad quiere librarles de la tiranía y perdición que padecena».

Es muy interesante la doctrina de que los reyezuelos y caciques indios poseen un poder civil de indole natural sobre sus súbditos, por lo que los españoles no tienen capacidad jurídica para arrancarle ese dominio, ni siquiera al haber aceptado libremente la autoridad del rey español; y así lo expresa con toda claridad en estos párrafos que ahora vamos a transcribir: «Suplicamos a Vuestra Majestad que los que Dios y la Naturaleza y el Derecho de las gentes hizo señores entre aquellas naciones, por someterse a la jurisdicción y dominio de Vuestra Majestad no pierdan el señorío, jurisdicción y dominio cada uno sobre sus vasallos, pues nuestra Santa Fe no priva a nadie que le compete de Ley natural y Derecho de las gentes, y sus particulares jurisdicciones no contradicen la jurisdicción y señorío supremo de Vuestra Majestad, como no lo contradicen los señoríos de los condes y duques y otros particulares señores»²⁰. En la misma dirección se desarrolla el punto siguiente, en

²⁰ «Memorial de fray Bartolomé de Las Casas y fray Rodrigo de Andradá al Rey» (1543). *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*. V, vol. CX. B. A. E., Madrid, 1958, pág. 184.

que Las Casas propone que se respete la forma de Gobierno de aquellos naturales, y así se lo dice al rey: «Item, a Vuestra Majestad suplicamos que los dichos señores y caciques no sean estorbados por los corregidores españoles en el regimiento de sus pueblos y súbditos. Porque a cualquiera gente, pueblo o nación es dulce y amable su antigua manera de regimiento y gobierno y ser regida por persona que la conozca y de su misma naturaleza; y lo contrario es penoso, triste y aborrecible. Y esto parece ser de Derecho divino, sobre el fundamento que tiene de Ley natural»¹¹.

Un punto muy delicado era el de la restitución de los bienes tomados a los indios por los conquistadores, que para Las Casas no son otra cosa que simples robos: «Todos los bienes que todos los conquistadores en todas las Indias tienen —dice en la *Representación* a Carlos V de 1542—, todos son robados, y por violencias enormísimas habidos y tomados a sus propios dueños, que eran los indios. Y esto todo el mundo lo sabe, y ellos mismos lo conocen y confiesan, y a Vuestra Majestad es razón que por todo lo susodicho ya conste»¹². Ante situación tan clara y manifiesta no hay otra opción que restituir, obligación que ni el mismo rey puede levantar. «En esto —dice Las Casas— Vuestra Majestad no puede dispensar, con todo su poder, porque la restitución de lo robado y tiranizado y agravios hechos a los inocentes es mandada por Ley natural y Derecho divino, cualquiera de los cuales Vuestra Majestad no puede relajar, ni aflojar, ni dispensar en ellos»¹³.

Es curioso que, al final de su vida y en su último libro, Las Casas siga insistiendo en la misma doctrina. En el *De Thesauris*, hoy fácilmente accesible a nosotros en magnífica traducción española¹⁴, formula su postura con renovado ímpetu y nuevos fundamentos teóricos. Ángel Losada resume así la doctrina lascasiana:

1.º Los españoles, en virtud de la Bula de Alejandro VI, tienen un *ius ad rem* sobre las Indias, el cual se convertiría en *ius in re* con la prestación voluntaria del consentimiento por parte de los indios.

2.º Los indios, por lo general, no prestaron voluntariamente dicho consentimiento a los conquistadores. De lo cual se deduce que en aquellas regiones donde dicho consentimiento no fue prestado libremente no existe tal *ius in re*. Ahora bien, hay una región en las Indias en que Las Casas reconoce que tal consentimiento fue prestado voluntariamente por los indios, y es precisamente la región de Vera Paz en que estaban los padres dominicos; concretamente, el propio fray

¹¹ «Memorial de fray Bartolomé de Las Casas y fray Rodrigo de Andrada al Rey» (1543), *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, V, vol. CX, B. A. E., Madrid, 1954, pág. 185.

¹² «Representación al emperador Carlos V», *Ibid.*, pág. 124.

¹³ *Ibid.*, págs. 124-125.

¹⁴ Bartolomé de Las Casas, *Los Tesoros del Perú*, traducción y anotaciones por Ángel Losada, C. S. I. C., Madrid, 1958.

Bartolomé pacíficamente solicitó de los indios asentimiento, que ellos de buen grado prestaron. Hay, en este último punto precisamente, una cierta novedad en la doctrina lascasiana que antes no habíamos encontrado. Al objeto de facilitar ese asentimiento libre, Las Casas llega a justificar la permanencia de los conquistadores españoles en tierras americanas, siempre que tenga el fin de facilitar la predicación de la Fe. No es que llegue a renunciar a su doctrina de la predicación pacífica, pero sí parece que las circunstancias políticas le obligan a un inevitable compromiso con la situación de hecho; no es que llegue a proponer la conquista militar, pero sí defiende que los conquistadores que ya están en América se queden allí y que no regresen a España; sólo desde tierras americanas podrían reparar los males ya hechos a los indios, restituyéndoles lo robado y facilitando la predicación de los misioneros.

En cuanto al aspecto citado de la restitución, la doctrina expuesta en *Los Tesoros del Perú* sigue siendo la misma que habíamos visto en la *Representación* de 1542. Salvo los bienes que los indígenas donaron voluntariamente a los españoles o fueron entregados mediante conmutación, todo lo demás son hurtos y robos, que deben ser íntegramente restituidos. Y esto no se refiere sólo al oro, plata u objetos preciosos, sino a las tierras, campos, montes, ríos, etc., e incluso a los cargos de gobierno sobre los indígenas, pues dicha jurisdicción les había sido usurpada. Como corolario final, establece Las Casas lo que ya habíamos dicho antes: «Los españoles que se comportaron mal con los pueblos indios, tanto con sus invasiones, llamadas conquistas, como con la imposición de esclavitud general, esto es, repartimientos o encomiendas, están obligados, si quieren salvarse, además de a la entrega o posible restitución de lo robado y satisfacción de los daños, a elegir domicilio perpetuo en aquel mundo y habitar a sus propias expensas para siempre allí, sobre todo en aquellas provincias a cuyos habitantes mataron, oprimieron o hicieron daño; y esto deben hacerlo en favor de la Fe, u la cual tanto infamaron»¹⁴.

Quizá para terminar este capítulo nada tan oportuno como destacar lo que se ha resaltado ya por muy variados estudiosos, es decir, que en la epopeya americana, junto a la conquista militar, se desarrolló un amplio y elevado debate teórico por el que se intentaba que prevaleciese la justicia por encima de los intereses materiales y de las pasiones humanas. En este sentido se manifiesta Ángel Losada cuando escribe: «La nota que diferencia y distingue nuestra colonización de la de otros países es su intención y su teoría; y esta intención y esta teoría por las que, lejos de callarse secretamente los desórdenes que van anejos a toda guerra, se ventilaban y discutían públicamente en juri-

¹⁴ Bartolomé de Las Casas, *Los Tesoros del Perú*, traducción y anotaciones por Ángel Losada, C. S. I. C., Madrid, 1958, pág. xxvii.

dicas reuniones, autorizadas y hasta convocadas por el Rey, como la que tuvo lugar entre Sepúlveda y Las Casas, es lo que da a nuestra conquista su verdadera grandeza. Esto es lo verdaderamente sorprendente. En una época en que el absolutismo dominaba y la libertad de conciencia, pensamiento y expresión no había alcanzado el cauce de amplitud de los modernos tiempos, son los reyes de España los únicos en el mundo que toleran y hasta fomentan la celebración de juntas oficiales en que se discuten la conducta de sus guerreros y la justificación jurídica de sus conquistas, y todo esto a la luz del día, en pleno Valladolid, capital del reino, y tolerándose publicaciones como las de Las Casas, en que se desautorizan y desacreditan las campañas que se estaban llevando a cabo por orden del mismo Rey. Digasenos si esto no es un anticipo de la moderna libertad de prensa»¹⁴. Sobre esa famosa polémica nos extenderemos en un próximo capítulo.

BIBLIOGRAFÍA

- Beltrán de Heredia, Vicente: «Un precursor del Maestro Vitoria: el padre Matías de Paz, O. P., y su tratado *De Danilo Regum Hispaniae super Indos*», en *La Ciencia tomista*, tomo XL (1929).
- Bullón, Eloy: *Un colaborador de los Reyes Católicos: el doctor Palacios Rubios y sus obras*, Madrid, 1927.
- Carro, Venancio D.: *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, 1951.
- Fernández de Enciso, Martín: *Suma de Geografía*, Sevilla, 1519.
- Frailé, Guillermo: *Historia de la Filosofía Española*, B. A. C., Madrid, 1971.
- Las Casas, Bartolomé de: *Historia de las Indias*, F. C. E., México, 1951.
- Las Casas, Bartolomé de: «Memorial de fray Bartolomé de Las Casas y fray Rodrigo de Andrada al Rey», *Obras escogidas de...*, B. A. E., vol. CX, Madrid, 1958.
- Las Casas, Bartolomé de: «Representación al emperador Carlos V», *Ibidem*.
- Las Casas, Bartolomé de: *Los Tesoros del Perú*, traducida y anotada por Ángel Losada, Madrid, 1958.
- Palacios Rubios, J. L., y Paz, Matías de: *De las Islas del Mar Océano y Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, con una introducción de Silvio Zavala, F. C. E., México, 1954.

Sobre Francisco de Vitoria:

- Barcia Trelles, Camilo: *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional moderno*, Valladolid, 1928.
- Beltrán de Heredia, V.: *Francisco de Vitoria*, Labor, Barcelona, 1939.
- Brown Scott, James: *El origen español del Derecho internacional moderno*, Valladolid, 1928.

¹⁴ Bartolomé de Las Casas, *Los Tesoros del Perú*, traducción y anotaciones por Ángel Losada, C. S. J. C., Madrid, 1958, págs. XXVI-XXVII.

- Brown Scott, James: *The Spanish Origin of International Law Francisco de Vitoria and his law of Nations*, Washington, 1933.
- Getino, Luis, O. P.: *El Maestro Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina, su influencia*, Madrid, 1930.
- Maini, Attilio: *La conquista de América y el descubrimiento del moderno Derecho internacional*, Buenos Aires, 1946.
- Martínez, Manuel Marín: «Las Casas-Vitoria y la hula *Sublimis Deus*», en *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, 1974.
- Menéndez Pelayo, M.: «Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de gentes», en *Ensayos de crítica filosófica*, C. S. I. C., Madrid, 1938.
- Noreña, Carlos G.: «Vitoria, Salamanca and the American Indians», en *Studies in Spanish Renaissance Thought*, Marinus Nijhoff, The Hague, 1975.
- Pereña, Luciano, y Pérez Prendes, J. M.: *Relectio de Indis*, C. S. I. C., Madrid, 1967 (edición crítica bilingüe con introducción de Luciano Pereña).
- Solana, Marcial: «Francisco de Vitoria», *Historia de la Filosofía Española*, vol. III, Madrid.
- Trujol Serra, A.: *Los principios del Derecho público en Francisco de Vitoria*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1946.
- Urdánoz, Teófilo, O. P.: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, B. A. C., Madrid, 1960 (edición crítica del texto latino, versión española, introducción general y bibliográfica).

VII

LA LEGITIMIDAD DE LA GUERRA

A lo largo del capítulo anterior ha permanecido, como trasfondo, el problema que planteamos en el enunciado del presente capítulo. En efecto, el llamado derecho al dominio político español en América lleva implícita la legitimidad de la guerra en los territorios americanos para implantar dicho dominio o, en cualquier circunstancia, para mantenerlo y defenderlo, caso de, en principio, establecerse tal dominio sin ninguna violencia. Del tema americano se habla de pasar insensiblemente al problema general de la guerra y de su legitimidad, que no tardarán en plantear los tratadistas españoles.

En este punto se destacan fundamentalmente tres posturas; la de Sepúlveda, defensor a ultranza de la guerra; la de Vitoria, creador de la teoría de la guerra justa; y la de Las Casas, que en ningún caso admite la legitimidad de la guerra. Sobre dichas posturas vamos a extendernos en este capítulo, por el orden en que acabun de ser enumeradas.

I. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (Pozo Blanco (Córdoba), 1490-id., 1573) es sin duda el defensor más firme que tuvo España en aquella época del Imperio y de las guerras imperiales. Estudió Humanidades en Córdoba y Artes en la Universidad de Alcalá; posteriormente, en el Colegio de San Clemente de Bolonia siguió cursos de Filosofía y Teología, mientras adquiría gran pericia en el manejo del latín y el griego. Estuvo, como humanista, en el séquito de Alberto Pio, conde de Carpi; en 1535, Carlos V le nombró su cronista y capellán. Al volver a

España. Sepúlveda vivió la mayor parte de su tiempo en Valladolid, primero, y después en Córdoba y Pozo Blanco, dedicando también la mayor parte de su tiempo a tareas científicas: libros, polémicas, consultas. Felipe II, al ser coronado rey de España en 1556, le confirmó en el cargo de Cronista de S. M.

En su producción escrita, Sepúlveda brilla como traductor y gran conocedor de Aristóteles. Entre sus libros destacan *De fato et libero arbitrio* (Roma, 1527), donde se impugnan las doctrinas luteranas y se apoya a Erasmo (éste se juzgaba como tímido e insuficiente en su respuesta a Lutero); también *De Ecclesiae Romanae Pontificisque Potestate*. Pero las obras que le dieron fama son sus diálogos sobre la guerra y las cuestiones americanas: *Democrates primus sive de convenientia disciplina militaris cum christiana religione dialogus* (Roma, 1535); *Democrates alter sive de iustis belli causis apud Indos* (por dificultades en su impresión permaneció inédito hasta 1892); *Apologia pro libro de iustis belli causis* (Roma, 1550); *Summa quaestionis ad bellum barbaricum, sive ludicum pertinentes*. Es también interesante la *Disputa o contraversia* (Sevilla, 1552) entre Sepúlveda y Las Casas, según el resumen que de ella hizo fray Domingo de Soto, pero, como dedicaremos a este tema un capítulo independiente y completo, no nos ocuparemos aquí de dicho trabajo.

En realidad, toda la ideología de Sepúlveda está ya en el *Democrates primus*¹, que, como indica su propio título, trata de la compatibilidad entre la disciplina militar y la religión cristiana. La obra se desarrolla en forma de diálogo entre tres personajes: Leopoldo, un germano tocado de luteranismo; Alfonso de Guevara, español y viejo soldado; Demócrates, un griego educado en Italia, que personifica la tesis del autor. El diálogo está dividido en dos partes: en la primera, desarrolla la teoría de la guerra justa, según la doctrina de que la guerra no se opone a los principios divinos, sino que se adecúa a los mismos, tal como se expresan en los dos Testamentos y en la Ley natural; en la segunda parte, expone las virtudes propias del militarismo y sus relaciones con los principios de la religión cristiana.

Los argumentos se concretan de la siguiente forma. La guerra no está prohibida por Derecho divino del Antiguo ni del Nuevo Testamento, ni tampoco por la Ley natural; con respecto a esta última señala que es justo por naturaleza rechazar las injurias en legítima defensa, destacando que si Cristo nos aconseja que las suframos, no se trata de una obligación estricta, sino de un acto de perfección. Una

¹ Hoy tenemos una buena traducción de esta obra, hecha por Angel Luñada en el libro *Tratados políticos de Juan Gualdés de Sepúlveda*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963. Se incluyen en ella tres obras de Sepúlveda: I. *Exhortación al Emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra contra los turcos*; II. *Sobre el Reino y los deberes del Rey*; III. *Democrates primero*.

objeción contra la guerra, muy extendida en la época y que suelen hacer suya todos los erasmistas, es que los animales no se hacen la guerra, siguiendo en ello más de cerca la Naturaleza que el hombre: según la respuesta de Sepúlveda —aparte de negar la afirmación para diversas especies animales—, la ley natural es diferente para el hombre, como ser racional, que para los animales, todos ellos faltos de razón. En definitiva, y para reafirmar su postura, Sepúlveda acumula citas de autores clásicos y de los dos testamentos; su argumento es que deben agotarse todos los procedimientos pacíficos antes de ir a la guerra, pero, una vez agotados dichos procedimientos, y tratándose de una causa justa, la guerra debe hacerse, siempre y cuando se declare por la autoridad competente, que a tal propósito no es otra que la del Príncipe de cada país.

En la segunda parte de la obra, Sepúlveda trata de las virtudes propias del soldado, que deben ser fundamentalmente la fortaleza y la magnanimidad. La parte más controvertida de este escrito es precisamente la que se ocupa de la compatibilidad entre la moral aristotélica y la doctrina cristiana, compatibilidad que Sepúlveda defiende a ultranza, sobre todo en cuanto se refiere al acuerdo entre la humildad y la magnanimidad. Henri Mechoulan, en un estudio reciente, nos habla del «antihumanismo» de Sepúlveda¹, insistiendo sobre la contradicción entre dichas virtudes. «El *Democrates primus* —dice— es particularmente representativo de esta contradicción. Al defender un cierto aspecto del catolicismo político, viene a justificar medios que la verdadera enseñanza de Cristo contradice»². Estos medios son la guerra, la violencia, el dinero, la gloria o la fama, evidentemente contrarios al cristianismo, pero con los cuales se trata de instaurar y mantener dicha doctrina en el mundo. «Al querer erigirlo en doctrina universal, católica —sigue diciendo Mechoulan—, se segrega una política que tiende a instituir un orden social inmutable, parmenideo, exento de todo progreso, que quiere captar ya en instituciones implacables la eternidad prometida. Éste es el antihumanismo defendido por Sepúlveda y sus epígonos, que conducirá a España a una actitud de repliegue autístico, de rechazo violento de la alteridad, a quien ofrece la conversión o la muerte, dos modalidades de la eliminación»³.

Hay en toda la obra de Sepúlveda una defensa de la política española del momento, en orden a justificar las múltiples guerras mantenidas por su país, para lo cual no había otro recurso que defender la acción bélica como instrumento de la política imperial. En este sentido hay que entender su teoría de la guerra justa, cuyas condiciones

¹ Henri Mechoulan, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Étude critique du «Democrates primus»*, Moulon & Co., París, 1974.

² *Ibid.*, pág. 175.

³ *Ibid.*

generales son: 1.º) autoridad legítima para declararla, que sólo puede ser la del Príncipe que ejerce el poder legítimo en una república; 2.º) rectitud de intención, que deja excluidos el deseo de la venganza y el objetivo de apoderarse de un botín; 3.º) rectitud en el modo de ejecución, esto es, obrar con moderación, evitando los desmanes de la soldadesca y el hacer daño a inocentes; 4.º) causa suficiente para declararla, que a su vez puede ser de tres tipos: a) repeler una agresión y una fuerza injusta; b) recuperar lo que fue arrebatado contra Derecho a una de las partes contendientes, o a sus aliados; c) castigar con el debido rigor a los malhechores a quienes su soberano no ha aplicado la merecida sanción. Pero las causas reales de guerra son naturalmente muchas más, y a ellas se refiere su otro diálogo, el *Democrates alter*, libro de especial interés para nosotros, puesto que en él trata sobre las causas justas de guerra contra los indios americanos. La conversación se desarrolla entre los mismos personajes que en el diálogo anterior —Leopoldo, Alfonso, Demócrates—; sólo que, en vez de hacerlo en Roma, la conversación tiene ahora lugar a orillas del Pisuerga. Las razones para hacer la guerra a los indios son las mismas que las generales antes establecidas; sólo que ahora se determinan algunos movimientos específicos más importantes para este caso concreto. En este sentido interpreta las bulas de Alejandro VI, las cuales considera que no sólo autorizaban a los españoles a predicar la Fe en aquellas tierras con carácter exclusivo, sino que concedían a España el dominio político como condición previa para dicha predicación. De aquí a justificar la guerra contra los indios no hay más que un paso, que Sepúlveda evidentemente da, con fundamento en una serie de razones que concreta así: 1.º) que los indios debían ser sometidos a la autoridad de los españoles, por ser éstos más cultos y civilizados que aquéllos, razón por la cual también considera que los príncipes indígenas carecían de autoridad y potestad legítima sobre sus súbditos (en una palabra, que la incultura de los indios los convertía en incapaces para regirse y gobernarse por sí mismos, por lo que debían ser gobernados por pueblos de superior nivel cultural, como eran los españoles); 2.º) que la comisión de numerosos pecados contra la Naturaleza (antropofagia, culto a los demonios, sacrificios humanos, etc.) exigía que se los castigara con la guerra; 3.º) que los sacrificios humanos antes mencionados afectaban a seres inocentes, lo que justificaba que se les infligieran los correspondientes castigos por medio de la guerra; 4.º) que la obligación de predicar el Evangelio es inexcusable para los cristianos, hasta el punto de tener derecho a imponerla por las armas, si los indios se oponen a la predicación pacífica. En la *Apología pro libro de iustis belli causis* añade Sepúlveda otras dos causas de guerra lícita: el derecho de los cristianos a hacerla contra los idólatras en virtud de la autoridad del Papa, que puede perfectamente imponer a éstos la verdadera Fe; el castigo de las injurias inferidas a Dios, aunque no haya

hubido ofensa a ninguna otra persona, pues dichas injurias son más merecedoras de sanción que las infligidas a cualquier ser humano.

En toda la literatura probética de Sepúlveda observamos siempre la exaltación del militarismo y de las virtudes militares de los españoles, que evidentemente le producían gran entusiasmo, como se demuestra en numerosos testimonios de su obra. He aquí uno de ellos: «Tienes a los españoles, cuyo gran valor y habilidad para hacer la guerra son de sobra conocidos no sólo de ti, sino de todos los hombres, como para tener que explicarlo con mi discurso y palabras. No es necesario buscar en las viejas historias el testimonio de sus valerosas y esforzadas hazañas, en todo momento realizadas, ni alabar la gesta de Sagunto o recordar la gloria de Numancia, en la cual, como es sabido, cuatro mil españoles resistieron durante catorce años a un ejército de cuarenta mil, compuesto no de medos o persas, no de débiles asiáticos, sino de valerosos soldados romanos; y no sólo le resistieron, sino que más de una vez, rechazándole y venciéndole, le impusieron pactos deshonrosos... No es necesario, pues, recordar viejas hazañas; abundantes se nos ofrecen los muy recientes testimonios de nuestro tiempo, en los cuales, en su lucha contra los helvecios y demás pueblos de la Galia e Italia, gentes muy belicosas, mostraron siempre un gran valor, obteniendo continuas victorias durante largo espacio de tiempo, las que siempre lograron, siendo ellos pocos, contra fuerzas muy superiores en número... No sólo superamos con mucho a los turcos en tal género de soldados, sino también en todo nuestro aparato de armas, sobre todo de lombardas, las cuales, preparadas hace poco para poder ser manejadas por cada uno de nuestros soldados, llamamos arcabuces; también en la pesada armadura, con la cual, instruidos nuestros jinetes, fácilmente una reducida tropa derrota una gran fuerza de la caballería enemiga»¹.

Es indudable que una actitud emocional e ideológica de este tipo había de llevar a Sepúlveda a un pensamiento nacionalista, como quedará patente en los próximos capítulos, al detenernos en el tema de la naturaleza del indio y, especialmente, en la controversia entre Las Casas y Sepúlveda, donde extraemos las consecuencias de las actitudes de ambos autores. En lo que resta de este capítulo vamos a extendernos en las actitudes ante la cuestión de la guerra en Vitoria y en Las Casas.

2. FRANCISCO DE VITORIA Y LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA

FRANCISCO DE VITORIA desarrolla la teoría más elaborada sobre la guerra justa entre nuestros tratadistas. Como es sabido, su selección

¹ *Tratados políticos*, op. cit., págs. 21-22.

De Indis posterior se titula también *De iure belli hispanorum in barbaros*, donde expone sus ideas al respecto: según Fraile, la importancia de esta obra es «extraordinaria, pues constituye «la primera codificación del Derecho de guerra»⁴. Ernest Nys viene a coincidir en la misma o parecida valoración cuando escribe: «No creo que en la historia literaria del Derecho haya nada comparable con las páginas que constituyen la doble disertación *De Indis*, de Vitoria»⁵. El genial acierto de este autor está en parte en su punto de partida, según el cual considera a los indios americanos como hombres libres, es decir, ciudadanos de estados libres y soberanos, con lo que equipara su situación a la de cualquier otra nación. Así, las conclusiones válidas para los nativos de América resultan igualmente aplicables a toda la comunidad internacional, de donde adquiere su doctrina el sentido universal que le da valor hasta nuestros días.

La base del pensamiento de Vitoria es aquella sociabilidad natural entre todos los hombres que había destacado ya al tratar de los títulos legítimos de España al dominio indiano. Según dicho principio de sociabilidad, los hombres se agrupan en diversos tipos de organización —tribus, ciudades, estados—, cuya convivencia interna está sometida a las normas del Derecho civil. Junto a éste permanecen inalterados e inalterables tanto los derechos naturales de todo hombre como el llamado Derecho de gentes para la convivencia internacional. Ahora bien, este Derecho de gentes exigiría para su mantenimiento un órgano de carácter universal que castigase a quienes conculcaran sus normas. En este sentido, Vitoria no sólo es partidario de un organismo supranacional, sino que, con toda justicia, se le ha considerado como un precursor de la idea de la Sociedad de las Naciones que únicamente tomaría carácter efectivo y práctico en el siglo XX. El caso es que en el siglo XVI la Humanidad está muy lejos aún de una idea semejante, y Vitoria es del todo consciente de ello; esto le lleva a aceptar la guerra como un hecho irremediable. Ahora bien, para Vitoria la guerra no es sólo un hecho terrible que se hace preciso regular por razones humanitarias, como pensaba Hugo Grocio, sino que tiene un carácter eminentemente jurídico de sanción, con el fin de mantener el Derecho y repararlo cuando se le ha infringido. Según este enfoque, la guerra, en fin, no es sólo un hecho, sino un derecho absolutamente lícito, que en algunos casos se hace de todo punto necesario ejercer, mientras la Humanidad no disponga de otros medios. Así la guerra se convierte, bajo estos supuestos, en un acto de justicia vindicativa, ejercido por el Príncipe de la nación ofendida; dicho Príncipe se constituye en juez, al menos temporal o circunstancialmente. En dicha tesitura, la guerra

⁴ Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, vol. I, pág. 299.

⁵ Ernest Nys, «Le Droit de guerre et les précurseurs de Grotius», en *Revue de Droit international et législation comparée*, 15, 1882, pág. 198.

sólo puede declararse bajo una serie de condiciones: 1.º) autoridad competente; 2.º) causa justa; y 3.º) limitaciones en su ejecución. Examinémoslas independientemente.

Por lo que se refiere a la autoridad competente, quiere decirse que si la guerra es una sanción, ésta deberá imponerse por una autoridad competente para ello, es decir, un juez que dicte sentencia e imponga condena. En el caso de dos naciones soberanas, al no existir autoridad superior por encima de ellas, Vitoria establece que el Príncipe de la nación ofendida queda ocasionalmente —*occasionaliter*— constituido en juez, para sentenciar, sancionar y restablecer así el Derecho. Es decir, que en tales ocasiones la nación agresora queda en situación de inferioridad respecto a la ofendida, lo cual era, por lo demás, doctrina común entre los tratadistas de la época. Báñez, hablando de ello, escribe: «El soberano que ha inferido una injuria a otro queda, por razón de esa injuria, bajo el soberano ofendido, y, por consiguiente, el ofendido puede declararle la guerra, ya que no hay jueces superiores en lo temporal ante quienes pueda promover la causa»⁴.

En lo que toca a la causa justa, Vitoria se atiene a la doctrina tomista, la cual sigue en sus líneas generales, salvo en aquellos puntos en que nuestro pensador la rectifica, amplía o actualiza. Y aunque, en el punto en cuestión, Vitoria no señala los motivos concretos de *casus belli*, es evidente que entre ellos hay que considerar los títulos que enumera en la relación *De Indis prius* como justificativos del dominio español en América. Por otro lado, lo que si hace aquí Vitoria es rechazar tres causas de guerra que muchos tratadistas de la época aceptaban: a) *La diversidad de religión* —dice— no puede ser causa de guerra, ya que el no aceptar la Fe cristiana no es injuria contra las naciones que profesan la misma; por el contrario, la fe es un acto libre de la voluntad y no puede jamás imponerse por coacción sin faltar con ello al mensaje evangélico, b) *El deseo de ensanchar el territorio* tampoco puede ser causa justa de guerra, pues, de no aceptarse así, la guerra podría ser justa por parte de ambos contendientes, lo que contradice el planteamiento inicial por el que la nación ofendida queda erigida en juez de la situación; con esta doctrina, Vitoria rechaza la posibilidad de justificar moralmente el imperialismo y las guerras imperialistas, c) *La gloria y el interés particular de un príncipe* tampoco pueden ser causa justa de guerra, como se desprende de lo anterior; en este punto, nuestro tratadista desarrolla la teoría clásica según la cual no es la República para el Rey, sino el Rey para la República, y por lo tanto, las únicas guerras admitidas deben ser aquellas que se declaren en provecho del bien común y se ordenen a éste; lo contrario sería convertir a los súbditos en esclavos y al príncipe en tirano.

⁴ Ignacio Menéndez-Reigada, *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes*, Salamanca, 1929.

Es muy de tener en cuenta la distinción que Francisco de Vitoria establece entre guerras defensivas y ofensivas. Las guerras defensivas, que simplemente consisten en repeler la agresión injusta de que una nación es víctima, no constituyen más que la manifestación colectiva del derecho natural de la persona a la legítima defensa. La guerra ofensiva sólo puede emprenderse para reparar una injuria por quien tiene autoridad para ello, y tal caso se da sólo en una sociedad perfecta, «aquella nación a la que nada le falta... que es por sí misma un todo, o sea, no es parte de otra república, sino que tiene leyes, consejo y magistrados propios».

Por último, y en lo que se refiere a la tercera condición de toda guerra —restricciones en su ejecución—, Vitoria es también del todo consciente de la enorme limitación de las dos condiciones anteriores, que venían a constituir la teoría clásica de la guerra justa. Muy bien puede ocurrir que en una guerra justa, venza precisamente el beligerante injusto, aquel que no tiene razón, pero también puede ocurrir lo contrario: que el ofendido sea mucho más poderoso que el agresor, viéndose entonces tentado a sobrepasar el punto de una estricta reparación de la injusticia, con lo que acumularía nuevos resentimientos y desequilibrios en la justa ordenación de las naciones. A la vista de estas posibles situaciones, Vitoria pide a los príncipes que consideren una posible limitación voluntaria de su derecho a la guerra: la primera de ellas, que ningún príncipe se lance a la acción bélica sin tener seguridad moral de la victoria, pues en caso contrario los perjuicios ocasionados al pueblo habrán de ser mayores que los beneficios; la segunda, que, aun siendo más poderoso que la nación agresora y teniendo la razón de su parte, no se lance a una aniquilación del adversario, extralimitándose en la función vindicadora, sino que modere sus impetus y se autolimita en el ejercicio del derecho, para no salirse del terreno estricto de la justicia. Naturalmente, el llevar a la práctica un programa de moderación moral y de afirmación de la justicia, como el propuesto por Vitoria, forzosamente había de resultar muy difícil para un poderoso Emperador como el que regía los destinos de España por aquellos años. Es probable que con la formulación de Vitoria no se pretendiese más que llamar la atención del Monarca español sobre los problemas de conciencia que el Descubrimiento americano y las guerras allí mantenidas hablan necesariamente de suscitar ante cualquier hombre inteligente y sensible que viviese aquel momento histórico. Francisco de Vitoria se manifiesta con indudable grandeza frente a tal coyuntura al recabar atención sobre los débiles e inferiores, para tratar de inclinar las acciones de los poderosos del lado de la justicia, pero Carlos V no fue indigno tampoco de aquellos intelectuales, tomando iniciativas y actitudes de generosidad y elevación, sobre las que nos detendremos en un próximo capítulo.

3. LA ACTITUD DE LAS CASAS ANTE LA GUERRA INDIANA

Dedicaremos las últimas páginas a dar cuenta de una tercera postura ante el tema de la guerra: la que tomó a su cargo el infatigable LAS CASAS. Recordemos que, al exponer su experimento de la Vera Paz, Las Casas insistía, como único título legítimo al dominio español en América, sobre la predicación pacífica del Evangelio; la guerra debía evitarse a toda costa, pues nada hay tan perjudicial a la religión como el tratar de imponerla por la coacción o el miedo. Aun tratándose de guerras justas, sus resultados podían ser enormemente perjudiciales al fin perseguido por los misioneros de atraer a los indios estableciendo un contacto amistoso que favoreciese la propagación de la Fe cristiana. Estas ideas de Las Casas, ya conocidas por nosotros, fueron tomando cuerpo entre grandes núcleos de eclesiásticos, tanto en la Península como en el Nuevo Continente. Así llegó la política misionera, en algunos momentos, a inspirarse en tales doctrinas. Un ejemplo bien patente lo tenemos en las conclusiones que formuló en Méjico la Junta Eclesiástica de 1546, con ocasión de la guerra contra los chichimecas; una simple lectura de las mismas nos recuerda muy de cerca las doctrinas lascasianas, defendidas con apasionamiento en múltiples lugares de sus obras: 1.º Todos los infieles, de cualquier secta y religión que fueren y por cualesquiera pecados que tengan respecto al Derecho natural y al que llaman Derecho de gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre las cosas que sin perjuicio de otros adquieren, y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos. 2.º La guerra que se hace a los infieles de esta última especie (se alude a la cuarta de las que establece Las Casas en su *De unico vocationis modo*), por respeto de que mediante la guerra sean sujetos al imperio de los cristianos y de esta suerte se dispongan para recibir la Fe y la Religión cristianas o se quiten los impedimentos que para ello pueda haber, es temeraria, injusta, perversa y tirana. 3.º La causa única y final de conceder la Sede Apostólica el principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los reyes de Castilla y León fue la predicación del Evangelio y dilatación de la Fe y Religión cristianas y la conversión de aquellas tierras, y no por hacerlos mayores ni más ricos príncipes de lo que eran. 4.º La Santa Sede Apostólica, al conceder el dicho principado supremo y superioridad imperial de las Indias a los reyes de Castilla y León, no entendió privar a los reyes y señores naturales de las dichas Indias de sus estados y señoríos y jurisdicciones, honras ni dignidades; ni entendió conceder tampoco a los reyes de Castilla y León alguna licencia o facultad por la cual la dilatación de la Fe se impidiese y al Evangelio se pudiese algún estorbo y ofendiculo, de manera que se

ofendiese y se retardase la conversión de los indios. 5.^a Los reyes de Castilla y León, después que se ofrecieron y obligaron por su propia solicitud a tener cargo de proveer cómo se predicase la Fe y convirtiesen las gentes de las Indias, son obligados por precepto divino a cubrir los gastos y expensas que para la consecución de dicho fin fueren necesarios, conviene saber, para convertir a la Fe a aquellos infieles hasta que sean cristianos⁴.

Ahora bien, una cosa es la actitud mantenida para con los indios, respecto de los cuales, según dice, toda guerra es injusta, y otra cosa es la doctrina general que sobre la guerra mantiene el padre Las Casas. En este punto, nuestro dominico se sitúa dentro de la doctrina tradicional de la Iglesia, si bien con algunas características peculiares que le hacen dar énfasis a las limitaciones de la guerra. Así, considera que, aunque se trate de una guerra justa, los inocentes deben quedar a salvo de sus espantosas consecuencias, pues niega ser cierta una afirmación que entonces muchos daban por obvia: la de que «si una ciudad es condenada por la guerra, se presume que todos sus habitantes son enemigos». En la categoría de inocentes entran para Las Casas sobre todo las mujeres y niños, pero también los sacerdotes, religiosos y todas las personas dedicadas al culto divino, así como los agricultores, obreros y mercaderes; los extranjeros, en general, deben también quedar al margen de tales consecuencias. En esta línea de argumentación, Las Casas se manifiesta contrario a la llamada «guerra total» hoy tan en boga; incluso llega a decir que los jefes del ejército cuyos soldados atentan contra la vida de estos inocentes son responsables de dichos crímenes, con lo que ya se apunta la moderna tipificación de «crímenes» y «criminales de guerra». Los soldados tienen la obligación de enterarse de quiénes son o no inocentes, llegando Las Casas a preconizar la delimitación de *barrios o refugios* para los inocentes, que serían el equivalente de las actuales *zonas desmilitarizadas o neutras*.

En la doctrina general coincide con Vitoria, e incluso, en sus directrices, con Sepúlveda, pero difiere radicalmente de ellos en el tono y la actitud para con los indios. La acción bélica contra éstos, según Las Casas, no se justifica en ningún caso, ni aun en aquellos donde parezcan darse todas las condiciones necesarias, pues faltaría la declaración de guerra con previa admonición y plazo, ya que, tratándose de los indios, tal condición es irrealizable, por desconocer éstos la lengua de los españoles; al no poderles entender, faltaría tal requisito imprescindible. Por supuesto, aunque este requisito se diera, por conocer hipotéticamente los españoles la lengua indígena en cuestión, tampoco podría darse una guerra justa, ya que estaría contraindicada frente al

⁴ Transcritos por J. M. Gallegos Rocaful, *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, México, 1974, págs. 139-140.

único fin que justifica la estancia de los españoles en el Nuevo Mundo: la difusión y enseñanza del Evangelio entre los indígenas de aquellas tierras.

BIBLIOGRAFÍA

- Gallegos Rocafull, J. M.: *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, México, 1974.
- Lasada, Ángel: *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963.
- Mechevian, Henri: *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Etude critique du Democrates primus*, Mouton & Co., Paris, 1974.
- Menéndez-Reigada, I.: *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes*, Salamanca, 1929.
- Nys, Ernest: «Le Droit de guerre et les précurseurs de Grotius», *Revue de Droit International et de Législation comparée*, núm. 15, 1882.
- Sepúlveda, Juan Ginés de: *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, México, 1947.
- Sepúlveda, Juan Ginés de: *Democrates II*, C. S. I. C Madrid, 1951 (texto original latino; traducción española, estudio e índices por Ángel Losada).

VIII

SOBRE LA NATURALEZA DEL INDIO

I. LA RACIONALIDAD O ANIMALIDAD DE LOS INDIOS

En todas las cuestiones planteadas por los teólogos y los juristas sobre el tema americano subyace el problema de la naturaleza del indio. Si los indios no alcanzan el nivel de lo racional, no hace falta plantearse ulteriores problemas morales sobre el derecho de España a imperar sobre ellos o la legitimidad de hacerles la guerra. Así lo vio claramente Francisco de Vitoria, cuando le decía a su amigo Miguel de los Arcos: «En verdad, si los indios no son hombres, sino monos, *non sunt capaces iniuriarum*. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipsi quae se ferunt*, vasallos del Emperador, *non video quomodo* excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni sé que tan gran servicio hagan a Su Magestad de echarle a perder sus vasallos»¹. En este último caso, al considerar a los indios como hombres racionales, damos entrada a toda la serie de distinciones y subdistinciones que antes vimos, con las consiguientes polémicas. El problema, según ya comprobamos, se planteó desde los primeros momentos; fray Antonio de Montesinos no pudo ser más explícito en su sermón de 1511: «¿Estos no son hombres? —decía—. ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?» Aunque se trata de preguntas retóricas, puesto que la afirmación se halla implícita en las mismas, no dejaron de formularse y discutirse a nivel de teoría por otros autores.

¹ Carta a Miguel de los Arcos, en *Relectio de Indis*, C. S. I. C., Madrid, 1967, páginas 138-139.

Sin embargo, debemos salir al paso de las afirmaciones, varias veces repetidas, de que los indios fueron considerados como animales por algunos españoles. En esta línea se ha movido Lewis Hanke, según el cual, de acuerdo con la diversa opinión de los españoles de la época, los indios podrían clasificarse como «perros cochinos» y como «nobles salvajes»: los misioneros y, en general, todos los preocupados por la evangelización del indio tenderían a identificarlos con el segundo término de la clasificación, mientras los conquistadores y los colonos, más preocupados por la explotación y el afán de lucro, se inclinaban a considerarlos como seres irracionales y plagados de vicios. Al paso de esta tesis salió Edmundo O'Gorman en un famoso ensayo, donde sostiene la opinión de que nadie llegó a «una completa y absoluta identificación del indio americano con el animal»². Aun los que mantienen una postura más extrema y negativa sobre los indios dejan siempre un resquicio por donde se salva su última humanidad. Así, fray Tomás Ortiz, después de, con tintes negrísimos, describirlos como bárbaros, los llama «gente», con lo que de algún modo admite que son hombres: «Jamás crió Dios —dice— gente más ociosa en vicios», y en otro lugar dice que son como asnos: fray Pedro de Gante los describe como animales sin razón. Uno de los historiadores que los pinta con mayor animadversión es Gonzalo Fernández de Oviedo, pero no deja de considerarlos hombres al aplicarles la denominación de *gentes* en esta frase: «esta gente ociosa e de poco trabajo, e melancólicos e cobardes, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria e de ninguna constancia», cuya conducta se inclina a «comer, e beber, e folgar, e luxuriar, e idolatrar, e exercer otras muchas suciedades bestiales». No es extraño, pues, que Sepúlveda, que no había estado nunca en América, sólo encontrase «vestigios de humanidad» en aquellos seres que únicamente conocía por noticias semejantes; en el *Democrates alter* nos dice que los indios son «*homunculos illos in quibus vix reperies humanistis vestigia*».

Evidentemente, nadie pensó en serio que los indios fuesen animales, brutos o seres irracionales, pues, de pensarlo así, habrían tenido que obrar en consecuencia; es decir: 1.º) elaborar un concepto adaptado a la nueva especie de seres entre el hombre y el animal; 2.º) haberse opuesto a todo trato sexual con las indias, a riesgo de incurrir en pecado de bestialidad; 3.º) desistir de convertirlos al cristianismo, lo que fue considerado herético desde 1571; 4.º) variar el sentido de la legislación indiana, cuyo supuesto básico es que los indios son hombres³.

² E. O'Gorman, «Sobre la naturaleza bestial del indio americano», en *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2, México, 1941. La tesis de Hanke quedó expuesta en su libro *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949, segunda parte, cap. I.

³ Cf. J. M. Gállegos Rocafull, «Los indios ante la nueva cultura (Un grave problema antropológico)», en *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, U. N. A. M., México, 1974.

2. EL PROBLEMA DE SU NATURALEZA:
¿ERAN LOS INDIOS ESCLAVOS POR NATURALEZA?
TESIS DE SEPULVEDA Y DE LAS CASAS

En realidad, el problema de fondo que se debatía no era tanto si el indio era o no hombre, como la cuestión de su grado de libertad en orden a la posibilidad de mantenerle y tratarle como esclavo. Era un problema que se remontaba a los primeros tiempos del descubrimiento, cuando Cristóbal Colón intentó, al principio de su llegada, esclavizar a los indios, atacándolos con perros feroces. La *Instrucción* dada por los REYES CATÓLICOS a Colón le ordenaba tratar a los indios *amorosamente*, así como castigar a los que *les fan enojo*, estableciendo con ellos relaciones de *mucha conversación* e incitando a *honrarlos mucho*. Sin embargo, Colón no sólo no siguió tales ordenanzas, sino que esclavizó a caribes e indígenas de Haití, llegando a intentar establecer la trata de esclavos, para lo cual embarcó a numerosos indios a las órdenes de Antonio de Torres en el Puerto de La Navidad (febrero de 1494). Entre las proposiciones que Torres en nombre de Colón debía hacer a los Reyes, la novena consistía en realizar un intercambio de ganados y bestias de carga y labor necesarias en el Nuevo Mundo con indios, de quienes el almirante piensa que, «quitados de aquella inhumanidad, creemos que serán mejores que ningunos otros esclavos...». En un viaje posterior, realizado por el mismo Antonio de Torres, aunque ahora en compañía del hermano del descubridor, Diego Colón, fueron enviados para ser vendidos en Europa 500 esclavos caribes. Al principio se autorizó su venta en Andalucía, pero, a los cuatro días, la Corona —16 de abril de 1495— expidió una Real Cédula donde se decía lo siguiente: «El Rey e la Reina: Reverendo in Cristo Obispo de nuestro Consejo. Por otra letra nuestra vos hubimos escrito que ficiédeses vender los indios que envió el Almirante Don Cristóbal Colón en las carabelas que agora vinieron, e porque Nos queríamos informarnos de Letrados, Teólogos e Canonistas si con buena conciencia se pueden vender éstos por sólo vos o no; y esto no se puede facer fasta que veamos las cartas que el Almirante nos escriba para saber las causas por que los envía acá por cautivos, y estas cartas tiene Torres, que non nos las envió; por ende, en las ventas que ficiédeses destos indios sufinca el dinero dellos por algún breve tiempo, porque en este tiempo nosotros sepamos si los podemos vender o no, e non paguen cosa alguna los que los compraren, pero los que los compraren no sepan cosa desto; y faced á Torres que dé prisa en su venida e que, si se ha de detener algún día allá, que nos envíe las cartas.»

En los Reyes Católicos se impusieron al fin las normas éticas por encima de la codicia y los intereses materiales. Pero el problema siguió planteándose con insistencia durante toda la primera mitad del si-

glo XVI pues no dejó de surgir durante aquellos años gent. —alguna con aparente buena fe— que mantuviera que la esclavitud de los indígenas tenía origen en su propia naturaleza.

Naturalmente, el origen de tales opiniones no podía ser otro que la tesis aristotélica, mantenida en la *Política*, según la cual los esclavos eran objetos vivientes de la propiedad de otro hombre; estos hombres no se pertenecen por naturaleza a sí mismos, sino a otro. Ni siquiera en la Antigüedad clásica hubo acuerdo total en este punto; hay autores que sostuvieron que no había ni podía haber diferencia natural entre los hombres, y que el hecho de ser un hombre esclavo de otro repugnaba a la naturaleza, por lo que la relación amo-siervo está basada en la fuerza y es injusta en sí, no pudiéndose considerar nunca como natural. En esta opinión se afirmaban Cicerón, Séneca o los Padres de la Iglesia; incluso en las *Instituta*, de Justiniano, la servidumbre se define como una institución que sujeta un hombre al dominio de otro, pero *en contra de su naturaleza*. Las *Siete Partidas* siguieron en España la misma orientación.

Sin embargo, la opinión aristotélica no llegó nunca a desaparecer totalmente durante la Edad Media, sino que se abrió camino hasta el Renacimiento. En el *De Regimine Principum*, de Santo Tomás, se sostiene que los distintos países del mundo están sometidos al influjo de diferentes astros, condicionando a los habitantes de unas regiones a la libertad y otros a la servidumbre. Hay un principio ordenador del mundo que se observa tanto en el reino vegetal y animal como en la sociedad humana; es este principio ordenador el que inclina a unos hombres a la servidumbre y a otros a la libertad. Los que son siervos lo son, pues, por naturaleza, es decir, por tener algún defecto natural, que favorece su disposición a servir; hay otros que lo son por ley, como los prisioneros de guerra, a quienes ordinariamente se condena a muerte, pero que en virtud de la clemencia del vencedor pueden ver conmutada esta condena por la de esclavitud.

Estas teorías fueron aplicadas a los indios americanos en formas muy opuestas; desde aquellos que los consideraban libres a aquellos que los tenían por esclavos, pasando por numerosos grados intermedios a que aludiremos posteriormente. Los defensores por autonomía de las posturas extremas fueron JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA y FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS. Según el primero, partidario de la corriente aristotélica, aristocrática y selectiva, hay una jerarquía con diversos grados en la vida humana, de donde se desprende que los más favorecidos deben ejercer tutela y dominio sobre los menos aptos; por el contrario, Las Casas, profundamente penetrado de la sensibilidad cristiana, mantiene una doctrina democrática según la cual todos los hombres son iguales por naturaleza y, en consecuencia, libres, con los mismos derechos y las mismas responsabilidades ante la Ley. En el caso de Sepúlveda, hay, pues, una aceptación plena y sin paliativos

apenas de la teoría aristotélica de la esclavitud natural, que trata de compaginar con la doctrina cristiana, reafirmando los deberes de amor y caridad de los amos y señores para con sus esclavos, lo que en la práctica americana era realmente muy difícil. Hay que dejar bien sentado, con todo, que Sepúlveda no considera a los indios como auténticos «esclavos por naturaleza», sino solamente en una situación de «atraso, perfectible con el tiempo y educación»: los españoles —dice— «no los han de matar ni hacer esclavos, sino que sean esclavos del rey de Castilla».

Las Casas es en esta cuestión, como en casi todo, mucho más radical: considera que el cristianismo es incompatible con la teoría de la desigualdad entre los hombres. En consecuencia, no puede extrañarnos su postura antiaristotélica ante la defensa del franciscano fray Juan de Quevedo, obispo de Darién, quien sostenía en 1519 ante Carlos V que los indios eran naturalmente siervos; a lo cual responde Las Casas que los indios eran «capacísimos de la fe cristiana, y de toda virtud y buenas costumbres por razón y doctrina traibles, y de su naturaleza son libres y tienen sus reyes y señores naturales, que gobiernan sus policias. Y a lo que dijo el Reverendo Obispo que son siervos a *Natura* por lo que el Filósofo dice en el principio de su *Política*, hay tanta diferencia como del Cielo a la Tierra. Y de que fuere así, como el Reverendo Obispo lo afirma, el Filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos, y por tanto, se ha de usar su doctrina cuanto con nuestra santa Fe y costumbres de la Religión cristiana convinieren»⁴. Sin embargo, en ocasiones posteriores no se atreverá a tomar una postura tan rotundamente antiaristotélica; cuando se ve atacado por Sepúlveda, simplemente afirma que los indios no pueden ser clasificados entre los que Aristóteles considera esclavos por naturaleza, como vimos que hacía en la *Apologética Historia*.

Evidentemente, en Las Casas se produce una lucha entre su conciencia de cristiano, que repudia la tesis aristotélica, y su conciencia de hombre de su época y de su cultura, que le obliga a aceptar las directrices del Estagirita. Al negar que los indios fueran los esclavos por naturaleza a que se refiere Aristóteles, se le plantea el problema inmediato de quiénes serán éstos; las respuestas variaban: unas veces aseguraban que entre ellos había que considerar a los que por sus costumbres perversas parecían fieras de los bosques (godos, vándalos, árabes); otros decían que entre aquéllos sólo podían clasificarse unos pocos errores de la Naturaleza. En algún momento, Las Casas debió de pensar que los esclavos por naturaleza serían los negros, y esa opinión es lo que explicaría que el famoso dominico defendiese y propugnase en un momento de su vida tal género de esclavitud. La primera propuesta en tal sentido es de fecha muy temprana; en 1516 Las Casas

⁴ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. CXLIX, ed. cit., pág. 341.

presenta un memorial al cardenal Cisneros, donde propone que, en compensación de la pérdida de mano de obra india implicada en la política colonizadora defendida por él, el Rey debía dar licencia para importar a las Indias esclavos negros o blancos. Aunque más tarde se arrepienta, no deja de reconocer el hecho; así, dice en la *Historia de las Indias*: «Este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros dio primero el Clérigo Las Casas, no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es de ellos que de los indios»¹.

El hecho se ha esgrimido por los antilascasistas para reprocharle contradicción tan flagrante con su propio ideario y que habla de traer una consecuencia de tanta gravedad como era la introducción de la esclavitud negra en las Indias. El recto enjuiciamiento de la cuestión exige conocer el pensamiento de Las Casas con plenitud en materia de tanta transcendencia, cosa que, desgraciadamente, nos es imposible. Muy bien podía referirse el Apóstol de los Indios a la esclavitud legal de aquellos negros que en justa guerra hubiesen caído en poder de los cristianos; en este caso, habría un rechazo implícito de la esclavitud natural de los indios, y el aceptar la otra no supondría más que una aceptación de costumbres que regulaban en la época las guerras entre naciones. En contrapartida, lo que sí habla evidentemente es un rechazo de la justicia de toda guerra de conquista contra el indio, lo que involucraba que éste no pudiera ser reducido a la esclavitud en ninguna circunstancia. Por el contrario, en el caso de los negros africanos se daban aparentemente las condiciones de una guerra justa: la que sostenían los portugueses en aquellas tierras con carácter de cruzada. Naturalmente, la cuestión cambia con el tiempo, cuando Las Casas pone en duda el principio de que todo prisionero hecho en justa guerra debe caer en esclavitud. En ningún caso, por lo demás, Las Casas aprobó el comercio lucrativo de esclavos, como hacían las compañías dedicadas al tráfico de los mismos: en él se trataba de una medida puramente técnica para sustituir una mano de obra por otra, sin que nunca entrase en su consideración la idea del beneficio económico. En su obsesión trataba de salvar todo un mundo —el Nuevo Mundo— para la causa de la conciencia cristiana, que sólo podía ser una conciencia libre. Cuando se dio cuenta de que la introducción de esclavos negros podía perturbar esa idea, Las Casas cambió de opinión.

¹ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. CII, ed. cit., pág. 177.

3. LA EVOLUCIÓN DEL PROBLEMA Y DE LAS ACTITUDES ANTE EL MISMO

La evolución del problema, con las actitudes ante el mismo, sufrió numerosas alternativas a través de los años. En la Junta de Burgos de 1512, Bernardo de Mesa sostiene la tesis de que a los indios no puede aplicarse la doble consideración —legal y natural— de la servidumbre, puesto que no eran ni una cosa ni otra. No eran siervos legales puesto que no habían sido conquistados por las armas, ni tampoco naturales, pues consideraba que Dios no podía haber hecho a tantos hombres incapaces de recibir la Fe. Pese a ello, afirmaba que debían ser mantenidos bajo una cierta forma de servidumbre. En 1517 tuvo lugar una primera controversia en el convento de San Esteban de Salamanca, donde se reunieron trece maestros de Teología, presididos por el padre Juan Hurtado de Mendoza; la discusión versó sobre si los indios eran capaces de recibir la Fe cristiana (ello implícitamente suponía su consideración racional); la última proposición de las varias que se redactaron afirmaba que contra quienes sostuvieran que los indios no podían recibir dicha Fe «y con pertinacia lo defendiesen, se debía proceder con muerte de fuego como contra los herejes»⁴.

Los defensores de la tesis contraria, es decir, los que mantenían la incapacidad de los indios para recibir la Fe, fueron muy abundantes. Fray Domingo de Betanzos dijo que «eran bestias y que tenían pecados y que Dios los había sentenciado y que todos perecerían», si bien al final de su vida se arrepintió de ello. Mucho más duro fue fray Tomás de Ortiz, quien llegó a escribir: «Los hombres de Tierra Firme de las Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad si no es su provecho; son inconstantes, no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades, precíanse de borrachos, tienen vinos de diversas yerbas, frutas, raíces y grano, emborrachándose también con humo y con ciertas yerbas que los sacan de seso; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicisimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden, no se guardan lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigrománticos; comen piojos, arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la Fe que aprendieron,

⁴ Las Casas, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. XCIX, ed. cit., pág. 167

dicen que son aquéllas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas, y si algunas les nacen, se las arrancan; con los enfermos no usan piedad alguna: aunque sean vecinos y parientes, los desamparan al tiempo de la muerte o los llevan a los montes a morir con sendos pocos de pan y agua: cuanto más crecen, se hacen peores; hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí adelante se toman como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad y policía»¹.

En la misma línea se expresa Gonzalo Fernández de Oviedo, que constituirá una de las fuentes fundamentales de Ginés de Sepúlveda, quien asegura de los indios que «su principal intento era comer, e beber, e folgar, e luxuriar, e idolatrar, e exercer otras muchas suciedades bestiales...; el matrimonio que usaban... que los cristianos tenemos por Sacramento, como lo es, se puede decir en estos indios sacrilegio... Ved qué abominación inaudita (el pecado contra Natura), la cual ni pudo aprender sino de los tales animales... Esta gente de su natural es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria e de ninguna constancia. Muchos de ellos por su pasatiempo se mataron con ponzoña por no trabajar y otros se ahorcaron con sus propias manos»².

Mucho más abundan, sin embargo, los autores y textos que defienden la bondad y racionalidad de los indios. Sin entrar aquí en la exposición de las ideas de Las Casas al respecto, sobre las que nos extendimos ampliamente en un capítulo anterior³, señalaremos sólo tres ejemplos que ilustran estas posturas. El primero es una carta escrita al emperador Carlos V en 1531 por varios franciscanos: fray Juan de Zumárraga, fray Martín de Valencia, fray Luis de Fuensalida, y otros, donde dicen: «Es el indio gente mansa; hace más por temor que por virtud, es menester que sea amparada, pero no sublimada; es menester que los españoles sean constreñidos a que los traten bien, mas de tal manera que no pierdan la reverencia y temor a los dichos; son trabajadores, si tienen quien les mande; bien granjeros, si han de gozar de su trabajo; son tan hábiles para los oficios, que sólo verlos los aprenden; más son vistos hurtarlos en verlos que aprenderlos; aplicanse a ganados y, por otra parte, son gente descuidada. Los mayores

¹ Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades, memorial publicado por Mac Nutt en *The eight Decades of Peter Martyr d'Anghera*, vol. II, páginas 274-275.

² G. Fernández de Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano*, citada por J. M. Gallego Rocafull, op. cit., pág. 23.

³ Los orígenes españoles del mito del «buen Salvaje», fr. Burtalanut de Las Casas y su antropología utópica, cap. V del presente libro.

son servidos en gran manera, reverencia y temor; mienten razonablemente, pero poco con quien los trata bien, o no tanto. Estos males tienen con otros bienes, que es gente que viene bien a nuestra fe, confíansen mucho bien, así que no tienen necesidad de muchas preguntas. Por la mayor parte, son viciosos en se emborrachar y tienen gran necesidad de se les impedir»¹⁰.

El famoso fray Toribio de Benavente, más conocido por Motolinía, se expresa en términos similares: «El que enseñó a los hombres la ciencia, ese mismo proveyó y dio a estos indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, arte y oficios que les han enseñado, porque con todos han salido en tan breve tiempo, que, en viendo los oficios que en Castilla están muchos años en los deprender, acá en sólo mirarlos y verlos han quedado muchos maestros. Tienen el entendimiento vivo, recogido y asegado, no orgulloso y derramando, como otras naciones»¹¹.

En general, estos autores habían vivido en México, y su mejor opinión de los indios es fiel reflejo de la superior cultura que tenían las tribus de Nueva España. Muy sintomático de dicha cultura y de su reflejo en la opinión de los misioneros —entre ellos fray Jacobo de Testera y fray Cristóbal de Zamora— es el texto que citamos a continuación de seis misioneros que escriben al emperador en 6 de mayo de 1533, en carta donde afirman: «Si dicen que los indios tienen incapacidad natural, díganlo las obras, y en comenzando de sus males, los ritos de las idolatrías e adoraciones de los falsos dioses e cirimonias de diversos grados de personas cerca de sus sacrificios que, aunque esto es malo, nace de una solicitud natural no dormida, que busca socorro, e no topa con el verdadero remediador... ¿Pues qué diremos del servicio e obediencia a los señores temporales, que es otra parte de buena policía? Avezados a servir desde su niñez e trabajar, ¿cómo no servirían a V. M., que no menos lo conocen por padre que por señor? Digan los que dicen que éstos son incapaces cómo se sufre ser incapaces con tanta suntuosidad de edificios, con tanto primor en obrar de mano cosas subtiles; plateros, pintores, mercaderes, reparto de tributos, arte en presidir, repartir por cabezas gentes, servicios, crianza de hablar e cortesía y estilo, exagerar cosas, sobornar e atraer con servicios, competencias, fiestas, placeres, gastos, solemnidades, casamientos, mayorazgos, sucesiones e testamentos *et ab intestato*, sucesiones por elección, punición de crímenes y excesos, salir a recibir personas honradas cuando entran en sus pueblos, sentimientos de tristeza *usque ad lacrimas*, cuando buena crianza lo requiere e buen agradecimiento: finalmente, muy hábiles para ser disciplinados en vida

¹⁰ G. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, vol. I, página 53.

¹¹ *Historia de los Indios de Nueva España*, trat. III, cap. XII.

ética, política y económica... ¿Qué queremos de los hijos de los naturales de la tierra? Escriben, leen, cantan canto llano e de órgano e contrapunto, hacen libros de canto, enseñan a otros; la música e regocijo del canto eclesiástico en ellos están principalmente, e predicán al pueblo los sermones que les enseñamos e dicenlo con muy buen espíritu. La frecuencia de las confesiones con sollozos y lágrimas, la confesión pura e simplicísima y la enmienda junto a ella *nos qui contraximus de verbo viatae* lo sabemos, y ese Soberano Dios que obra milagros escondidos en los corazones lo sabe, e aun en los actos de fuera lo podrán ver aquellos a quien ignorancia o malicia no ciega»¹¹.

4. EL FALLO DEL PAPA PAULO III EN 1537

El pleito entre apologistas y detractores del indio se falla de modo bastante rotundo en 1537, cuando dos dominicos deciden la intervención del Papa en el asunto. Uno de ellos, fray Bernardino de Minaya, quedó impresionado, tras haber cumplido una gran labor evangelizadora en Nicaragua y Perú, cuando al regresar a Méjico se encontró con una provisión de García de Loaysa, entonces presidente del Consejo de Indias, autorizando la venta de indios como esclavos, al parecer influido por las informaciones que recibió de fray Domingo de Betanzos, que consideraba a los indígenas como incapaces de fe, según antes vimos. En vista de esta situación, otro dominico, fray Julián Garcés, a la sazón obispo de Nueva España, le sugirió la idea de hacer un viaje a Roma, a cuyo efecto le entregó una carta que constituía un fervoroso alegato a favor de los indios; en ella dice de éstos que «aprenden de tal manera las verdades de los cristianos, que no solamente salen con ellas, sino que las agotan, y es tanta su facilidad, que parece que se las beben. Aprenden [los niños] más presto que los niños españoles y con más contento... No son vengleros, ni pendencieros; no porfiados ni inquietos; no injuriosos, ni rencillosos, sino agradables, bien enseñados y obedientísimos a sus maestros».

El resultado del viaje de Minaya a Roma y su entrevista con el Papa, así como las gestiones de que se acompañó, fueron una serie de bulas expedidas por Paulo III: la *Unigenitus Deus* (2 de junio de 1537), la *Sublimis Deus* (9 de junio de 1537) y la *Veritas ipsa* (9 de junio de 1537), donde se condenaba la esclavitud india. La más importante de estas bulas era la *Sublimis Deus*, donde textualmente se dice que «aquellos indios, como verdaderos hombres que son, no solamente son capaces de la Fe cristiana, sino que se acercaron a ella con muchí-

¹¹ Cit. por Gallegos Rocafull, op. cit., págs. 27-28.

simo deseo, y queriendo proveer los convenientes remedios a estas cosas, con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos, sin que contradigan cosas precedentes ni las demás cosas, que los indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán al conocimiento de los cristianos, aun cuando estén fuera de la Fe, no están, sin embargo, privados ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas; más aún, pueden libre y lícitamente estar en posesión y gozar de tal dominio y libertad y no se les debe reducir a esclavitud»¹¹.

Sin embargo, Minaya cometió un grave error; envió directamente las bulas papales a América, sin pasar por el Consejo de Indias, lo que le valió una dura reprensión del general de los dominicos, que le obligó a permanecer en un retiro, al tiempo que se le prohibía regresar a las Indias y tratar directamente con el Papa. Por lo que se refiere a las bulas enviadas, debían ser recogidas para revisarse por el Consejo (R. O. de 20 de septiembre de 1538). Tres meses antes el Papa había renovado «todo otro Breve que haya dado en perjuicio del emperador Carlos V como rey de España y en perturbación del buen gobierno de las Indias». En cualquier caso, el espíritu de la Bula quedó en pie, pues Carlos V no repudiaba la doctrina pontificia, sino que se limitaba a defender la prerrogativa imperial (*regium exequatur*). No ha de extrañarnos, pues, que la misma doctrina pontificia triunfe cuatro años después con las Leyes Nuevas (1542), pero ahora a través de la autoridad del Emperador. En cualquier caso, el fallo en torno al problema de la esclavitud de los indios se ha dado ya definitivamente: los indios son libres y deben ser tratados como tales; su capacidad para recibir la Fe cristiana ni siquiera se discute a partir de ese momento.

5. SOBRE LA TUTELA DE LOS INDIOS: VITORIA, SEPÚLVEDA Y LAS CASAS

El camino recorrido es considerable. En la opción entre si los indios son hombres o *brutos animales*, nadie sugiere ya que el segundo término de la opción pueda pensarse en serio. Por lo que se refiere al problema de la esclavitud, tampoco admite nadie que pueda darse en éstos la esclavitud natural, aunque todavía algunos sectores admitan la esclavitud legal para casos en que los indios se resistan violentamente al proceso evangelizador. Pero el caso más debatido es si los indios admiten o no tutela; en esta última opinión se afirma FRANCISCO DE VITORIA. Se niega este autor a creer que Aristóteles haya dicho alguna vez que puedan darse esclavos por naturaleza; para Vitoria, lo que

¹¹ Cit. por Gallegos Rocaforte, *op. cit.*, pág. 30.

Aristóteles afirma es que los débiles de mente tienen necesidad de ser regidos y gobernados por otros, lo que les resulta ventajoso, como es igualmente ventajoso al hijo someterse al padre, y a la mujer someterse al marido. Si en algunos indios se da una evidente incapacidad, ésta es la de conducirse por sí mismos, pero nunca llega a incapacidad de dominio, la cual, de admitirse, habría de llevarnos a considerarlos como animales o como esclavos a *Natura*. Por eso en Vitoria el concepto de servidumbre se sustituye por el de tutela, que se inscribe dentro del cristiano amor al prójimo.

El mismo problema de compaginar el cristianismo con una consideración de la desigualdad entre los hombres y la inferioridad de los indios es el problema que se le plantea a JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, el denodado adversario de Las Casas. En realidad, la dificultad proviene de la aceptación que hace Sepúlveda de las doctrinas aristotélicas sobre la esclavitud, como vemos anteriormente. Por otro lado, la exposición de dicha doctrina resulta extraordinariamente trabajosa para nosotros, dada la confusión de sus ideas. Su concepto de la Ley natural, según el cual lo imperfecto debe someterse a lo perfecto, para él se manifiesta humanamente en la doctrina de que los señores o gobernantes son siempre de naturaleza superior a los súbditos o gobernados. La misma Ley natural es interpretada por él de distinta forma: unas veces acepta la definición que de la misma dan los juristas romanos como «aquello que la Naturaleza enseñó a todos los animales»; otras veces la confunde con el Derecho de gentes; incluso cuando da la definición tradicional («participación de la Ley eterna en la criatura racional») la desvirtúa diciendo que en los más inteligentes dicha participación es más intensa y clara y, en consecuencia, la opinión de los mismos tiene mayor peso, con lo cual convierte la Ley natural en patrimonio de una minoría, y no de la Humanidad en bloque. Al hablar de Aristóteles llega a decir que sus palabras son «no preceptos de un filósofo, sino leyes de la Naturaleza y decretos de la recta razón», con lo que identifica en la práctica el Derecho natural y la doctrina aristotélica. En el *Democrates alter* su doctrina sigue las afirmaciones de Aristóteles paso a paso, cuando aplica el principio de que lo imperfecto sigue a lo perfecto, diciendo que la forma preside y domina a la materia, el alma al cuerpo, el varón a la mujer, el padre al hijo, los adultos a los niños, y concluyendo: «Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres, habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, éstos son por naturaleza los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma Ley divina. Porque escrito está en el Libro de los Proverbios: el que es necio ser-

virá al que es sabio. Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas» ¹⁴.

La superioridad de los señores sobre los siervos, al ser de orden natural, pide que se verifique por la fuerza, si así lo exigen las circunstancias. Aquellos que por su condición natural deben obedecer y ser gobernados podrán ser sometidos por las armas, si rehúsan su concurso a ese orden en que, como inferiores, deben acatamiento a los superiores.

Al aplicar esta doctrina a las cuestiones americanas, Sepúlveda sostiene que los indios, «en prudencia, ingenio, virtud y humanidad, son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos». La superioridad de los españoles la demuestra con una larga enumeración de sus hazañas y virtudes, tal como se reflejan en la historia y son conocidas por el tiempo en que él escribe; por lo que se refiere a la inferioridad de los indios, su información es escasa e indirecta, ya que no estuvo nunca en el Nuevo Continente; la mayoría de sus datos son recogidos de la *Historia general y Natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo. La conclusión final es la que exponíamos al comienzo de este capítulo cuando citamos la frase de Sepúlveda sobre los indios, en quienes sólo veía «hombrecillos con ligeros vestigios de humanidad». Las consecuencias de tal opinión son una justificación del dominio y la soberanía política de los españoles sobre tales pueblos, llegando incluso a afirmar que aquellos que se manifiestan contrarios a la Conquista española en realidad están perjudicando a los indios, pues «¿qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más convenientemente, ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios en cristianos y adoradores del verdadero Dios?» ¹⁵. Y en otro lugar: «¿Cómo hemos de dudar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas iniquidades y torpezas, han sido justamente conquistadas por tan excelente, piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos, y por una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes?» ¹⁶.

Ahora bien, el justificar el dominio político de los españoles en las Indias no significa admitir sin más la esclavitud. Ya vimos antes cómo Sepúlveda no admitía la esclavitud natural de los indios, ni siquiera en el caso de una servidumbre natural; esta última conducía a la tutela,

¹⁴ Ginta de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, Méjico, 1947, págs. 83-85.

¹⁵ *Demócrates alter*, pág. 133.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 315.

no a la esclavitud. Los indios que se entregan voluntariamente en poder de los cristianos han de ser tenidos por éstos «como estipendiarios y tributarios según su naturaleza y condición», y el trato que reciban ha de ser «con cierto imperio mixto y templado de heril y paternal», pero siempre de condición libre, tanto más cuanto más se vayan civilizando y humanizando. La única esclavitud que admite Sepúlveda es la legal de aquellos indios que resistieron a los españoles por la violencia, pues éstos deben esclavizarse como todos los prisioneros hechos en justa guerra.

Por supuesto, ni siquiera en este último caso admitía el padre LAS CASAS la esclavitud, puesto que para él los indios eran libres y no había motivos para hacerles la guerra; la guerra contra los indios era siempre injusta, pues, como hemos visto en capítulos anteriores, ninguno de los motivos esgrimidos por los autores anteriores —ni siquiera los llamados «justos títulos» de Vitoria— ofrecía justificación suficiente. Ni siquiera los paternalistas afanes de Sepúlveda tienen cabida en el ideario lascasiano; pues para el Defensor de los Indios, éstos gozan de una organización política y social tan justa y racional como la de cualquier país civilizado; sobran, pues, toda tutela y protección con gentes libres, capaces de gobernarse y dirigirse a sí mismas, sin intervenciones que no podían ser más que un solapado intento de dominación política.

Esta postura de Las Casas le lleva a pedir que no se prive a los indígenas de sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos, sino que se deje a cada uno de aquellos pueblos con las leyes y los príncipes que tenían antes de la Conquista. La idea de Las Casas es que con todos esos príncipes y estados se forme un Imperio donde los reyes de España no ejercieran más que una supremacía honorífica, derivada de la misión evangelizadora confiada por los Papas y en la que sólo debían emplear medios pacíficos. En este planteamiento la encomienda no tenía por qué desaparecer, puesto que según la ley, los indios encomendados seguían siendo libres y los encomenderos no tenían otro derecho que imponerles tributos o exigirles servicios personales, dentro de un trabajo humano y justo; por las encomiendas se aseguraba la paz en los nuevos territorios, así como la libre predicación del Evangelio y la lealtad a los soberanos españoles.

Si nos preguntamos el porqué de la tremenda enemiga lascasiana contra la encomienda, hemos de buscar la razón por el lado de los abusos a que tal régimen llevó en la práctica. En este sentido, la orientación de Las Casas era la seguida también por Motolinía, fray Domingo de Olarte y fray Nieto de Wite, todos ellos denunciadores de los abusos cometidos por los encomenderos. Quizá la única diferencia esté en el apasionamiento, vigor y perseverancia con que nuestro dominico mantuvo su postura, y con lo cual influyó decisivamente en la humanización del sistema a través de las Leyes Nuevas de 1542,

donde la esclavitud queda abolida, las encomiendas se restringen, se prohíbe cargar a los indios y forzarlos a trabajar en las pesquerías. Las airadas protestas de los colonos y sus valedores llevaron a Carlos V a derogar las disposiciones más radicales de las Nuevas Leyes, lo que hizo en 1546, con lo que la situación volvió a un estado parecido al anterior a la promulgación de dichas Leyes.

BIBLIOGRAFÍA

- Fernández de Oviedo, Gonzalo: *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano*.
- Gallegos Rocafull, J. M.: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, U. N. A. M., Méjico, 1974.
- Hanke, Lewis: *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949.
- Hanke, Lewis: *All Mankind is one*, Northern Illinois University Press, 1974.
- Las Casas, Bartolomé de: *Historia de las Indias*, F. C. E., 3 vols., Méjico, 1951.
- O'Gorman, Edmundo: «Sobre la naturaleza bestial del indio americano», en *Filosofía y Letras*, núms. 1 y 2, Méjico, 1941.
- Vitoria, Francisco de: *Relectio de Indis*, Madrid, 1967.

IX

LA CONTROVERSI SEPÚLVEDA-LAS CASAS: JUNTA DE VALLADOLID

1. LOS ANTECEDENTES DE LA POLEMICA

En los capítulos anteriores hemos visto cómo se iban contraponiendo, en los más variados aspectos referentes al tema americano, las opiniones de Las Casas y de Ginés de Sepúlveda. El enfrentamiento entre ambos no se verifica de pronto, sino que va surgiendo de modo paulatino, como consecuencia de las actitudes tomadas ante los problemas del descubrimiento y la colonización del Nuevo Continente. En este capítulo vamos a detenernos con detalle en ese enfrentamiento y en el momento de su culminación máxima —la Junta de Valladolid—, por creerlo profundamente revelador de la problemática americana y de sus hondas repercusiones en la esfera del pensamiento.

En realidad, Juan Ginés de Sepúlveda, como hemos visto ya anteriormente, era un humanista de corte europeo, buen conocedor del latín y el griego y con una sólida formación aristotélica, cuya doctrina seguía rigidamente, que al enfrentarse con ciertos problemas del momento se vio insensiblemente movido a ocuparse del tema americano. La ocasión que haría saltar la chispa fue un viaje que hizo Sepúlveda desde Roma a Bolonia, donde visitó el famoso Colegio de San Clemente del que era antiguo alumno, encontrándose una «protesta estudiantil» con la cual se ponía en cuestión la licitud de toda guerra; según los estudiantes «bolonios», curiosamente miembros de la aristocracia española, «toda guerra, incluso la defensiva, era contraria a la religión católica». No olvidemos la enorme influencia de Erasmo en aquellos años, cuya huella se deja sentir en tales actitudes. Pero como hemos visto antes también, nadie menos erasmista que Sepúlveda,

quien se propuso atacar tales doctrinas en su *Democrates primus*, subtítulo *De la conformidad de la milicia con la religión cristiana*, y sobre el que nos hemos detenido ya con cierta amplitud¹. En realidad, la doctrina expuesta en este libro será la misma que aplicará poco después a los indios americanos; bastará el estímulo de Hernán Cortés y del cardenal Loaysa para que Sepúlveda ponga manos a la obra y redacte su *Democrates Secundus* o *De las justas causas de la guerra contra los indios*.

En este punto, es cuando Sepúlveda tropezará con el decidido ánimo de Las Casas, que, enterado de la próxima publicación del *Democrates II*, emprende una intensa actividad para impedirlo; probablemente en ello influyó la actitud de Sepúlveda y sus amigos, que habían logrado de la Corte que se retirase de la circulación el *Confesionario* lascasiano; sin duda, Las Casas quedó resentido. El caso es que el famoso misionero había logrado ganar para su causa a otro compañero de Orden, Melchor Cano; entre ambos consiguieron influir sobre las Universidades de Alcalá y Salamanca para que éstas negasen el permiso de impresión del *Democrates II*. Con todo, Sepúlveda logró publicarlo en Roma bajo forma de *Apología*, gracias a la intervención de su amigo el jurista Antonio Agustín, a la sazón presidente del Tribunal de la Rota Romana y miembro destacado de la Corte papal. De cualquier modo, Las Casas pudo impedir la entrada del libro en España, ordenándose la quema de los ejemplares que la hubieran conseguido; también se prohibió su envío a las Indias. Ángel Losada, uno de los eminentes estudiosos de Las Casas, a quien venimos siguiendo y a quien seguiremos en gran parte de esta exposición, muy justamente observa que esto lo hace la Corte española con un libro «en el que de manera especial se defendían los derechos de la Corona!»², insistiendo así en la grandeza de miras de la política española de aquellos años. El asunto no terminó aquí, sino que Sepúlveda —no dándose por vencido— envió el libro al Concilio de Trento, que se desentendió del asunto.

Junto a la actitud de Sepúlveda, hay que poner en sentido contrario la intensa actividad de Las Casas, enemigo acérrimo de la conquista guerrera de las Indias, y cuyas gestiones habían culminado recientemente en la aprobación de las Leyes Nuevas de 1542. La polémica no se había aplacado a partir de entonces, sino más bien todo lo contrario, como hemos visto. Así las cosas, el Emperador acepta las propuestas del Consejo de Indias; según informe del 3 de julio de 1549, «los peligros tocantes a lo corporal y a lo espiritual de los indios que llevaban consigo las conquistas eran tan grandes, que ninguna nueva

¹ Cf. «La legitimidad de la guerra», cap. VII de este libro.

² Ángel Losada, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1970, pág. 250.

expedición debía ser autorizada sin permiso expreso del Consejo». Y consideran que todas las conquistas deben quedar oficialmente interrumpidas hasta que una junta de teólogos y juristas se reúna para decir «cómo podían ser conducidas las conquistas justamente y con seguridad de conciencia». Una vez más, esa grandeza de miras de la política carolina a que antes aludimos llama poderosamente la atención de la sensibilidad menos despierta. «Caso es éste único en los anales de la historia —exclama de nuevo Ángel Losada—: el emperador más poderoso del mundo, cediendo a las presiones de Las Casas, interrumpe sus campañas militares en Indias»¹.

2. LOS DOCUMENTOS DE LA POLEMICA

El ambiente para la famosa Junta de Valladolid está preparado. El tema: la justicia o injusticia de la guerra contra los indios. La fecha: la Junta quedó constituida el 15 de agosto de 1550. El tribunal: un grupo de juristas y otro de teólogos. Los contendientes: Sepúlveda y Las Casas. Los documentos de la polémica, a cuya luz podemos hoy reconstruir aquel gran acontecimiento histórico: por parte de Sepúlveda, su *Democrites II* y la *Apología* del mismo (ambas obras en latín)²; por parte de Las Casas, su *Apología* (en latín), dedicada a Felipe II³ a la que se ha de añadir la *Apologética Historia* (en castellano). Ángel Losada distingue dos partes de la polémica: la argumentación de *Derecho* (o teórica) y la argumentación *de hecho*; la primera se ocupaba de la licitud o ilicitud de la guerra contra los indios; la segunda, de la situación en que se encontraban los indios americanos en realidad. Para la cuestión de hecho Sepúlveda se basó en la *Historia General* del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo; Las Casas, en su mencionada *Apologética Historia*, a la que alude constantemente en su *Apología* con el nombre de *Parte Segunda en castellano*⁴. Este punto,

¹ Ángel Losada, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1970, pág. 245.

² El *Democrites II*, que no fue autorizado para su publicación en vida de Sepúlveda, se editó por primera vez en 1892 por Marcelino Menéndez Pelayo (texto latino y traducción castellana), pero el manuscrito utilizado no era el original: estaba incompleto y contenía muchos errores; hoy tenemos una edición del texto original latino (con traducción española, estudio e índices) por Ángel Losada, C. S. I. C., Madrid, 1951. La *Apología* fue publicada ya en tiempos de Sepúlveda, y hoy tenemos una nueva edición, con traducción castellana también de Ángel Losada, publicada en un volumen junto con la *Apología* de Las Casas, Editora Nacional, Madrid, 1975.

³ La *Apología* de Las Casas ha aparecido en el volumen anteriormente citado, con traducción castellana, texto original latino, introducción, notas e índices por Ángel Losada, Editora Nacional, Madrid, 1975.

⁴ Que una segunda parte a la que alude con frecuencia Las Casas en su *Apología* es la *Apologética Historia* ha sido demostrado ampliamente por Ángel Losada en su trabajo «La *Apología*, obra inédita de fray Bartolomé de Las Casas: actualidad de su contenido», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CLXII, cuaderno II, págs. 201-248,

que al lector desprevenido puede parecerle meramente erudito, es, sin embargo, muy importante, pues una parte considerable de las divergencias entre ambos autores radica en cuestiones de hecho.

La polémica entre ambos autores hasta ahora nos ha sido conocida por el resumen que hizo de la misma fray Domingo de Soto, uno de los teólogos que debían juzgar entre los contendientes, resumen que se publicó con el siguiente título: *Aquí se contiene una disputa o controversia entre el obispo don fray Bartolomé de Las Casas, o Casaus, obispo que fue de la ciudad real de Chitapa... y el doctor Ginés de Sepúlveda, coronista del Emperador... Sobre que el Doctor contendía: que las conquistas de Indias eran lícitas; y el Obispo, por el contrario, defendió... haber sido y ser imposible no serlo: tiránicas, injustas e inicuas* (Sevilla, 1552). Según los testimonios conservados, en la primera sesión de la Junta habló Sepúlveda durante tres horas; en las siguientes, y durante cinco días, habló Las Casas. Hoy, a la vista de los documentos mencionados más arriba, podemos hacernos una idea mucho más verídica y objetiva de aquella contienda, cuyo núcleo eran los cuatro argumentos de Sepúlveda y su refutación por Las Casas. En el libro que acabamos de mencionar, sin embargo, Sepúlveda amplía sus objeciones a las doce siguientes: 1) Que los habitantes de la Tierra bíblica de promisión, antes de establecerse en ella los israelitas, fueron castigados por haber cometido idolatrías y sacrificios humanos; 2) Que las palabras de Dios en el Evangelio de San Lucas (cap. XIV, v. 23): «*Compelle intrare...*», han de entenderse como compulsión física y corporal; 3) Que San Agustín prueba que se coaccione a los paganos, y no sólo a los herejes, si bien esto ha de hacerse para apartarlos de la idolatría y predicarles la fe cristiana, no para obligarles a creer en ésta; 4) Que el papa San Silvestre, cuando convirtió y bautizó a Constantino, exhortó a éste a que castigase la idolatría con pena de muerte y pérdida de bienes; 5) Que las palabras de San Pablo: «*Quid mihi de his qui foris sunt iudicare...*» (Epístola I a los Corintios) han de interpretarse como potestad de las Iglesias y del Papa para predicar a los infieles, subordinando a dicho poder espiritual todas las cuestiones temporales; 6) Que el poder y potestad que Cristo transmitió a San Pedro y a sus sucesores se extienden a los fieles; 7) Que los canonistas enseñan que sólo por no guardar la Ley natural o por ser idólatras pueden los gentiles ser castigados; 8) Que los indios eran realmente bárbaros por no vivir conforme a la razón natural y tener malas costumbres, públicamente aprobadas entre ellos mismos; 9) Que aunque la guerra irrita a los indios no por ello debe dejar de hacerse, pues la guerra sirve para preparar la predicación evangélica, y no debe confundirse nunca con ésta, labor tan sólo de frailes y misioneros pacíficos y de vida ejemplar; 10) Que el Papa tiene mandamiento y poder para predicar el Evangelio por todo el mundo, y en consecuencia, tiene también potestad para forzar y obligar a oír tal predicación; 11) Que no es

verdad que las guerras a los indios traigan mayores males que sus prácticas idolátricas y de sacrificios humanos, pues sólo en la Nueva España morían sacrificados más de 20.000 inocentes al año, según los viajeros de tales regiones: 12) Que en la intención de la donación pontificia de Alejandro VI en 1493 entraba el ceder a los Reyes Católicos el dominio sobre aquellas tierras y sus habitantes, a fin de que tras el dominio político se facilitase la predicación evangélica.

3. LOS CUATRO ARGUMENTOS BÁSICOS

En realidad, estos doce argumentos estaban ya contenidos en el núcleo de los cuatro argumentos antes citados, y a los cuales responderá Las Casas uno por uno en su *Apología*; a ellos vamos a referirnos, pues, aquí con exclusividad, pues en ellos reside la doctrina esencial de tales autores. Sepúlveda trataba de contestar a las cuatro objeciones que las Universidades de Alcalá y Salamanca habían puesto a la publicación del *Demócrates II*; en la Junta de Valladolid Sepúlveda exployó ampliamente sus argumentos, que fueron a continuación, también ampliamente, refutados por Las Casas. El contenido de estas dos posiciones es lo que nos ocupará en las próximas líneas.

Primer argumento. Para Sepúlveda, siguiendo aquí, como en todo, la autoridad de Aristóteles, hay pueblos cuya condición natural los pone en situación de, obligadamente, obedecer a otros; si rehúsan este imperio y se han agotado todos los recursos pacíficos para someterlos a él, la obligación de los cristianos es sojuzgarlos por las armas.

Al contestar a este argumento de Sepúlveda, Las Casas lo hace también con Aristóteles en la mano: interpreta la condición de esos pueblos que deben obedecer a otros como la de pueblos «bárbaros», pero distinguiendo cuatro clases de bárbaros: 1) Bárbaros en sentido propio (son los hombres crueles e inhumanos, a los que Aristóteles llama «fieros»); 2) Bárbaros *secundum quid* (los que no hablan el idioma de otro pueblo, y en este sentido, todos lo podemos ser respecto de aquellos cuyo idioma no hablamos); 3) Bárbaros en sentido estricto (los de mala inclinación o definición congénita y, por lo tanto, incapaces de gobernar a sí mismo; éstos son los únicos identificables con los «siervos por naturaleza» de que habla la *Política* de Aristóteles); y 4) bárbaros en el sentido de «no cristianos». Estas cuatro clases pueden reducirse a dos: a) bárbaros «impropiamente dichos», en los que entran las clases primera, segunda y cuarta; b) bárbaros «propriadamente dichos», que se equiparan con la tercera clase, únicos que reconoce Sepúlveda, y con los que identifica a los indios americanos.

Según Las Casas, Sepúlveda falseó la doctrina aristotélica al no reconocer más que una clase de bárbaros (la tercera), cuando en realidad Aristóteles reconoce también la primera y segunda clase. Por

otro lado, aun concretándonos sólo a la tercera clase, Aristóteles mismo dice que se daban «en escaso número», por lo que no podemos incluir en ella a los indios americanos, que son muchísimos; además, la Naturaleza tiende siempre a engendrar lo mejor, y sería ir contra la intención divina y repugna a ambas opiniones el encontrarnos con una raza o nación entera en estado de barbarie. No coincide, pues, Las Casas con la interpretación que hace Sepúlveda de los textos aristotélicos, pero aún hay un punto en que ni siquiera se encuentra de acuerdo con Aristóteles, y es en lo referente a la conducta a seguir con dichos bárbaros «propiamente dichos»; el filósofo pagano dice que «deben ser cazados como fieras para ser atraídos a la recta norma de vida», mientras Las Casas propone que «tales bárbaros sean atraídos mansamente de acuerdo con la doctrina de Cristo». Y exclama, indignado, el famoso Apóstol de los Indios: «Mandemos en esto a paseo a Aristóteles, pues tenemos en esto a nuestro favor el mandato de Cristo: *Amarás al prójimo como a ti mismo*; a pesar de haber sido un gran filósofo, no fue digno de llegar a través de sus lucubraciones a Dios.»

El problema que se ha planteado Ángel Losada es si Las Casas interpretó correctamente la doctrina de Sepúlveda al identificar aquella *condición natural* de inferioridad de que éste habla con la de los siervos por naturaleza; según este importante lascasista, dicha condición natural no significa que sea *condición esencial* a dicha naturaleza, sino otra cosa: «significaba un desarrollo mental y volitivo tan escaso, común y permanente en la época de la Conquista, que venía a constituir, a juicio de Sepúlveda, como una segunda naturaleza; ahora bien, no *esencial* (como Las Casas le achaca haber dicho), sino *mutable por la cultura*, como claramente dice Sepúlveda en la segunda parte del citado *Democrates II*. Este estado de desarrollo, a juicio de Sepúlveda, hacía, mientras duraba, que los afectados por él fuesen incapaces para su propio gobierno, por lo que debían dejarse dirigir, ya que todo hombre está obligado a perfeccionarse y nadie tiene derecho a impedir la convivencia o perfeccionamiento de los demás»¹. Si aceptamos esta opinión de Losada, la consecuencia es que las divergencias entre Sepúlveda y Las Casas radican más en cuestiones de *hecho* que en *razones de principio*, pues para el primero los indios estaban en un atraso que requería tutela, mientras el segundo los consideraba, en algunos aspectos, más adelantados que los mismos cristianos.

Segundo argumento. En él se centra Sepúlveda sobre el que llama «crimen portentoso de devorar carne humana», que considera atentado contra la naturaleza, y que suele ir vinculado a otro crimen no menos vitando: el de la idolatría; ambas, causas justas de una interven-

¹ Ángel Losada, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, página 254.

ción bélica por parte de los cristianos a fin de castigar tales contravenciones.

A esta argumentación da la contrarréplica Las Casas con el siguiente silogismo: «Todo castigo supone *jurisdicción* por parte de quien lo impone sobre la persona que ha cometido el crimen; ahora bien, los príncipes cristianos, en concreto los príncipes españoles, no tienen *jurisdicción* sobre los indios de América; luego, no pueden imponer a éstos ningún castigo por motivo alguno.»

Este planteamiento lleva a Las Casas a centrar su desarrollo en torno al concepto de «*jurisdicción*», en especial el punto concreto de los pueblos y las personas sobre los que el Papa y los Príncipes cristianos tienen tal *jurisdicción*. Las Casas analiza las cuatro causas de toda *jurisdicción* posible (domicilio, origen, vasallaje o delito cometido), sosteniendo la tesis de que por ninguna de ellas la tiene el Papa sobre los indios, como tampoco los Príncipes cristianos.

Por razón de domicilio, origen o vasallaje, es evidente que los indios americanos no podían estar bajo la *jurisdicción* del Papa ni de los Príncipes cristianos, puesto que ni siquiera los conocían antes del Descubrimiento. El único caso que podría admitir duda es el de la *jurisdicción* por razón del crimen cometido, pero ni siquiera en tal circunstancia Las Casas admite *jurisdicción* de la Iglesia, ni de los Reyes cristianos. Losada resume así la argumentación lascasiana: «Ni la Iglesia ni los Príncipes cristianos pueden tener más *jurisdicción* en el mundo que la que tuvo Jesucristo, quien evidentemente no ejerció tal *jurisdicción* sobre los paganos. Éstos, pues, no son súbditos en acto de Cristo sino sólo en potencia (como depende un colegial de un rector nombrado, pero que aún no ha tomado posesión de su colegio), según aquello de San Pablo: *¿Qué me compete a mí juzgar aquellos que están fuera?* (I. Corintios)»⁴. Naturalmente, esta postura fue después muy atacada por Sepúlveda, que la consideró como «herética» y contraria al espíritu evangélico.

En la misma situación consideraba Las Casas a los judíos y mahometanos, pues tampoco éstos se hallaban bajo la *jurisdicción* espiritual de los cristianos. En materia civil están bajo la misma *jurisdicción* que los cristianos y se someten a las mismas leyes, pero en materia religiosa se rigen por su propia ley, con lo que Las Casas rompe una lanza en favor de la libertad religiosa. Muy distinto considera, en cambio, el caso de los herejes, sometidos a la Iglesia y a los Príncipes cristianos por las cuatro razones estudiadas y, muy en especial, por el voto de obediencia prometido en el Bautismo, llegando Las Casas a elogiar a la Inquisición en este punto, tributo sin duda debido a su época y que le evitaba hacerse sospechoso.

⁴ Angel Losada, *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, página 257.

Tercer argumento. Aquí se refiere Sepúlveda también a los casos de idolatría y sacrificios humanos, pero ahora no se trata de castigar la idolatría en cuanto tal, sino de evitar sus consecuencias sobre víctimas inocentes; una vez más se defiende, pues, la intervención bélica para proteger a los inocentes de semejantes actos, contrarios a la Ley natural. El argumento es probablemente el más válido de Sepúlveda, pues se trata de algo en principio tan laudable como evitar la antropofagia y la inmolación de víctimas inocentes.

Al enfrentarse con tema tan delicado, Las Casas se centra una vez más en la cuestión de la jurisdicción de los cristianos sobre los infieles, para la cual admite tres maneras distintas: 1.ª) cuando los infieles son *en acto* súbditos de la Iglesia, situación en que no están los indios americanos; 2.ª) cuando concreten *en acto* la jurisdicción que de por sí tienen *en potencia*, por la obligación de predicarles el Evangelio, pero ello sólo podrá ocurrir si se dan una serie de circunstancias, que Las Casas analiza una por una, concurriendo la más delicada cuando los infieles cometen crímenes contra personas inocentes; y 3.ª) cuando los infieles aceptan voluntariamente el bautismo, lo que involucra la jurisdicción espiritual sobre ellos y la temporal necesaria para el cumplimiento de fines espirituales.

El punto más dudoso, al que acabamos de aludir, se da cuando los infieles atentan contra la vida de personas inocentes, ya sea para inmolárlas a sus dioses, ya sea para devorar sus cadáveres; todo hombre está obligado a defender a esas víctimas inocentes de toda muerte injusta, aunque se trate del sacrificio a una Divinidad o de satisfacer una necesidad de nutrición. Este era el planteamiento de Sepúlveda, para hacer frente al cual Las Casas lo sitúa en el cuadro de su estudio sobre la jurisdicción. En principio, el apasionado dominico no tiene objeciones que oponer a Sepúlveda, y así, dice: «Tales personas inocentes en potencia pertenecen a la Iglesia, por lo que, en cierto sentido, están bajo su protección, y así, compete a la Iglesia, y al Papa, que es su cabeza, velar por que obtengan la salvación, la cual no se logrará si son inmoladas como personas inocentes.» Pero a dicho principio opone una importante reserva: que al ponerse tal remedio no se originen males mayores de los que se pretenden evitar. En el caso de los indios —dice Las Casas—, ni la antropofagia ni el sacrificio de víctimas inocentes son delitos que justifiquen una guerra. La argumentación lascasiana se desarrolla, más o menos, así:

La finalidad de toda pena o castigo no puede ser otra que mejorar al culpable y traer la paz a la República; si el castigo no se utiliza con esa intención se convierte en crimen. Por otro lado, el castigo de un delito deja de obedecer a un principio legal y penal cuando es todo un pueblo el que delinque. Si se debe perdonar a una multitud delincuente, con mayor motivo han de ser perdonados los miles de indios que no pecaron ni merecieron castigo por ello. Además, no debe imponerse

pena o corrección cuando hay peligro de que con ello se origine una sedición o grave escándalo. La actitud ante el comportamiento pecaminoso de un pueblo debe ser la moderación y el perdón, nunca la violencia. Y ésta es la actitud de Las Casas, para quien ni la antropofagia ni la inmolación de víctimas humanas justifican la guerra contra los indios, ya que se dan en casos muy reducidos y, además, forman parte de sus ritos religiosos.

Entender esto supone conocer la doctrina lascasiana sobre la inmolación de víctimas humanas a los dioses, sobre lo que hace un estudio especial en su *Apología*. Su postura en este punto es que tal costumbre tiene un origen religioso, como la evidencia la inmolación de Isaac que Dios impuso a Abraham, su padre, pasaje bíblico frente al que Las Casas se detiene y pormenoriza, pues considera que a partir de entonces se extendió la costumbre de sacrificar víctimas humanas a la Divinidad. «No es absurdo sospechar —dice— que la costumbre de inmolar hombres pasó a todos los pueblos a cuyo conocimiento llegó el hecho de que el Máximo Dios de los judíos había ordenado a su queridísimo siervo Abraham que le ofreciese en sacrificio su propio hijo»¹.

El sacrificio de víctimas humanas es, por tanto, elemento esencial de toda religión y, en consecuencia, de la de los indios americanos. Al llegar los españoles lo que a éstos se plantea no es acabar con los sacrificios humanos, sino esperar un cambio de religión en el que éstos no tengan cabida. Pero un cambio de religión no es algo que pueda imponerse por la fuerza, sino una ardua tarea en la que hay que derrochar inteligencia y habilidad, aun cuando entre los ritos a combatir figure el sacrificio de víctimas humanas. En cierto modo, pues, Las Casas justifica tales prácticas partiendo del principio de que los sacrificios a Dios son el modo principal de reverenciarle. «Además —dice—, la Naturaleza nos enseña que es justísimo que ofrezcamos a Dios, de quien por tantos motivos nos reconocemos deudores, por la admirable eminencia de Su Majestad, las cosas más preciosas y excelentes. Ahora bien, según la verdad y juicio humanos, ninguna cosa hay para los hombres más importante y preciosa que su vida. Luego, la propia Naturaleza enseña y dicta a aquellos que carecen de la Fe, Gracia y Doctrina, no habiendo una ley positiva que ordene lo contrario, y encontrándose éstos dentro de los límites de la luz natural, que deben inmolar incluso víctimas humanas al Dios verdadero o al falso, si es tenido por verdadero, para que, al ofrecerle así la cosa más preciosa, se muestren especialmente agradecidos por tantos beneficios recibidos. Pues la Ley natural nos enseña que debemos ser agradecidos y no sólo devolver el beneficio a quien nos lo hace, sino también com-

¹ Las Casas, *Apología*, ed. cit., pág. 291.

pensar dicho beneficio recibido con creces, teniendo bien presente tal beneficio, la persona que lo hace y la intención con la que se hace, según testifican Séneca y Santo Tomás.

«La beneficencia, pues, con la que el Señor nos creó, colmándonos de tantos dones y bienes, procede de su inmensa caridad y de su infinita bondad y nos proporciona innumerables beneficios y la propia vida; finalmente, todo cuanto somos.

«Ahora bien, al no poder corresponder con Él con la gratitud que merecen tantos beneficios, indudablemente estamos obligados a ofrecerle lo que nos parece más importante y precioso, esto es, nuestra vida, sobre todo cuando la pérdida de ésta tiene lugar por la salvación de la República; pues piensan los paganos que con tales inmolaciones apartan los males de la República, hacen bien a los reinos y obtienen la prosperidad. Luego, toda inmolación que los hombres hacen en honor de Dios, por razón natural, podemos suponer que la hacen con tal fin, sobre todo cuando faltan la Fe y la Doctrina cristiana»¹⁴.

Al fin y al cabo, ofrecer la vida fue lo que hicieron los mártires del cristianismo. Y en su exaltación de la conducta de los indios, coincidente con la elaboración mítica del «buen Salvaje» que vemos en un capítulo anterior¹⁵, llega a considerar que están más cerca de la verdad y el bien que los mismos cristianos que con medios bélicos tratan de atraerlos a la civilización y al cristianismo. La sensibilidad moderna de Las Casas con respecto a aquellos pueblos «atrasados» y su enorme respeto hacia sus costumbres e ideas le convierten en un adelantado de posturas religiosas e ideológicas plenamente actuales; así define Ángel Losada su pensamiento: «Toda intervención de un pueblo *desarrollado* en los asuntos de un *subdesarrollado*, ya sea con fines de ayuda material, ya con fines de imponerle una religión o ideología, debe estar condicionada al absoluto respeto de las creencias ancestrales del citado pueblo *subdesarrollado*, hasta que éste, por propia convicción y de manera pacífica, decida aceptarlo. En ningún caso, estará justificado un *trastrueque* de tales convicciones y creencias por una mera ventaja material»¹⁶.

En cualquier caso, concluye Las Casas, ni la antropofagia ni el sacrificio de víctimas humanas constituyen causa justa de hacer la guerra a ciertos reinos, pues se trata de una costumbre que no puede ser extirpada repentinamente y de la que no puede culpárseles mientras no cambien su religión por otra donde no se incluyan tales sacrificios. Esto supone una labor lenta, que requiere la convicción voluntaria de los indígenas, quienes, probablemente, empiezan por no entender la lengua de los misioneros. Además, inmolare seres inocentes

¹⁴ Las Casas, *Apología*, ed. cit., pág. 286.

¹⁵ Cf. «El mito del "buen Salvaje": la Antropología lascasiana», cap. V de este libro.

¹⁶ Ángel Losada, obra citada, pág. 267.

para la salvación de la República no se opone completamente a la razón natural, según ilustraba antes el mismo Las Casas, y su castigo compete sólo a Dios, y no a los hombres. El hacerles la guerra para erradicar tales prácticas probablemente supondría mayores males que los que se intentaban evitar.

La doctrina de Las Casas era enormemente avanzada para su época y sólo en la nuestra, familiarizada con los problemas de la Antropología cultural y con una concepción social de la cultura, tendría una cabida coherente. Naturalmente, el genial dominico estaba a un paso del escándalo y tenía por necesidad que precaverse contra él. Así, deja bien sentado desde el primer momento que el culto idolátrico es práctica abominable y condenable, como lo ha sido tradicionalmente por la Iglesia, pero no sin hacer antes una sutil distinción. Si los infieles ofrecen sacrificios a los ídolos en cuanto ídolos, no hay excusa posible y su conducta es total y absolutamente condenable; por el contrario, si los ofrecen a sus dioses creyéndolos la verdadera Divinidad, su actitud es excusable y merece perdón. Por supuesto que este último era el caso de los indios americanos, que así quedan libres de culpa, conforme al deseo de Las Casas. Ahora bien, ante este planteamiento lascasiano se plantea una última cuestión: la del comportamiento con los indios que ejercían tales prácticas, ya que se descartaba la guerra. La respuesta de fray Bartolomé no admite dudas ni componendas: «En todo tiempo, edad y gente, las prácticas idolátricas sólo se desarraigaron con la *predicación* acompañada de ejemplos de vida cristiana y del auxilio divino.»

Cuarto argumento. En esta argumentación, Sepúlveda justifica la guerra contra los infieles porque considera que con ella se abre camino a la predicación y se facilita considerablemente la tarea de los misioneros y predicadores. En este punto Sepúlveda acepta la autoridad de San Agustín, que había interpretado la expresión evangélica *Compelle intrare* en el sentido de compulsión violenta. Las Casas hace ver que San Agustín se refiere a los herejes, ante quienes la Iglesia puede emplear la compulsión violenta por hallarse bajo su jurisdicción, como antes veíamos. En cambio, tal afirmación no puede aceptarse para los paganos, ya que éstos jamás conocieron la Fe ni estuvieron bajo la jurisdicción de la Iglesia; este caso era el de los indios de América, que se encontraban en el mismo estado que los pueblos infieles en el momento de venir Cristo al Mundo.



Y una vez expuestos los cuatro argumentos y su réplica por Las Casas, sólo nos queda por conocer el fallo de la Junta; aspecto sobre el que no existe ninguna claridad. Las Casas, al frente de su *Apología*, dice que «los jueces juzgaron que las expediciones llamadas vulgar-

mente *conquistas* eran ilícitas e injustas y, por lo tanto, debían ser prohibidas en el futuro». Por el contrario, Sepúlveda considera que los juristas se resolvieron a seguir la opinión de los canonistas clásicos que determinaron «ser justas las guerras que los cristianos hacen a los infieles». La diferencia es básica, pues toda la tesis de Las Casas se centra en el hecho de que no se puede dar el mismo tratamiento a turcos y mahometanos que a los indios de América; si a aquéllos se les puede aplicar con toda propiedad la teoría de la guerra justa, con éstos ocurre exactamente todo lo contrario.

De las noticias conservadas en el *Epistolario* de Sepúlveda¹³ parece desprenderse que los juristas se declararon francamente a su favor, pero no ocurrió lo mismo en el caso de los jueces teólogos, que, o se manifestaron a favor de Las Casas o, al menos, se dividieron en sus posiciones. Por lo demás, parece que no hubo votación al final de las sesiones, sino una simple emisión de informes de cada uno de los jueces al Emperador. Esta falta de victoria definitiva para cualquiera de los bandos contendientes queda confirmada en una carta de Sepúlveda a Martín de Oliva¹⁴. Losada concluye que, «preocupado el Emperador con otras guerras, más bien se permitió que se aprobara la licencia del dominio de los españoles en Indias»¹⁵.

Sea lo que fuere, el hecho es que no sólo no se falló definitivamente el pleito, sino que ni siquiera se dispuso una reglamentación que concretase el proceder que debía seguirse en descubrimientos ulteriores. En consecuencia, la penetración se suspendió por algunos años, hasta que el marqués de Cañete, virrey del Perú, solicitó permiso para realizar un nuevo avance, con lo que hubieron de arbitrarse unas instrucciones, publicadas en Valladolid el 13 de mayo de 1556. En ellas se disponía la toma de posesión y establecimiento de los españoles en el Nuevo Mundo, siempre que se hiciese sin daño ni violencia para los indígenas, al tiempo que se ordenaba la construcción de casas y, en su caso, de edificios preparados para la defensa, si se daba la circunstancia de que los indígenas impidieran el asentamiento de los recién llegados. Una vez producido este caso, se les daba a entender varias veces la intención pacífica de los nuevos pobladores, pero si aun así se resistían, los españoles se establecerían sin más daño que el estrictamente necesario para su propia defensa. El mismo espíritu mantuvieron las Ordenanzas de Juan de Ovando, aparecidas el 13 de julio de 1573, en las que expresamente se eliminaba la palabra *conquista*. «Los descubrimientos no se deben dar —decía— con nombre y título de con-

¹³ *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1969 (traducido y anotado por Ángel Losada). Véase, también de Ángel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos*, Madrid, 1948.

¹⁴ Ángel Losada, *Epistolario citado*, pág. 155.

¹⁵ Ángel Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda*, págs. 183-232.

quistas, pues habiéndose de hacer con tanta paz y caridad como deseamos, no queremos que el nombre dé ocasión ni color para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios.» Y así aparecerá la palabra *pacificación*, que se impondrá en la política colonizadora española de aquellos años en adelante. Más tarde, cuando Juan Solórzano Pereira publique su *Política indiana* en 1647, recogerá eclécticamente éste y los otros títulos que se airaron para el dominio español.

En cualquier caso, triunfo moral de Las Casas, si bien no completo. Cuando, en 1552 y 1553, éste publica en Sevilla siete opúsculos cuyo núcleo doctrinal era la afirmación del derecho de propiedad y de potestad civil para todos los pueblos (fieles o infieles), la polémica vuelve a levantarse. El alegato de Las Casas en defensa de la libertad de todos los hombres y de todos los pueblos implicaba un imperativo de autonomía para todos que chocaba contra el dominio político español. Y si en España la causa del indio había podido defenderse con relativo éxito, no iba a ocurrir lo mismo en América, donde suscitaba la enemiga de los colonos, con la opinión de los conquistadores y los escrúpulos de conciencia de los que llevaban allí muchos años.

4. LAS IMPLICACIONES DE LA POLEMICA: EL IMPERIALISMO NACIONALISTA DE SEPÚLVEDA Y EL UNIVERSALISMO CRISTIANO DE LAS CASAS

Pero al detenernos en la Junta de Valladolid y en las posiciones enfrentadas de Sepúlveda y Las Casas, hemos querido mostrar las dos posiciones más extremas y opuestas que se dieron ante el hecho de la colonización americana: el imperialismo nacionalista, por un lado, y el universalismo cristiano, por otro. Ginés de Sepúlveda, representante del primero, y Bartolomé de Las Casas, del segundo, coinciden en suponer la capacidad racional del indio; la diferencia está en que, mientras para Sepúlveda dicha capacidad aparece contrarrestada por una gran deficiencia ética y, consecuentemente, una imposibilidad para autogobernarse, en Las Casas no puede haber grados en la capacidad racional de las personas: o se tiene o no se tiene. Establecido, pues, por Las Casas que los indios tienen capacidad racional, deduce que gozan plenamente de ella y que, por lo tanto, pueden regirse y gobernarse a sí mismos. Se deriva de ello que las diferencias históricas y culturales entre los distintos pueblos son meramente accidentales y no afectan a la referida capacidad racional, que es la misma en toda la Humanidad. Al aplicar esta concepción al indio americano, lo que hace Las Casas es incorporar a éste a la visión universalista de la Comunidad cristiana, a título de igualdad en todos los órdenes con los demás pueblos, procurando así una realización plena y práctica de la idea de *Humanidad*. Así lo ve John L. Phelan:

«El universalismo de Las Casas se apoyaba en dos tradiciones: una definición ontológica grecorromana del hombre y el ideal medieval de la igualdad cristiana. Cualquier diferencia que pudiera existir entre los destinos históricos de los diversos pueblos, hay una igualdad sobrenatural de todos los hombres que se deriva de un mismo origen y un mismo fin. Todos los hombres son prójimos y hermanos; por ello cada pueblo debe ser libre de ejercer su propia soberanía. Los pueblos más afortunados, que poseen el Evangelio cristiano, pueden prestar asistencia espiritual a los paganos, menos afortunados, enviando misioneros. Pero los españoles debían respetar la soberanía política y los derechos de propiedad de que gozaban los indios en virtud de su pertenencia a la Comunidad mundial de naciones. Las Casas consideraba la soberanía que los reyes españoles pudieron ejercer en el Nuevo Mundo como de carácter sobrenatural, derivada exclusivamente de la empresa misionera. Esta jurisdicción sobrenatural complementaba, pero no excluía las soberanías políticas de las naciones indias fundadas en la Ley natural y en la Ley de las naciones»¹⁶.

Según la postura de Sepúlveda, al existir una serie de grados en la participación de la capacidad racional, se justifica que los más perfectos deban regir a los menos perfectos. Es cierto que Las Casas también aceptaba esta idea aristotélica, pero mientras él postula una mera asistencia espiritual a los pueblos paganos, tratando de convertirlos pacíficamente al cristianismo, en Sepúlveda dicho principio suponía la suplantación de la soberanía indígena por la de los cristianos y su dominación política por la fuerza. Los indios, como pueblos bárbaros e inferiores, debían someterse a los cristianos, pueblo modelico y ejemplar; en este sentido, los pueblos superiores no sólo tenían el derecho a intervenir en la gobernación de los bárbaros, sino que se trataba de una auténtica obligación, que les exigía arrogarse la soberanía de aquéllos, incluso por la fuerza si era necesario. Se justificaba así la intervención violenta contra ellos mediante la doctrina de la guerra justa y el principio de la justicia distributiva que impide «dar iguales derechos a cosas desiguales»¹⁷.

Ahora bien, la división entre pueblos bárbaros y civilizados no es tampoco homogénea; dentro de cada uno de dichos bloques habrá sus más o sus menos, y en el caso de los pueblos civilizados, «todas las naciones reclamarán el derecho a ocupar el peldaño más alto de la jerarquía, sin que exista más criterio para dirimir la contienda que la propia estimación en que cada pueblo tenga sus peculiaridades histó-

¹⁶ John L. Phelan, «El Imperio cristiano de Las Casas, el Imperio español de Sepúlveda y el Imperio milenarista de Mendieta», en *Revista de Occidente*, núm. 141, diciembre de 1974, pág. 302.

¹⁷ Sepúlveda, *Democrates alter*, F. C. E., México, 1941, pág. 171.

ricas y su particular idiosincrasia»¹⁸. Así se produce, por parte de Sepúlveda, un nacionalismo y un mesianismo de lo español, según el cual «no hay nación entre las civilizadas que sobrepase a España en prudencia, ingenio, fortaleza, esfuerzo bélico, humanidad, justicia, religión, templanza y, en general, en todas las virtudes cristianas, cívicas y políticas»¹⁹. Para Sepúlveda, España es —como también cada nación se considera a sí misma— portavoz supremo de los intereses de la Comunidad, convirtiendo su historia en paradigma de todas las demás; la Nación española, abarcando a toda la Humanidad, logrará así la Fraternidad universal. En este sentido, la doctrina de Sepúlveda es un «imperialismo nacionalista»; es más, yo diría que este aristotélico radical del siglo XVI es quizá el fundador de la idea del «Imperio español» y uno de sus más destacados exponentes de todos los tiempos.

En todo caso, es evidente que en su doctrina tenemos uno de los antecedentes más claros y rotundos del nacionalismo moderno, a fundamentar el cual contribuyó de modo decisivo el encuentro con las poblaciones indígenas de América. El indio era el dato empírico que hacía falta para demostrar la tesis de la superioridad e inferioridad de unos pueblos y ponerla en práctica con todas sus consecuencias. Así, puede afirmar Edmundo O'Gorman, en un estudio enormemente lúcido sobre tal asunto, que la imprevista aparición de los naturales de América fue decisiva para el triunfo del nacionalismo moderno: «lo imprevisto de su aparición [del indio] fue lo que brindó no sólo un amplio campo a las aspiraciones de dominación nacionalista, sino el dato empírico que hacía falta como apoyo histórico de las nuevas doctrinas antropológicas que servían de fundamento a dichas aspiraciones»²⁰.

La contraposición entre Sepúlveda y Las Casas en la Junta de Valladolid, se nos aparece ahora en toda su profundidad, a la luz de los supuestos antropológicos que los inspiraban, cobrando transcendencia ese doble imperialismo: el universalismo medieval y el nacionalismo imperialista, en los que se pasa de la idea de Imperio a la de un Imperio. Por ello, Las Casas, campeón reaccionario del universalismo medieval en su tiempo, se nos aparece como adelantado en el nuestro, en que se intenta superar el nacionalismo; mientras Sepúlveda, adelantado en su propia época del nacionalismo renacentista, se nos aparece hoy, en vías de superación el nacionalismo, como un espíritu atrasado y retrógrado. En el siglo XVI el progreso estaba en pasar de la idea juscianiana del *Populus christianus* a la *Humanitas* y la *Hispanitas* de Sepúlveda.

¹⁸ Edmundo O'Gorman, «Estudio Preliminar» a su edición de la *Apologética Histórica*, México, 1968, pág. LXXII.

¹⁹ *Democritus alter*, ed. cit., págs. 101-103, 105, 113, 151.

²⁰ Edmundo O'Gorman, op. cit., pág. LXXV.

BIBLIOGRAFÍA

- Bataillon, Marcel. «Las Casas face à la pensée d'Aristote sur l'esclavage», en *Platon et Aristote à la Renaissance (XV^e Colloque International de Tours)*, Vrin, Paris, 1976.
- Hanke, Lewis: *All men u one*, Northern Illinois University Press, 1974.
- Las Casas, Bartolomé de, y Sepúlveda, Juan Ginés de: *Apología*, Editora Nacional, Madrid, 1975 (texto original latino, con traducción castellana, introducción, notas e índices de Angel Losada).
- Losada, Angel: *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, Tecnos, Madrid, 1970.
- Losada, Angel: «La Apología, obra inédita de fray Bartolomé de Las Casas: actualidad de su contenido», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXII, cuaderno II, páginas 201-248.
- Losada, Angel: *Eptolario de Juan Ginés de Sepúlveda* (traducción y anotado por Angel Losada), Ed. Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1968.
- Losada, Angel: *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Eptolario y nuevos documentos*, Madrid, 1948.
- Losada, Angel: «Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI», en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio, 1977.
- O'Gorman, Edmundo: «Estudio preliminar» a su edición de la *Apologética Historia*, U. N. A. M., Méjico, 1968.
- Phelan, John L.: «El Imperio cristiano de Las Casas, el Imperio español de Sepúlveda y el Imperio milenario de Mendieta», en *Revista de Occidente*, núm. 141, diciembre de 1974.
- Sepúlveda: *Democrates alter*, F. C. E., Méjico, 1941.
- Zabala, Silvio: «Observaciones sobre "La Apología" de Las Casas», en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio, 1977.

LA «LEYENDA NEGRA»: IMAGEN HISTÓRICA DE LAS CASAS

I. LA DOBLE MODERNIDAD DE LAS CASAS: PRECURSOR DEL RACIONALISMO ILUSTRADO Y DEL ANTICOLONIALISMO ACTUAL

A lo largo de los últimos capítulos hemos venido prestando considerable atención a la figura de fray Bartolomé de Las Casas, que constituye, con Francisco de Vitoria y Juan Ginés de Sepúlveda, el eje del pensamiento español surgido ante el estímulo del descubrimiento y la colonización de América. Hemos pretendido dar una imagen objetiva y real de aquel famoso «Clérigo», sin desvirtuar su inmensa y discutida dimensión en las polémicas americanas de su época. Pero es el caso que Las Casas ha pasado a la Historia bajo una doble y controvertida versión: por un lado, la de un precursor del pensamiento racionalista defensor de los derechos humanos y un adelantado del anticolonialismo de nuestro tiempo; por otro lado, la de fundador de la «leyenda negra» antiespañola. Y entre ambas versiones resulta difícil hacerse con un poco de claridad sobre la significación de tan singular personaje; sin embargo, esto es lo que trataremos de hacer aquí una vez más.

En la exposición hecha por nosotros del pensamiento de Las Casas abundan los motivos para considerarle este precursor de los Derechos del Hombre que algunos han visto en él, como un claro antecedente del racionalismo francés del siglo XVIII. Cuando Las Casas dice que los judíos y musulmanes que habitan en un reino cristiano no se hallan sometidos en materia religiosa a la jurisdicción de sus príncipes, está reconociendo el principio de libertad religiosa; y cuando afirma que a los judíos no se les pueden imponer trabajos ni oprimir contra

Derecho, está señalando el trato de respeto y tolerancia que debe darse a una minoría racial y religiosa residente en una sociedad con otro tipo de creencias. Pero no termina aquí su enorme actualidad, sino que llega más lejos, hasta reconocer el origen democrático del poder legislativo cuando dice: «Todo legislador, al proceder su autoridad no de sí mismo, sino del pueblo, o de la Comunidad, puede obligar a sus súbditos a hacer o sufrir aquello que conviene al bienestar y salvación de toda la República.» E incluso, en este mismo sentido, llega a manifestarse como adalid contra el genocidio, al considerar que la antropofagia y el sacrificio de inocentes no son causa justificada de guerra contra todo un pueblo, por considerar que se ocasionaría así un mal mayor del que se pretendía evitar. No nos puede extrañar que Ángel Losada le considere «campeón del moderno reconocimiento de los derechos del hombre, tal como aparecen en la Declaración Universal sobre los mismos, adaptada por nuestra moderna O. N. U.»¹.

Por lo que respecta al anticolonialismo, se ha invocado reiteradamente el nombre de Las Casas como uno de los precursores de esta corriente hoy tan en boga. Si en algunos momentos el Procurador de los Indios parece atenerse a la tesis de la asimilación, en otros textos se reafirma denodadamente en la opinión de que todo régimen jurídico o político impuesto por la fuerza es ilegítimo, lo que pone en tela de juicio el principio mismo de la colonización. He aquí lo que escribe Las Casas: «aquellas gentes todas y aquellos pueblos de todo el orbe son libres»; y por ello, «supuesta esta verdad, que todos aquellos pueblos y gentes son libres, y que a nadie del mundo debían nada antes que se hallasen ni cuando se hallaron, ni hoy deben después de ser hallados, sino a Vuestra Majestad, servicio y obediencia, no cualquiera, sino como la que deben los pueblos y ciudades libres a su universal Rey y Señor; y supuesta también cierta especialidad a favor suyo que los hace más libres que otros pueblos, conviene a saber, que los reyes de Castilla no tenían nada en ellos, ni les pertenecían por herencia ni por compra ni por trueque, ni porque los hobiesen vencido en alguna justa guerra movida por alguna causa de ofensa que hobiesen hecho a España o a la universal Iglesia o algún miembro de ella, y requeridos, no hobiesen querido hacer della satisfacción o enmienda»².

Y no sólo se refiere el dominico a la injusticia de ese dominio, sino que ataca directamente el pretendido derecho de propiedad sobre las riquezas explotadas y depredadas injustamente por los conquistadores, hasta el punto de hacer escribir a un historiador que «el posterior pen-

¹ Ángel Losada, *Fr. Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, opuscúlo cit., pág. 268.

² Las Casas, *Memorial de remedios*, en *Tratados*, ed. de Juan Pérez de Tudela Bueso, F. C. E., Méjico, 1965, vol. II, pág. 743.

samiento anticolonialista nunca alcanzó la limpieza ni tampoco la rotundidad de esta primera y temprana crítica»¹. Respecto a este tema de las riquezas Las Casas es tan rotundo como en el anterior: «Todo el oro, plata, piedras preciosas, perlas, joyas, gemas, y todo otro metal y objeto precioso de debajo de la tierra, o del agua, o de la superficie, que los españoles tuvieron desde el tiempo en que se descubrió aquel mundo hasta hoy, salvo lo que los indígenas... concedieron a éstos (los españoles) en donación o gratuitamente o por razones de permutación en algunos lugares voluntariamente, todo fue robado, injustamente usurpado y perversamente arrebatado, y por consiguiente, los españoles cometieron un hurto o robo que estuvo y está sujeto a restitución»².

Me parece que todo lo dicho hasta aquí justifica, con todas las matizaciones necesarias, la consideración que se ha hecho repetidamente de Las Casas como un adelantado del anticolonialismo, puesto que él nunca admitió el dominio político sobre América, sino un mero impulso de difusión pacífica del Evangelio, dentro de una corriente que tuvo varios representantes españoles en nuestro Siglo de Oro, como quedó palpablemente demostrado en la antología preparada por Marcel Merle y Roberto Mesa con el título de *El anticolonialismo europeo desde Las Casas a Marx*³. Y es esto lo que justifica la descripción que del famoso obispo de Chiapa hace el segundo de los autores referidos: «hombre de acción, polemista, panfletario apasionado, padre del anticolonialismo, patriarca de liberales, patrono de todos los movimientos independentistas y defensor siempre de la condición humana, fuese cual fuese la menesterosidad de los injuriados»⁴. (1) cuando señala que la crítica de Las Casas es la primera que desde un plano intelectual completo, moral y político, se hace a la moderna colonización»⁵.

2. LA IMAGEN ANTIESPAÑOLA COMO CREADOR DE LA «LEYENDA NEGRA»

Pero junto a este Las Casas moderno, actualísimo, audaz defensor de los derechos del hombre, del origen democrático del poder, de la libertad religiosa y del anticolonialismo en pleno siglo XVI, otros autores nos presentan un Las Casas antipatriota y antiespañol, creador

¹ Roberto Mesa, «El anticolonialismo español, de Bartolomé de Las Casas al Siglo de las Luces», en *Triunfo*, núm. 565 (28 de julio de 1973). Véase también, del mismo autor, «El Clérigo Bartolomé de Las Casas», en *Triunfo*, núm. 607 (18 de mayo de 1974).

² Las Casas, *Las Tesoros del Perú*, Madrid, 1958.

³ Alianza Editorial, Madrid, 1972.

⁴ Roberto Mesa, *Triunfo*, núm. 607.

⁵ *Ibid.*, *Triunfo*, núm. 565.

de la nefasta «leyenda negra». Naturalmente que para ello se hubieron de reducir ostensiblemente las dimensiones de su obra y fijarse casi exclusivamente en un libro: la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Sevilla, 1552), donde el mismo Las Casas dice: «Todas las cosas que han acaecido en las Indias han sido tan admirables y tan no crebles, que parecen haber anublado y puesto silencio a quien no las vio. Entre éstas son las matanzas y estragos de gentes inocentes y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetuado, y todas las otras de no menor espanto.» Este libro y las *Relaciones* de Antonio Pérez han sido considerados como el origen de la «leyenda negra» antiespañola a que antes aludíamos, pero es seguramente la obra de Las Casas la que más influyó en ello, a través de los increíbles relatos de matanzas de que está llena. Se va pintando una imagen de los españoles en la que sólo brilla la crueldad implacable y la insaciable sed de riquezas. Únicamente en la Española, según el famoso Apóstol de los Indios, hubo antes de la Conquista tres millones de almas, de las que sólo quedaban doscientas. Y refiriéndose al Continente, escribe: «Somos ciertos que nuestros españoles, por sus crueldades y nefandas obras, han despoblado y desolado y que están hoy desiertos, estando llenos de hombres racionales, más de diez reinos mayores que toda España, aunque entren Aragón y Portugal en ellos, y más tierra que hay de Sevilla a Jerusalén dos veces, que son más de dos mil leguas. Daremos, añade, por cuenta muy cierta y verdadera que son muertos en los dichos cuarenta años, por las dichas tiranías e infernales obras de los cristianos, injusta y tiránicamente, más de doce cuentos de ánimas, hombres y mujeres y niños y en verdad que creo, sin pensar engañarme, que son más de quince cuentos...» Los datos ampliamente reseñados por Las Casas fueron recogidos por el italiano Gerónimo Benzoni en su obra *Historia nueva del Mundo* (1581), traducida a varios idiomas europeos, inmediatamente después de su publicación. Muy traducida fue también la obra de Las Casas a través de múltiples ediciones extranjeras: latina, en 1598; italiana, 1626; flamenco, 1567; francesa, 1579; inglesa, 1583; alemana, 1597; en un capítulo anterior⁴ ya señalábamos que no podía haber sido utilizada por Montaigne. Pero sea como fuere, indudablemente en el siglo XVIII el pensamiento lascasiano era bien conocido de los ilustrados franceses: Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Holbach. El abate Raynal, en su *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias*, donde colaboraron aquellos ingenios, «refleja la opinión que imperaba acerca de nuestra labor en América en tan elevados círculos intelectuales»⁵. La imagen de la crueldad española se hizo desde entonces prácticamente proverbial en todo el Mundo.

⁴ «La leyenda del "buen Salvaje": Fray Bartolomé de Las Casas y su antropología utópica», cap. V.

⁵ Julián Juderías, *La leyenda negra*. Barcelona, 1914, pág. 309, cap. V.

3. LA ACTITUD DE MENÉNDEZ PIDAL Y LA EXPLICACIÓN DE LA MISMA

El espécimen de Las Casas como creador de la «leyenda negra» se halla tan arraigado, que en nuestros días lo afirmó con particular apasionamiento un insigne erudito, don Ramón Menéndez Pidal, en su obra *El padre Las Casas. Su doble personalidad* (Madrid, 1963). En este libro, publicado a los noventa y cuatro años y provocador de un gran escándalo polémico, Menéndez Pidal tacha al famoso dominico de personalidad anormal y patológica. Aquí vamos a ocuparnos con cierto detenimiento de este libro, seguramente la última expresión del repudio a Las Casas por su papel en el nacimiento de la leyenda antiespañola. Pues la «paranoia» con que nuestro eminente historiador diagnostica a Las Casas no tendría la menor importancia si bajo tal diagnóstico no se ocultase una animadversión personal hacia el «Apóstol de los Indios» que lleva a juicios durísimos e incluso insultantes, difícilmente admisibles en el ámbito sereno y desapasionado de la crítica histórica, y menos aún cuando se trata de un autor de la valía de Menéndez Pidal. Lewis Hanke, el eminente lasesiano estadounidense, autor de un estudio sobre el libro de Menéndez Pidal¹⁰, hace un copioso recuento de tales injurias, imposibles de citar aquí por su longitud, y al final de cuya lista acaba por recomendar esta biografía de Las Casas como «un manual excelente para aquellos estudiantes que se interesen por las posibilidades vituperadoras de la lengua castellana». Por lo demás, el diagnóstico psiquiátrico de un escritor no tendría por qué suponer en principio una minusvaloración de su obra, como no lo ha supuesto en los casos de Strindberg, Nietzsche, Poe, o Unamuno, para citar un ejemplo próximo a nosotros; en la cuestión de Las Casas no pretende Menéndez Pidal que así sea. Al contrario, da la impresión de que ese supuesto diagnóstico psiquiátrico es más bien un subterfugio para ocultar bajo apariencia científica una profunda y apasionada animosidad hacia Las Casas. Que ello es así viene a quedar corroborado por su actitud ante las orientaciones de los psicólogos Germain y Alberca: a pesar del consejo de estos especialistas, que le sugirieron retocar su profano lenguaje, nuestro eminente historiador confiesa en el prólogo al libro que hubo «frases y expresiones que dejé sin corregir, intencionadamente, queriendo quedase manifiesta mi calidad de lego en la materia».

¹⁰ «Más polémica y un poco de verdad acerca de la lucha española por la justicia en la conquista de América», en *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, 1968. La primera versión del escrito apareció en inglés en *The Hispanic American Review*, XLIV, 1964.

A la vista de una actitud personalista y apasionada contra Las Casas en autor tan eminente, se impone, pues, una explicación, y esta explicación no puede provenir sino de la peculiar situación histórica de don Ramón. A este respecto conviene recordar que, por su fecha de nacimiento (1869) como por su inserción personal y literaria en la sociedad española, Menéndez Pidal pertenece a la generación del 98, con la que mantuvo afinidades ideológicas que se fueron confirmando a lo largo de su evolución. Es cierto que estas afinidades se hallan, en el caso de nuestro autor, aparentemente desfiguradas por su esencial preocupación histórica y científica. Sin embargo, en él se dan algunas coincidencias, a mi modo de ver, innegables, y quizá la más evidente es el común descubrimiento de Castilla como núcleo de la personalidad española. Lo que Unamuno hizo desde el ensayo (*En torno al casticismo*), o Machado desde la poesía (*Campos de Castilla*), es lo mismo que Menéndez Pidal hará desde el ángulo de la investigación histórica y literaria. El análisis y edición del *Cantar de Mio Cid* (1908-1912) va a ser el primer eslabón de una interpretación castellana de la historia española que alcanzará su culminación con *La España del Cid* (1929), desde aquel primer ensayo sobre *La leyenda de los siete infantes de Lara* (1896). Y no es sólo la coincidencia en el tema y en su interpretación, sino el tono emocional con que está hecho, lo que implica una afinidad palpable con el espíritu noventayochista: la importancia del paisaje, el gusto por el detalle y el pormenor, la atención a las localizaciones geográficas concretas recreadas literariamente, el estudio de los vestidos y las costumbres y, sobre todo, el amor entrañado a los giros literarios y a las expresiones lingüísticas de aquel momento que constituyó el amanecer de nuestra lengua.

Ahora bien, lo mismo que en el resto de la generación del 98 esa preocupación por lo castizo y lo esencial hispánico acabará inevitablemente llevando a posiciones nacionalistas y, en algunos casos, evidentemente reaccionarias (Azorín y Maeztu son quizá arquetípicos), es curioso que tampoco Menéndez Pidal fue, de alguna manera, ajeno a esa evolución, dando lugar, en definitiva, a su desacertada interpretación de Las Casas. Es una evolución cuyo origen hay que detectar en 1937, en una conferencia dada en Cuba, donde ya se vislumbraba esa «cruzada personal» —según palabras de Lewis Hanke— que habría de culminar en el libro de 1963, y que, al decir del mismo hispanista, «tiene sus raíces en sus muy apasionadas y muy españolas convicciones». Efectivamente, el año 1940, en la revista fulangista *Escorial*, apareció un artículo de don Ramón con el título de «¿Codicicia insaciable? ¡Ilustres hazañas!», donde contraponen la actitud inadmisibile del padre Las Casas, que ama al indio y odia al español, frente a la humana y gloriosa posición adoptada por Bernal Díaz del Castillo, de la que se viene a hacer una bandera en pro de la Conquista española. Años más tarde, en su artículo «Una "norma" anormal de P. Las

Casas», de 1957, vuelve a la carga de nuevo, y en esta ocasión hablando ya claramente del «carácter patológico de la exageración» lascasiana, rasgo para el que acuña el neologismo de «enormización». De aquí a diagnosticar a Las Casas como «paranoico» no hay más que un paso, que nuestro eminente historiador dará en poco tiempo. En este sentido, su biografía sobre *El padre Las Casas* es definitiva, pues los motivos de su malquerencia hacia el famoso dominico aparecen muy claramente; son éstos su tendencia a exagerar las cifras de las crueldades españolas en la conquista americana, con el consiguiente odio hacia sus compatriotas, detrimento de su prestigio y contribución a la creación y expansión de la «leyenda negra». Y aquí sí que se ve ya la razón última de tal postura. Ramón Menéndez Pidal, filólogo ilustre, historiador de fama internacional y autoridad de prestigio indiscutido para todos los hispanistas del Mundo, ha querido prestar un último y definitivo servicio a España, desbaratando de un mandoble la figura de un Las Casas, a quien don Ramón considera enemigo implacable de su país. Un nacionalismo quijotesco y malentendido le llevó a sostener una causa perdida, olvidando que el cometido final del historiador no puede ser el del combatiente que juzga y toma partido, sino el del científico que comprende, sitúa, aclara, analiza, pero jamás pelea. En este sentido, don Ramón no pudo dejar de pagar el tributo inherente a su propia generación.

En cierto modo, esta interpretación que aquí damos viene a ser confirmada por algunos lascasistas. Por ejemplo, Lewis Hanke, en el ensayo citado anteriormente, dice: «Esta visión idílica de la acción española en el Nuevo Mundo nos sugiere que el propósito primordial de don Ramón puede ser el de establecer una leyenda blanca; que su intento de destruir a Las Casas es un paso indispensable en este proyecto más ambicioso.» Por lo demás, todos los lascasistas que se han ocupado del libro de Menéndez Pidal vienen a coincidir en lo desafortunado de su empeño, y aquí hay que citar, además del de Hanke, el nombre de Manuel Giménez Fernández¹¹, y el libro de Marcel Bataillon¹². Una conclusión que se saca de la lectura de estos textos viene a confirmar lo dicho más arriba: con claridad se aprecia en ellos que don Ramón quiere obtener certidumbres de lo que sólo son conjeturas, y ello con información deficiente sobre el asunto. Lewis Hanke llama la atención sobre el hecho de que don Ramón desconoce una buena parte de la bibliografía sobre el tema, al no utilizar importantes materiales de revistas como *Hispanic American Historical Review*, *Revista de Indias*, *Estudios americanos*, *The Americas*; a tal propósito, señala la escasa bibliografía moderna manejada sobre el tema

¹¹ «Sobre Bartolomé de Las Casas», en *Anales de la Universidad Hispalense*, volumen XXVI, Sevilla, 1964.

¹² *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, Paris, 1966.

del indio y las culturas indias, con lo que sus análisis se ven afectados de considerable ligereza; por último, señala también la capciosa utilización de las fuentes por don Ramón, que, más que de un investigador —dice—, parece propia «de un abogado que quiere ganar un pleito».

Cuando Hanke habla de las inconsistencias, exageraciones y dogmatismos de nuestro eminente historiador, se acerca mucho al tipo de recriminaciones con que Marcel Bataillon le inculpa. Se queja éste, por ejemplo, de la importancia que presta al memorial de Tucay, cuando ya en 1953 había desentrañado el hispanista francés el significado del famoso parecer contra Las Casas; igualmente se pronuncia contra la defensa a ultranza que don Ramón hace de la encomienda, señalando la necesidad previa de un estudio definitivo sobre la misma; por último, ve la necesidad de matizar muchas de las afirmaciones pidalianas, así en lo que se refiere a la psicología de Las Casas, a la exageración de sus cifras en la *Brevísima relación*, a su consideración de responsable máximo de la «leyenda negra», etc.

La verdad es que una aceptación de las tesis pidalianas sobre Las Casas hurta de éste no ya un ejemplo nefando de antipatriotismo, sino un caso aparte de la normal historia humana, como pieza de museo en el campo de la teratología. La realidad de su influencia y la consideración que mereció en su tiempo más bien parecen acreditar lo contrario. Las Casas forma parte, y parte importante, de la historia cultural e intelectual de nuestro país, que en gran medida sería incomprendible sin él. Así lo viene a reconocer Lewis Hanke, para quien Las Casas es pieza fundamental de lo que él ha llamado «la lucha española por la justicia en la conquista de América», como así reconoció en su día el dominico español Venancio D. Carro, cuando dice que Las Casas «no tiene ideas propias, si por propias se entiende totalmente diversas de los demás». Para el padre Carro, las ideas de Las Casas son «las ideas de los grandes teólogos-juristas españoles»¹³, y en otro lugar aun dice que la lucha por la justicia en América no sólo no empezó con Las Casas, sino que «se hubiera desarrollado y continuado aun sin que Las Casas hubiese existido»¹⁴.

Aun admitiendo estas ideas, creemos que hay algo de exageración en la postura de Venancio Carro. Es cierto que Domingo de Soto ya habría planteado el tema en términos parecidos, cuando distingue entre dominio temporal y dominio espiritual, y que posteriormente siguieron una orientación parecida figuras como Francisco de Vitoria, Luis de Molina y Francisco Suárez. En realidad, estos pensadores no hacían sino continuar la línea iniciada por fray Antonio de Montesinos, fray Pedro de Córdoba, Palacios Rubios, Matías de Paz y otros

¹³ *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, 1951, pág. 655.

¹⁴ «Las controversias de Indias y las ideas teológico-medievales que las preparan y explican», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, VIII, Madrid, 1948, pág. 1353.

muchos. Pero el que dicho movimiento de ideas existiese ya y tuviese muchos otros representantes no quiere decir que Las Casas ocupara un lugar secundario en él y que la lucha por la justicia en la Conquista americana se hubiera desarrollado lo mismo con él que sin él; por el contrario, pensamos que esa lucha nunca hubiera alcanzado la grandeza y la originalidad que tuvo sin la eminente aportación del inolvidable Las Casas. Es más: yo diría, si no temiese caer en lo hagiográfico, que es una de las grandes glorias españolas, defectos incluidos, pues supo anteponer los principios de justicia y caridad para con los indios a consideraciones patrióticas o nacionalistas que no podían estar en el ánimo de quien pensaba en términos de extensión de la Cristiandad más que de patria, nación, etc. En todo caso, él quizá también pagó tributo a su época, exagerando unas cifras que entonces habrían de tener un carácter más moral y cualitativo que inspirado en la tendencia estadística y de exactitud numérica propia de un sociólogo del siglo XX; quizá también se dejó llevar por una exaltación «angélica» del indio, en un tiempo en que los mitos de la Edad de Oro y del buen Salvaje penetraban los ambientes de la cultura. Pero todo ello ha de llevarnos a una mejor comprensión de su figura y de su significado, no a ahorrarlo en la «casa de los locos».

4. UN ACERCAMIENTO ACTUAL AL «CASO» LAS CASAS

Está hoy claro a la luz de las últimas investigaciones lascasianas que si Las Casas fue el creador fundamental de la «leyenda negra», ello no pudo radicar en una psicopatía oculta, ni mucho menos en un antiespañolismo consciente y malvado. Por el contrario, en todo momento está claro que Las Casas defiende los derechos de España, que en ningún momento trata de menoscabar; precisamente, para mayor gloria de España lucha por evitar la guerra y la violencia en la colonización, fuentes de injusticias, dolores y sufrimientos injustificados. Es cierto que Las Casas era un alma que podríamos llamar *naturaliter cristiana*, que ponía los intereses del cristianismo muy por encima de los nacionales, de acuerdo con su ideario de universalismo medieval, a que nos hemos referido en el capítulo anterior; pero de ahí a achacarle falta de patriotismo hay un abismo que sólo puede franquear quien desconozca a Las Casas y su situación histórica. Ángel Losada nos recuerda cómo en la carta-prefacio con que Las Casas envía su *Apología* al príncipe Felipe dice que actúa «como español, fraile y obispo y defiende el verdadero derecho del príncipe Felipe», lo cual es comentado por Losada en estos términos: «La afirmación de Las Casas es de capital importancia, pues, contra una opinión que ha prevalecido hasta nuestros días, se ve claramente que su intención es hacer una obra española, no antiespañola, defensora de

los verdaderos derechos del rey de España, no detractora de los mismos. Prueba evidente de ello es que la dedica al príncipe Felipe; que jamás (que sepamos) fue desautorizada por la Corte de España, ni condenada por la Inquisición, sino que, por el contrario, muchas de las ideas en ella vertidas fueron después recogidas hasta en la propia legislación de Indias, incluso aquellas en que se fustigaba duramente la conducta de algunos conquistadores y sus huestes.» «Si Las Casas ha sido posteriormente utilizado por algunos como argumento antiespañol, los que procedieron así han desvirtuado su idea genuina y, apoyándose en las exageraciones en que, sin duda, incurrió para defender su doctrina, se han fijado de manera unilateral en tales exageraciones, y no en la verdad y objetividad de su idea central, a saber: *la defensa de los derechos del hombre sin distinción de color, raza o religión* y la utilización con tal fin de la más total libertad de expresión. Clara prueba es esta carta al príncipe Felipe que comentamos, que difícilmente osaría escribir aun hoy día a su jefe de Estado cualquier alto dignatario eclesiástico, civil o militar de un país que se encontrase empeñado en una guerra de conquista o colonización parecida»¹².

En cualquier caso, si de su doctrina y de los hechos que divulgó se desprendieron consecuencias nocivas para el buen crédito de España, éstas se han de considerar como consecuencias no queridas ni previstas por él. Con su labor pretendía no sólo salvar el mayor número posible de vidas para el cristianismo, sino preservar éstas en las mejores condiciones posibles para su fructífera conversión y evangelización, y con ello, preservar el honor de la nación española en la realización justa y estricta de una misión religiosa que la enaltecía a los ojos de Dios y del Mundo.

Este mismo sentido de intento de comprensión, y no de establecer un juicio rápido y apasionado, se da en un ensayo que ha pasado relativamente inadvertido. Me refiero al de Américo Castro sobre «Fray Bartolomé de Las Casas o Casaus»¹³, donde se aportan datos sobre el origen converso del famoso Clérigo sevillano, aceptando la opinión de Claudio Guillén¹⁴, ratificada por Giménez Fernández en el ensayo citado líneas arriba. El intento de cambiar su apellido por Casaus, el énfasis que pone en el dogma «trinitario», la marcha a las Indias, el impulso de potenciar la propia persona, son todos elementos que, a juicio de don Américo, corroboran dicho origen converso. Y es éste precisamente su problema: el conflicto planteado en su alma entre un afán de cristianismo sincero y el anhelo de ser importante en el mundo de los «cristianos viejos». A la luz de este conflicto adquiere sentido la oposición entre los indios, a quienes Las Casas considera siempre dis-

¹² Las Casas, *Apología*, op. cit., pág. 14.

¹³ En *Cervantes y los cristianos españoles*, Alfaguara, Madrid, 1966, págs. 255-312.

¹⁴ «Un padrón de conversos sevillanos, 1510», en *Bulletin Hispanique*, LXV, 1963.

culpados y ajenos de toda culpa, y los españoles, cuyos actos son siempre detestables a los ojos del «Clérigo». Ésta es la cuestión que tiene delante el investigador de hoy —dice Américo Castro, aludiendo evidentemente a la postura pidaliana—; no la de tomar parte a favor de indios o españoles, ni la de polemizar con él, pues «ni estaba loco, ni era santo, ni malvado». Y así enfocada, la cosa está clara: «Las Casas, como tantos otros (los más de ellos hoy innominados), marchó a las Indias en busca de salidas difíciles de hallar en España para los de su casta. Mal dotado para la empresa heroica, incapaz, por lo visto, para narrar o describir sin más los acontecimientos o lo existente en las nuevas tierras (Fernández de Oviedo), o para la callada tarea evangélica (Juan de Anchieta), el Clérigo Las Casas prefirió reaccionar agresivamente contra los españoles desde la firme base indiana que él se creó.» Lo importante, pues, era la plataforma desde la cual Las Casas se había convertido en persona importante, con lo que el problema indiano y aun el aspecto cristiano del mismo se convirtió en instrumento con que enfrentarse ventajosamente a la sociedad peninsular de «cristianos viejos» que le repudiaba, obligándole a llamarse Casaus en vez de Casas. No de otro modo puede comprenderse el tono casi gozoso y de complacencia con que el Clérigo describía las crueldades de los españoles y los sangrientos sacrificios de los indios. Y es que de esa forma se convertía en juez implacable de sus compatriotas y alcanzaba autoridad moral intangible frente a ellos, adquiriendo la conciencia de un valor que, de otro modo, se le hubiese negado siempre por su simple condición de converso.

Desde luego, este ensayo de Américo Castro no es más que un ángulo de visión que ha de completarse con otros muchos, a fin de hacer claridad definitiva ante el complejísimo personaje que fue el obispo de Chiapa y el significado de su actuación en la historia de su tiempo. Pero es bastante claro también que con ello se pretende comprender más que juzgar, y en este sentido se trata de una perspectiva justa, sea o no definitivamente cierta: la perspectiva con que, evidentemente, debemos acercarnos al «caso de fray Bartolomé de Las Casas», al objeto de que, en definitiva, deje de ser un «caso» y se convierta en objeto de nuestra vida y de nuestra historia —cultural, social e intelectual—. Con ello estaremos no sólo en disposición de comprenderle, sino también de comprendernos a nosotros mismos, como hombres y como pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- Dauvillón, Marcel: *Études sur Bartolomé de Las Casas*. Paris, 1946.
 Dauvillón, Marcel: *El padre de Las Casas y la defensa de los indios*, Ariel, Barcelona, 1974.
 Curro, Venancio D.: *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Salamanca, 1951.

- Carro, Venancio D.: «Las controversias de Indias y las ideas teológico-medievales que las preparan y explican», en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, VIII, Madrid, 1948.
- Castro, Américo: *Cervantes y los casticismos españoles*, Almaguara, Madrid, 1966.
- Giménez Fernández, Manuel: «Sobre Bartolomé de Las Casas», en *Anales de la Universidad Hispalense*, vol. XXVI, Sevilla, 1964.
- Guillén, Claudio: «Un padrón de conversos sevillanos», en *Bulletin Hispanique*, LXV, 1963.
- Hanke, Lewis: *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central, Caracas, 1968.
- Juderías, Julián: *La leyenda negra*, Barcelona, 1914.
- Menéndez Pidal, R.: *El padre Las Casas. su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1963.
- Merle, Marcel, y Mesa, Roberto: *El anticolonialismo europeo, de Las Casas a Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- Mesa, Roberto: «El anticolonialismo español, de Bartolomé de Las Casas al Siglo de las Luces», en *Triunfo*, núm. 563, 28 de julio de 1973.
- Mesa, Roberto: «El Clérigo Bartolomé de Las Casas», en *Triunfo*, núm. 607, 18 de mayo de 1974.
- Queraltó Morano, Ramón-Jesús: *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1976.

XI

LOS ORIGENES DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

En los estudios de Historia de la Antropología hechos por franceses o anglosajones se suele olvidar un capítulo muy importante: la aportación española al tema durante los siglos XVI y XVII. En realidad, ello parece relacionarse con una tradición asentada entre los historiadores de no admitir para su disciplina una antigüedad superior al siglo. El hecho resulta sorprendente para cualquier mediano conocedor de la Historia del pensamiento social en Occidente, y algunos historiadores han empezado ya a reaccionar contra semejante simplificación. He aquí cómo se expresaba recientemente un conocido antropólogo: «Me resulta imposible seguir aceptando que exista una Antropología llamada científica, con la infantil edad de cien años, precedida por unos dos milenios de obras y autores a los que llamamos "precientíficos", usados promordialmente como fuentes de información, como colecciones y archivos de datos. Creo que, cada vez que un profesor repite que la Antropología es la más joven de las disciplinas sociales y no se apresura a cualificar con rigor su afirmación, contribuye a mantener y defender un mito peligroso. Es peligroso, particularmente, porque veda y cierra a los estudiantes el acceso a una riqueza increíble de estímulos intelectuales de todo orden»¹.

Es obvio que nosotros no podemos caer en una ingenuidad semejante; en las páginas anteriores² hemos dado una muestra del enorme despliegue que el Descubrimiento americano dio a la reflexión antro-

¹ Ángel Palerm, *Historia de la Etnología: los precursores*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1974.

² Principalmente, el capítulo sobre la antropología utópica de Las Casas y el dedicado a la polémica sobre la naturaleza del indio americano.

pológica entre los conquistadores, colonos y misioneros del Nuevo Mundo. Por otro lado, bien a la vista está el doble carácter de esa reflexión, que en unos casos tenía la misión de defender los intereses espúreos de quienes habían hecho de las nuevas tierras un instrumento de negocio y de provecho personal, mientras en otros se movía en el plano más altruista de una expansión religiosa y una difusión de los valores de la civilización cristiana.

En cualquiera de los dos casos citados, se puede observar que el origen de la Antropología se da siempre —o se ha dado hasta hora— como subproducto de una situación colonial. A ello ha dedicado un famoso estudio el francés Gérard Leclerc, agudamente criticado por un investigador español¹. No es necesario llevar la tesis a su extremo. Es un hecho que los orígenes de toda antropología se hallan ligados a una situación colonial. Y si aquí enfatizamos esta afirmación no es sino para resultar que las aportaciones españolas al origen de la Antropología no constituyen ninguna excepción al caso. No es, por tanto, ninguna casualidad que en España se produzca un gran desarrollo de la Antropología, justamente coincidiendo con los siglos de su mayor expansión colonial.

Que en toda situación colonial se produce un alza de la reflexión antropológica, no admite ninguna duda. Pero, como antes veíamos, esa reflexión puede tener un carácter «espúreo» e irracional, o darse a un nivel más o menos científico. El criterio de demarcación entre una y otra actitud, representadas en el caso español por colonos o misioneros respectivamente, sólo puede darlo una metodología de base más o menos científica. Pues bien, uno de los objetivos de este capítulo es mostrar que esa metodología se da en algunos de nuestros misioneros.

1. GRAMÁTICAS Y VOCABULARIOS

El primer paso en todo tratamiento científico de una cuestión es el conocimiento objetivo —alejado en lo posible de intereses y apasionamientos— de los datos. Y de ahí precisamente queremos partir. Los misioneros españoles trataron de aproximarse a ese conocimiento objetivo del mundo indígena mediante un acercamiento a su casi único y exclusivo medio de comunicación: el lenguaje. Las gramáticas y vocabularios que nos han quedado de las distintas lenguas aborígenes son una verdadera reliquia legada por los primeros misioneros.

¹ G. Leclerc, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme*, París, 1972 (traducción española, Madrid, 1973). La crítica del investigador español a que aludimos puede encontrarse con las siguientes referencias: Fermín del Pino, «Antropología y colonialismo: anotaciones para el caso español», en *Revista de la Opinión Pública*, número 42, octubre-diciembre de 1975.

Aún nos falta un estudio exhaustivo del tema, pero aquí expondremos sólo como muestra representativa un número suficiente de casos. Quizá el trabajo más antiguo conservado sea la *Gramática mexicana* de Andrés de Olmos⁴, fraile franciscano que vivió muchos años en Méjico, donde no sólo se ocupó de las lenguas indígenas, sino que enseñó latín en Santa Cruz de Tlatelolco. La obra fue acabada el día primero del año 1547, siendo fray Andrés guardián del monasterio de San Andrés, en la provincia de Totocanacapa; para su ejecución —como en general para todas las de esta índole que se hicieron en América— se siguió como pauta el orden establecido por Nebrija en su *Arte de la lengua castellana*, a pesar de no ajustarse la naturaleza del nahuatl a tal modelo. La *Gramática* de Olmos se divide en tres partes: 1.ª) De los nombres y pronombres, y lo que a ellos pertenece; 2.ª) De la conjugación, formación de pretéritos y diversidad de los verbos; 3.ª) De las partes indeclinables y algo de la ortografía. A todo ello añade unas conversaciones de los padres mexicanos con sus hijos, adaptadas al pensamiento cristiano y traducidas al español para que los estudiantes de nahuatl practicasen al idioma sobre la base de tales ejemplos.

Más suerte tuvo la *Gramática* de Alonso de Molina⁵, pues mientras la de Olmos no se publicó hasta el siglo XIX, de la de Molina, redactada veinticuatro años después, se conservan dos ediciones en el XVI: la de 1571, impresa por Pedro Ocharte, y la de 1576, por Pedro Babli, corregida y aumentada. Aunque menos extensa que la de Olmos, es la más antigua de todas las impresas y su autor está reconocido como precursor de los estudios mexicanistas. Está dividida en dos partes: la primera se ocupa de las ocho partes de la oración; la segunda trata de cuestiones prácticas y dificultades propias de la lengua nahuatl. Escribió también un vocabulario de la misma lengua (impreso en 1555, por Juan Pablos), primero que citan las bibliografías, por haberse perdido otro anterior de Olmos. En esta su primera edición se limitaba a ser un vocabulario castellano-mexicano, pero ya a la segunda le añade un vocabulario mexicano-castellano⁶. En 1595 encontramos otra *Arte mexicana*, compuesta por el jesuita Antonio del Rincón, que tardó diez años en recoger los preceptos en ella consignados: sin duda, tuvo una buena acogida, ya que a los tres años de publicada apareció una segunda edición. Pedro de Arenas trató de ofrecer un vocabulario práctico, de poco rigor científico, pero útil para el que deseara entenderse con los indios, y al que añadió un manual de conversación para las necesidades más

⁴ La obra fue editada por Rémi Siméon en 1886; hay ediciones en la *Bibliothèque américaine ou Catalogue raisonné des livres sur l'Amérique*, en la de Viñaza y en la Colección Aubin.

⁵ Hay edición facsímil del Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1945.

⁶ Existe también una reproducción facsímil del Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1944.

elementales de la vida: saludar, despedirse, preguntar por alguien o algo, pedir una cosa, manifestar alguna urgencia, etc.

Hasta 1642 no vuelve a aparecer ninguna Gramática tan usada como las de Molina y Rincón; en ese año aparece la de Diego de Galdo Guzmán, de la Orden de San Agustín, catedrático de lengua mexicana y otomí en la Universidad de Méjico. Cuando hablamos de «lengua mexicana» nos referimos al idioma azteca, que es filológicamente una rama del grupo nahuatl, y a él se refieren las anteriores gramáticas. Posteriormente aparecieron las del jesuita Horacio Carochi (1605), de don Antonio Tovar Cano y Moztetzuma y de fray Agustín de Vetancurt (1673). Es probable que las que siguieron a éstas no tuviesen la misma excelencia; desde luego, en el *Arte novissima de la lengua mexicana*, de don Carlos de Tapia Centeno, y en la de Joseph Agustín de Aldama Guevara, se observa más una preocupación de síntesis de trabajos anteriores que de una nueva creación.

Junto al mexicano o azteca, proliferaron otras lenguas a las que no dejaron de prestar atención los misioneros españoles. La lengua pima fue estudiada gramaticalmente por el jesuita Luis Bonifaz en su *Arte de la lengua principal de Sinaloa o Cinaloa*; el franciscano fray José Fernández hizo un *Arte* y vocabulario de la lengua tepehuana; el jesuita Tomás de Guadalupe estudió, con su hermano de Orden Jerónimo Figueroa y el misionero José Victoriano, la lengua tarahumara. Entre las familias lingüísticas más difundidas y más difíciles de reducir a reglas figura la otomí, sobre la que Luis Neve y Molina escribió unas *Reglas de Ortografía, Diccionario y Arte del idioma otomí* (Méjico, 1767); ésta se consideró entonces una hazaña tan increíble, que el padre José Lucas de Anaya dijo que si pudiera pondría al libro de Neve el título de *El imposible vencido*. Un idioma independiente, hablado en Michoacán, es el tarasco, al que dedicó sus esfuerzos Maturino Gilberti, entre otros; Gilberti es autor de un *Vocabulario en Lengua de Mechuaedn* (1559), en su doble vertiente español-tarasco y tarasco-español. Otros idiomas a que los españoles prestaron atención son el totonaca y el huasteca; ambos fueron estudiados por el padre Andrés de Olmos, autor de la primera Gramática totonaca y de varios opúsculos huastecas.

El maya, extendido por toda la península de Yucatán, merece un párrafo aparte. El primero que empezó a estudiarlo fue fray Luis de Villalpando, cuyos trabajos sirvieron de base a la gran obra del franciscano fray Gabriel de San Buenaventura, autor de un *Arte de la lengua maya* (Méjico, 1684) y de un gran *Diccionario maya-hispano e hispano-maya*, compuesto en tres volúmenes. Se ocuparon también del idioma maya Beltrán de Santa Rosa María, Gaspar Antonio y fray Antonio de Ciudad Real; este último realizó el trabajo más importante con un gran diccionario o calepino en seis volúmenes de la lengua maya.

Por supuesto, tampoco quedaron abandonados otros idiomas menos importantes: la lengua de los lacandones fue estudiada por fray

Diego Ribas Gaztelu; el tzendal, por fray Francisco de Zepeda; el tzutzil, por fray Dionisio Pereira; el cakchiquel, por fray Juan de Torres. El cakchiquel y el tzutuhil son lenguas de la división quiché, sobre la cual realizaron una impresionante labor filológica el dominico Francisco Ximénez y el franciscano Ildefonso José de Flores; el primero tradujo además el *Popol-Vuh* del quiché al castellano.

El estado de Oaxaca estaba prácticamente ocupado por la familia mixe zoque, dentro de la cual entran el mixe, el zapoteca y el mixteco. El zapoteca fue estudiado por fray Juan de Córdoba y fray Pedro de la Cueva; al mixteca prestó singular atención fray Antonio de los Reyes.

Un lugar aparte merece el estudio del quechua, cuyos más antiguos conocedores parece que fueron los eclesiásticos Juan de Oliva y Cristóbal de Medina. Sin embargo, el primero que lo estudió en profundidad y lo redujo a arte fue fray Domingo de Santo Tomás; tanto el *Vocabulario* como la *Gramática de la lengua general de los indios del Perú* aparecieron publicados en Valladolid (1560).

La *Gramática* de fray Domingo de Santo Tomás fue el texto utilizado para la enseñanza del quechua durante la segunda mitad del siglo XVI, pero desde principios del XVII se generalizó la *Gramática y Arte nueva de la lengua general de todo el Perú* (1607), compuesta por el jesuita Diego González Holguín. Aunque hubo muchos cultivadores del quechua, ninguno de ellos tan conocido como los dos citados, a cuyos nombres suelen acompañar el del también jesuita Diego de Torres Rubio y el de Alonso de Huerta, ambos destacados quechuistas.

No podemos terminar este brevisimo recuento de gramáticas y vocabularios de lagunas lenguas americanas a que los españoles prestaron atención sin detenernos en el araucano, estudiado por Gabriel de la Vega, Luis de Valdivia y Andrés Febres, y el guaraní, inmejorablemente estudiado por el limeño Antonio Ruiz de Montoya. Por lo demás, no nos interesa tanto el recuento exhaustivo de gramáticas y vocabularios como el hacer bien patente al estudioso de Historia de la Antropología que entre los misioneros españoles se dieron numerosísimos casos de atención a unas lenguas que otros hubieran llamado despectivamente subdesarrolladas. Esa atención no sólo llevó a conservar tesoros lingüísticos hoy únicos y privilegiados, sino que ayudó a crear una conciencia idónea para el acercamiento objetivo y el estudio científico de aquellas culturas y pueblos hasta entonces absolutamente desconocidos. Con ello facilitaban su labor evangelizadora al hacer más asequible la comunicación con los indígenas, «pero al mismo tiempo legaban uno de los mayores monumentos lingüísticos a la Historia de la Cultura»¹.

¹ Carmelo Lisón Tulosana, *Antropología social en España, Siglo XXI*, Madrid, 1971, página 52.

2. EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Las características del descubrimiento de América habían dado lugar a las condiciones más favorables que imaginarse puedan para el surgimiento de la Etnografía y la Antropología. Los motivos de sorpresa y de maravilla ante animales, plantas y pueblos que para los europeos estaban llenos de misterio y exotismo no podían por menos de provocar la curiosidad y, con ello, la pregunta. Una pregunta que en principio tenía un carácter meramente humano, pero que se fue haciendo cada vez más científica.

En este acercamiento científico a los distintos pueblos indígenas la labor de los misioneros fue insustituible. Sin duda, ese conocimiento no tenía un interés exclusivamente científico, sino que iba unido a unos afanes de apostolado. Se tuvo conciencia de que la conversión religiosa no podía hacerse sincera y honradamente si no se producía al mismo tiempo un cambio en la concepción del Mundo, en la mentalidad y en el comportamiento. Pese a una aparente conversión, el indio seguía adorando sus ídolos y practicando sus cultos ancestrales. Ocurrió muchas veces que, luego de haberse construido una iglesia, consintiendo los indios en asistir allí, en algunos de los muros cercanos al altar mayor escondiesen sus ídolos para seguir adorándolos, mientras parecía que adoraban a Cristo o al Dios cristiano.

El reducir el fuero interno del indio obligaba a los misioneros a un conocimiento y análisis de sus esquemas mentales, creencias y conducta, llegando a metodologías de indudable precisión. Pablo José de Arriaga, en su *Extirpación de la idolatría del Perú* (1621), establece el programa siguiente: 1.º) conocer los hechos; 2.º) averiguar las causas de los mismos; 3.º) aplicar el remedio para que desaparezcan o no actúen; 4.º) aprovechar en todo ello la experiencia de otros. Fray Diego Durán se expresa en su *Libro de los ritos y ceremonias* con evidente clarividencia sobre el asunto. He aquí lo que dice en el prólogo de dicho libro:

«Hame movido, cristiano lector, a tomar esta ocupación de poner y contar por escrito las idolatrías antiguas y religión falsa con que el demonio era servido, antes que llegase a estas partes la predicación del Santo Evangelio, el haber entendido que los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer al verdadero Dios si primero no fueran raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiones, ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban, de la suerte que no es posible darse bien la sementera de trigo y los frutales en la tierra montuosa y llena de breñas y maleza, si no estuvieren primero gastados todas las raíces y cepas que en ella de su natural producía...

«Y así, de estas y otras cosas colijo... que jamás podremos hacerles conocer de veras a Dios, mientras de raíz no les hubiéramos tirado todo lo que huela a la vieja religión de sus antepasados... (están) tan temerosos de dejar lo que conocen, que todo el tiempo que les dure en la memoria han de acudir a ello, como lo hacen cuando algunos se ven enfermos o en alguna necesidad, que juntamente con llamar a Dios acuden a los hechiceros y médicos burladores y a las supersticiones e idolatrías y agüeros de sus antepasados.

«Pues visto esto, he entendido que, aunque queramos quitarles de todo punto esta memoria de Amalek, no podremos, por mucho trabajo que en ello se ponga, si no tenemos noticia de todos los modos de religión en que vivían. Porque, a mi pobre juicio, no creo que hay hoy cosa en el mundo de trabajo más baldío que ocuparse toda la vida el hombre trayendo siempre entre las manos lo que no entiende, teniendo tan estrecha necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina Ley y Religión cristiana.»

En realidad, la línea de inspiración que mueve estas palabras de Durán será la que guie su obra más importante: *Historia de las Indias de Nueva España de la Tierra Firme*; en esa dirección se mueven también la *Relación de las cosas del Yucatán*, de Diego de Landa; la *Crónica del Perú*, de Pedro Cieza de León; la *Historia de los Indios de Nueva España*, de fray Toribio de Benavente (Motolinía), y hasta la famosa *Historia General y Natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo. No son las únicas, por supuesto, pero sí algunas de las crónicas de Indias más importantes de que se nos conserva noticia. Otras —las de Sahagún y Acosta— merecen atención aparte y especial en este mismo capítulo.

Sin embargo, y antes de pasar a ello, debemos dejar bien claro que no fueron los misioneros los únicos protagonistas en el origen y desarrollo de la ciencia etnográfica. A ello contribuyó también de modo decisivo la Corona, pues desde el primer momento estuvo interesada en obtener noticias sobre la geografía de las nuevas tierras descubiertas, su agricultura, su ganadería, sus características naturales y climáticas, así como sobre la naturaleza y costumbres de sus habitantes. A ello impulsaba no sólo una lógica curiosidad, sino razones políticas obvias. Desde la fundación de la Casa de Contratación de Sevilla en 1503, esta información se hace de manera sistemática. Los mismos gobernadores de Indias exigían a los descubridores que volvieran provistos de relaciones sobre gentes, organizaciones, tierras, plantas, minas, cultivos, etc. Los problemas para administrar las nuevas regiones desde los puntos de vista político, económico, social y religioso eran prácticamente inabarcables, pero el simple hecho de intentarlo obligaba a la Monarquía española a recabar toda la información

posible, mediante relaciones, informes, estadísticas, mapas, descripciones. Los cargos de Cosmógrafo y Cronista mayor de Indias, indudablemente, estaban dirigidos al intento de recabar un máximo de datos e información sobre los múltiples aspectos de la realidad indiana. Sobre la importancia de esta política escribe un autor reciente: «La clarividencia de la Corona y empleados fue excepcional —sin comparación posible ni a nivel europeo— para su tiempo, y pienso que desde entonces no ha sido superada aún aquí en España»⁴.

El resultado de esta labor fue la recogida y acumulación de un abundante material etnográfico, que no podemos menos de considerar como los orígenes de la Antropología cultural. En esta línea se halla el cuestionario de 200 preguntas que se confeccionó en 1570, y del que hasta el momento no se ha encontrado copia. Y al mismo espíritu responde en 1577 la *Cédula, Instrucción y Memoria para la formación de las relaciones y descripciones de los pueblos de Indias*. En la citada *Memoria* —que constaba de 50 capítulos— se inquirían los datos más diversos, desde los caracteres de la tierra, las aguas y los pastos, hasta las tribus indias, su lengua, organización, creencias, administración, pasando por las ciudades, edificación de casas, clases de hierbas medicinales, clima, tratos, costumbres, animales, etc.

Si, junto con los datos proporcionados por los misioneros, unimos este valiosísimo material etnográfico recogido con carácter oficial, nos encontramos, evidentemente, en los orígenes mismos de la Antropología cultural. «Ninguna nación puede —dice Carmelo Lisón— aportar a la Historia de la Cultura nada equivalente a la riqueza y maestría etnográfica española»⁵. Pero este mismo antropólogo se niega a continuación a conceder carácter de auténtica Antropología cultural a ese material; indudablemente no lo es al nivel actual de la Ciencia antropológica, pero sí representa los inicios de dicha ciencia. Las razones del mismo para esa negación son las siguientes: 1) que tenían metas concretas en su investigación, unas de carácter económico, otras político, religioso o social, y esas metas dirigían su indagación, más que a un conocimiento desinteresado e integral de otras culturas; 2) que no podían servirse de una metodología científica que sólo la Antropología contemporánea, con su arsenal de conceptos, teorías, métodos y técnicas, ha desarrollado plenamente. Por lo demás, el mismo Lisón no niega que aquellos primeros exploradores sociales fueron los pioneros de este nuevo tipo de acercamiento a pueblos desconocidos.

La conclusión del autor a que en parte venimos siguiendo es que no se dieron en España las condiciones precisas para el nacimiento de la Antropología cultural; falló el marco institucional. Y así —termina

⁴ Carmelo Lisón Tolosana, *Antropología social en España, Siglo XXI*, Madrid, 1971, página 79.

⁵ *Ibid.*, pág. 95.

diciendo—, si el Imperio español produjo la Etnografía, el británico iba a originar la Antropología. Pero, en cualquier caso, parece evidente que, si los españoles no fundaron la Antropología cultural, al menos pusieron las bases para su nacimiento. Esto, según creemos, queda muy claro con el examen de la obra de Sahagún.

3. EL PRIMER ANTROPÓLOGO: FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

BERNARDINO DE SAHAGÚN supera en mucho, con su obra, al resto de los historiadores sobre temas mexicanos. Sus procedimientos de investigación le llevan a un análisis en profundidad de la cultura del país. Escribe en nahuatl, pero, a su vez, examina su naturaleza, utilizándolo como instrumento para su investigación etnográfica. Etnólogo y lingüista que se adelanta en varios siglos a su época, aparece como el fundador de la Antropología cultural.

Había nacido en Sahagún (León) hacia el 1500: estudió en la Universidad de Salamanca. Su nombre original era el de Bernardino Ribeira, cuyo apellido cambió después por el de su ciudad natal. Cuando contaba alrededor de los treinta años pasó a Méjico, junto con otros diecinueve franciscanos, dedicándose desde el primer momento y con gran ahínco al estudio del nahuatl, que llegó a dominar a la perfección. Al fundarse en 1536 el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, se le encargó de la enseñanza del latín a los indios, contando con aventajados discípulos que luego se convirtieron en colaboradores suyos. La obra que le dio fama imperecedera, *Historia de las cosas de la Nueva España*, fue iniciada al parecer hacia 1557, al ser elegido provincial fray Francisco de Toral, quien le ordenó que escribiera en idioma indígena todo lo que fuese útil para institución y expansión del cristianismo entre los indios mexicanos, así como para ayudar a todos los que se encargasen de su adoctrinamiento. La obra fue redactada en tres etapas sucesivas: Tepepulco, Tlatelolco y Méjico. En la primera etapa, escrita en Tepepulco entre 1558 y 1560, Sahagún redactó unos memoriales divididos en cuatro capítulos: 1) Dioses; 2) Cielo e Infierno; 3) Señorío; y 4) Cosas humanas. En la segunda etapa, redactada en Tlatelolco, cada uno de esos capítulos se convirtió en un libro, añadiéndole un quinto sobre Historia natural, que no aparecía en el plan primitivo; son los que hoy conocemos como Códices Matritenses. En la tercera etapa, Sahagún rehizo y ordenó por tres veces su manuscrito, dejándolo en el plan actual de la obra, el que nos ha llegado a través del Códice Florentino. La larga vida de aquel singular fraile, que murió cumplidos los noventa años, le permitirá concluir su denso trabajo en XII libros.

La obra de Sahagún tenía, en principio, una finalidad evangelizadora, pues su propósito, con el de Durán, era desarraigar la idolatría y las supersticiones. Sin embargo, para ello se propuso el autor una tarea de conocimiento científico, objetivo, alcanzado con medios racionales, que le hacen emprender una tarea inédita en su tiempo. Sahagún realiza su función basándose en «un fundamento que hasta nuestro tiempo, en que la psicología y el psicoanálisis han penetrado en las intimidades del alma y del subconsciente humano, a nadie se le había ocurrido con la clarividencia y seguridad que a fray Bernardino. En este sentido, Sahagún es también un revolucionario, un innovador y un precursor»¹⁰.

Esta revolución del humilde franciscano consistió en inaugurar un método de trabajo propio de las Ciencias del Hombre, hasta entonces inédito, que luego sería ampliamente utilizado por la Antropología. Wigberto Jiménez Moreno, uno de sus principales estudiosos, dice que Sahagún «segula, sin saberlo, el más riguroso y exigente método de la Ciencia antropológica»¹¹.

El plan de Sahagún no nació de una vez, sino que fue desarrollándose paulatinamente desde un proyecto primitivo y embrionario hasta la estructura definitiva de XII libros en que quedó la redacción final. La base de este proyecto fue una *minuta* radactada por él mismo, que responde exactamente a lo que hoy llamamos «cuestionario», y donde se especifica lo que se debía preguntar a cada uno de los «informantes».

En realidad, dichas minutas eran ya utilizadas por los funcionarios de Felipe II para la confección de las «relaciones geográficas». Su origen era procesal, y la genialidad de Sahagún estuvo en darles un empleo científico, interrogando así a los indios de un modo sistemático. Es interesante que sólo utilizara como «informantes» a indios viejos, es decir, aquellos que hubieran conocido y recordaran la realidad prehispánica.

El proyecto de Sahagún se estructuró según varias etapas: primero, el plan de la obra; luego, la confección de la minuta; en tercer lugar, la elección de los «informantes»; en el cuarto, depurar la información recibida; por último, proceder a la exposición de todo el asunto. Pero todas estas etapas fueron cubiertas con un rigor y una escrupulosidad científica poco, o nada, conocida entonces.

Hablando de la escrupulosidad con que interrogaba a sus informantes, veamos lo que dice Ballesteros Gaibrois: «Era menos crédulo que algunos antropólogos actuales, que se contentan con plantear una

¹⁰ M. Ballesteros Gaibrois, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, C. S. I. C., León, 1973, pág. 99.

¹¹ W. Jiménez Moreno, *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, prólogo a la edición de la *Historia de las cosas de Nueva España*, México, 1938, págs. XIVV.

serie de preguntas a los informantes indígenas, muchas veces sin tener en cuenta que algunas preguntas están formuladas conforme a una mentalidad occidental y no conforme a la mentalidad de la cultura del informante. Sin ser escéptico ni suspicaz, Sahagún dio variantes a sus preguntas, haciéndolas por activa y por pasiva, como hoy diríamos. Hubiendo aprendido a fondo la lengua nahuatl, como aún tendremos ocasión de decir, sabía las finuras que en ella podían expresarse y por esta razón, unas veces empleaba un modo de interrogación, y otras, otro. Pero, suprema y perspicaz intuición, no copiaba el sentido de la contestación, sino la contestación misma, en la propia lengua nahuatl, para luego estudiar su contenido. Esta es la razón de que gran parte de la obra de Sahagún que conservamos —de lo que luego se hablará— se encuentre directamente escrita en nahuatl. Pero él no ignoraba que los antiguos aztecas habían redactado parte de sus historias y libros rituales por medio de "pinturas" —que lamentaba que se hubieran destruido en el primer fervor extirpador de idolatrías—, y por ello adiestró a algunos de sus discípulos y colaboradores en el antiguo arte de la representación de cosas y hechos por medio de figuraciones pintadas, poniendo a su lado la explicación que, en su idioma, daban los mismos indios. Si hoy podemos hablar de un "salvamento" de las antiguas representaciones gráficas de los mejicanos, lo debemos a la acuciosidad de fray Bernardino¹¹.

Otro de los aspectos de la obra de Sahagún en que este sentido crítico aparece con mayor rigor se da en la que anteriormente llamamos cuarta etapa, es decir, en lo que concierne a la depuración de la información recibida. No sólo depura dicha información confrontando las cuestiones recogidas en Tepepulco, en Tlatelólco o en México, resolviendo contradicciones o desajustes entre unas y otras informaciones, sino que trata también de liberarla de sus propios prejuicios, procedentes de una educación cristiana y de hombre europeo. Para salvar aquellas incongruencias que se le hubieran podido escapar en su manejo de la lengua nahuatl, hizo repasar todo lo redactado a sus discípulos *trilingües* del Colegio de Santa Cruz, a fin de que aquellos especialistas fijaran el significado definitivo de los términos que aparecieran como dudosos en lengua nahuatl.

A través de lo que llevamos dicho parece absolutamente claro que, aunque la primitiva intención de Sahagún no fue realizar una investigación científica, el rigor y la exactitud de su método le llevaron a un trabajo de la más pura exigencia científica. Ningún antropólogo cumpliría hoy su cometido con más cuidado que fray Bernardino, al que por tal razón no hemos dudado en llamar al comienzo de estas líneas «primer antropólogo». La relación que pidió a sus informantes del modo de vida, manera de vestir, fiestas, tradiciones, creencias, ritos,

¹¹ M. Ballesteros Garibóis, obra citada, pág. 101.

organización, liturgia y prácticas religiosas, etc., le llevó a un conocimiento muy detallado y fidedigno de la realidad indígena prehispánica en México. Y llegó a completar la misma con un recorrido histórico, al añadir en el libro XII una narración de la Conquista, desde el ángulo indígena, entregándose igualmente al estudio de la historia indígena, con sus tradiciones y la evolución de las mismas.

4. LA APORTACIÓN CIENTÍFICA DEL PADRE JOSÉ DE ACOSTA

A lo largo de las páginas que llevamos redactadas hemos visto, en éste y en anteriores capítulos, una constante preocupación por las cuestiones antropológicas en los españoles que viajaron a América. El nombre de «Antropología», aunque acuñado ya en el XVI y empleado por los médicos, no se usaba nunca para referirse a las realidades etnológicas por los misioneros españoles; el que más cerca estuvo de ello fue José de Acosta, con su concepto de «Historia moral»¹¹, y aunque sólo fuera por ese hecho, merecería que se le estudiase detenidamente aquí. Con todo, la importancia de Acosta sobrepasa este punto, como será fácil ver a través de las breves páginas que le vamos a dedicar a continuación.

JOSÉ DE ACOSTA (Medina del Campo, 1540-Salamanca, 1600) había ingresado de niño en la Compañía de Jesús. A los veintiocho años se le encargó de varias misiones de enseñanza en Segovia, Salamanca, Alcalá y Ocaña; a los treinta y uno ya se hallaba en el Perú, donde el provincial le encargó visitar los principales colegios de su jurisdicción; con motivo de dichos viajes pudo observar detenidamente la naturaleza americana y meditar sobre sus novedades. En Arequipa y La Paz estuvo predicando a los indios; no sólo observó sus costumbres y mentalidades, sino que pensó agudamente sobre los métodos más adecuados para su evangelización. Por tal razón fue comisionado para redactar catecismos y confesionarios en tres lenguas: castellana, quechua y aimará. De su experiencia brotarán también sus obras *De natura novi orbis* y *De promulgando Evangelio apud barbaros*, impresas conjuntamente en un volumen en 1588. Ambas fueron aprovechadas en su obra más importante, *Historia Natural y Moral de las Indias*, redactada en castellano y en España, pues en 1578 Acosta volvía a su país, después de pasar dos años en Nueva España. Estuvo en Roma y regresó más tarde a España, donde fue visitador de las provincias de Aragón y Andalucía. Los últimos años los pasó en la redacción de un *Sermonario* en varios tomos, hasta su muerte en 1600, siendo rector del Colegio de Salamanca.

¹¹ J. H. Rowe, *Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century*, Berkeley, 1964.

La obra donde recoge su experiencia americana, fruto de su observación y de su reflexión, es la *Historia Natural y Moral de las Indias*, por la que indudablemente ha pasado a la Historia de la Cultura con rango eminente. Sobre el espíritu de observación con que fue escrita, él mismo dice: «Diversas veces he peregrinado, pasando estos grandes golfos del mar Océano y caminando por estotras regiones de tierras tan extrañas; poniéndome a mirar y considerar la grandeza y extrañeza de estas obras de Dios, no podía dejar de sentir admirable gusto... Mas la mar, si la miráis, o ponéis los ojos en un peñasco alto que sale acullá con extrañeza, o el campo cuando está vestido de su natural verdura y flores, o el raudal de un río que corre furioso y está sin cesar batiendo las peñas y como bramando en su combate, y finalmente, cualesquiera obras de Naturaleza, por más veces que se miren siempre causan nueva recreación y jamás enfada su vista, que parece sin duda que son como un convite copioso y magnífico de la Divina Sabiduría, que allí, de callada, sin cansar jamás, apacienta y deleita nuestra consideración»¹⁴.

La obra consta de siete libros. Los cuatro primeros se refieren a las cosas naturales y los tres últimos a lo que él llama la «Historia Moral»: «los hombres y sus hechos», es decir, «de los mismos indios, de sus ritos, costumbres, gobierno, guerras y sucesos». En lo que se refiere a los cuatro primeros sobre «Historia Natural», es interesante constatar el orden de los mismos: los dos primeros se refieren al cielo, clima, temperatura y habitación del orbe indiano, mientras que los otros dos tratan de cosas más apegadas a la tierra: metales, plantas y animales, sobre todo de aquellos más notables o peculiares de las Indias.

A través del orden de los siete libros se observa que hay supuesto en su desarrollo todo un orden jerárquico del Universo, que él trata de reflejar. Hay una cierta organización unitaria de la realidad, visible en la estructura jerárquica de la misma; según el orden expositivo de Acosta, tal estructura sería la siguiente: A) *Mundo natural*: 1) lugar de la Tierra en el Cosmos; 2) constitución de la Tierra; 3) metales, plantas, animales. B) *Mundo moral*: el hombre y su cultura. En esta estructura jerárquica hay una necesidad racional que encadena las diversas partes del Mundo, con lo que Acosta se sitúa en un nivel de explicación positiva de los hechos, representando un nivel científico muy moderno para su época. Ahora bien, la clara percepción de estos postulados subyacentes a su obra es lo que nos hace acercarnos al planteamiento teórico fundamental del padre Acosta.

En realidad, la primera pista nos la da el mismo autor en su «Proemio», donde nos dice que no sólo se había propuesto dar noticia de las cosas nuevas y extrañas de las Indias, como hicieron ya otros autores, sino buscar las cosas y razones de tales novedades, pues

¹⁴ J. Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, F. C. E., Méjico, 1962, pág. 22.

—según sus propias palabras— «hasta agora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de la Naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte»¹⁰. En esta búsqueda de las causas, ocupa lugar básico el presupuesto a que antes nos referíamos de la unidad fundamental de los dos mundos: el natural y el moral. Las relaciones entre ambos vienen dadas por dos factores: uno subjetivo, manifiesto en la equiparación que el autor concede a la Historia Natural y la Historia Moral, bien visible desde el mismo título; otro, objetivo, proveniente de la relación entre los términos constitutivos de uno y otro. Una prueba y, al mismo tiempo, una manifestación de ese acuerdo entre Naturaleza y Cultura es la exposición de las dos grandes civilizaciones indianas: mexicana y peruana a las que dedica los libros V y VI, y de la que se desprende que «los pueblos indianos habían alcanzado el máximo desarrollo cultural que, por naturaleza y ateniéndose a sus propios recursos, les era dable, estando, como lo estaban, privados del conocimiento del Evangelio»¹¹. Superar auténticamente su situación sólo era posible mediante una predicación y difusión de la cultura católica entre aquellos indios, y éste es uno de los objetivos principales de Acosta.

En cuanto a su metodología, debemos tener presentes las limitaciones que él mismo se impuso. Por lo que se refiere a los temas de «Historia Natural», Acosta nos habla sólo de aquello que ofrece novedad con respecto a Europa, desde la perspectiva de su propia observación o del testimonio fiable de personas que se lo comunicaron. En lo que toca a la «Historia Moral», Acosta excluye de su tratamiento dos zonas importantes: los hechos y acontecimientos referentes a los españoles en América y todo lo que afecta a la evangelización de los indígenas. Sobre el primer punto dice Acosta: «no pretendo más de ir apuntando algunas cosas naturales que, estando en Indias, vi y consideré, o las oí de personas muy fidedignas; y me parece no están en Europa tan comúnmente sabidas»¹². Y en lo que toca al segundo, se expresa así: «No es de mi propósito escribir ahora lo que los españoles hicieron en aquellas partes, de eso hay hartos libros, ni tampoco lo que los siervos del Señor han trabajado y fructificado, porque eso requiere otra nueva diligencia»¹³.

¹⁰ J. Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, F. C. E., México, 1962, pág. 13.

¹¹ Edmundo O'Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, Sep-Setenta, México, 1972, página 183. En este libro se encuentra incluido su «Estudio preliminar» a la edición del libro de Acosta aparecida en México (1940), que debe completarse con el que apareció en la segunda edición de 1962, que introduce nuevas precisiones y perspectivas con respecto a la primera. En nuestra exposición hemos seguido muy de cerca algunas de las opiniones de O'Gorman expuestas en sus dos estudios introductorios a ambas ediciones.

¹² *Historia Natural y Moral*, ed. cit., pág. 87.

¹³ *Ibid.*, pág. 215.

Como un supuesto de lo que llevamos dicho, el lector habrá observado que Acosta emplea el concepto de «Historia Moral» en un sentido muy similar al diltheyano de las «Ciencias del Espíritu» (*Geisteswissenschaften*). Es el primero que adquiere conciencia de que el estudio de los pueblos indígenas y su cultura constituye una disciplina nueva, y tiene una intuición, por lo tanto, de lo que va a constituir la Antropología cultural. Si Sahagún hizo antropología sin saberlo, Acosta, sin hacerla, adivinó la nueva disciplina.

Es curioso, por lo demás, que un hombre tan moderno en tantos aspectos mantuviese, en lo que se refiere a la estructura jerárquica del Universo, la concepción aristotélica y ptolemaica. El dato es revelador, puesto que Copérnico había publicado en 1543 su *De revolutionibus orbium coelestium*, casi cincuenta años antes de que Acosta hiciese ver la luz a su libro. Sin duda, la finalidad propuesta por su autor —la unidad del Cosmos y la continuidad de América con el resto de la realidad terrestre— se veía facilitada en una concepción semejante, donde la «Naturaleza inferior» (zona sublunar) estaba subordinada y servía de sustento a la «Naturaleza superior» (zona celeste). Precisamente por esa finalidad a que aludimos, Acosta insistió en la exposición de novedades y exotismos americanos, pues su intención era mostrar que, a pesar de tales diferencias con el Viejo Mundo, «la existencia de América no involucra dicotomía alguna respecto al resto de la realidad en todos sus aspectos y órdenes»²⁰. La conclusión es que el Nuevo Mundo forma parte integrante del Universo, así como —dentro de la Tierra— del Mundo habitado o Ecumene, y que, por tanto, estaba hecho de la misma materia que el resto de la Creación y que sus entes participaban de la misma naturaleza de los demás entes. En esta línea insiste O'Gorman cuando escribe: «Esa afirmación general que, en definitiva, consiste en pensar que la existencia de América, independientemente de su novedad y de sus particulares y extrañezas, no implica una derogación del orden universal, se hizo extensiva, claro está, a la realidad antropológica americana. Fue así, entonces, como el concepto de "cuarta parte del mundo" implicó, además, la afirmación de que, no obstante las peculiaridades corporales, culturales y espirituales de los habitantes autóctonos del Nuevo Mundo, se trataba de una parte integrante del género humano, concebido como constituido por entes naturales dotados no sólo de alma intuitiva, sensitiva y racional, sino de alma inmortal beneficiaria de la Redención»²¹. Sobre este punto, que consideramos como una de las grandes aportaciones de Acosta, insistiremos más adelante.

²⁰ Edmundo O'Gorman, «Estudio preliminar» a su edición de la *Historia Natural y Moral de los Indios*, F. C. E., Méjico, 1962, pág. XLVI.

²¹ *Ibid.*, pág. I.

Un punto interesante es que, al estudiar el «Mundo moral», Acosta insiste en su continuidad con el «Mundo natural» y que su relación con éste es de grado de perfectibilidad. Pero en vez de poner énfasis en lo racional de la naturaleza humana, para él lo más definitorio de lo humano es el concepto de libre albedrío. No cabe duda de que con ello está pagando nuestro autor la deuda correspondiente a un escritor español del siglo XVI, miembro de la Compañía de Jesús; recordemos que es en los años finales de ese siglo cuando tuvo lugar la famosa polémica *de auxiliis*.

La meditación del genial jesuita se inscribe, dentro de ese tiempo, en una difícil mezcla entre un pensamiento católico tradicional, basado en las Sagradas Escrituras y la Patrística, y un pensamiento científico innovador. Desde luego, a nosotros nos interesan sobre todo las innovaciones científicas de Acosta, pero antes que nos detengamos en ellas debemos tener presente la finalidad de su autor, que es siempre de carácter utilitario. Por lo que se refiere al Mundo Natural, los motivos son de tipo científico o espiritual; los primeros dan sabiduría al hombre y los segundos nos acercan a Dios, pues el estudio de las obras de la Naturaleza nos aproxima al Supremo Hacedor. En lo que toca al Mundo Moral, el provecho resulta más evidente, puesto que la finalidad no puede ser otra que el mejoramiento espiritual y temporal de los indios.

Entre las principales aportaciones científicas de que Acosta da cuenta en su libro, señalaremos las numerosas noticias que nos proporciona sobre metales, plantas y animales desconocidos en el Viejo Mundo. Entre los animales, nos habla por primera vez de la chinchilla, la vizcacha, el cuy, los tominejos o pájaros moscas, etc.; por lo que toca a las especies botánicas, nos habla de la patata, la coca, el guayabo y la palta (aguacate). Nos habla también con entusiasmo del chocolate.

Alejandro Humboldt señala a Acosta como precursor en el estudio de las variaciones magnéticas. Las observaciones que hace el jesuita en el capítulo de su libro titulado *De la propiedad y virtud admirable de la piedra imán para navegar, y que los antiguos no la conocieron* (libro I, capítulo 17), le hicieron escribir al famoso científico alemán este significativo párrafo: «La demarcación de las líneas magnéticas, cuyo descubrimiento se atribuye a Gasendo, era un secreto todavía para el mismo Gilbert, mientras que Acosta, instruido por marinos portugueses, había ya reconocido en toda la superficie de la Tierra cuatro líneas sin declinación. De estas cuatro líneas dedujo Halley la teoría de los cuatro polos magnéticos»⁴¹.

Uno de los problemas a que dedica mayor atención Acosta en su libro es el de la existencia o inexistencia de antipodas, todavía deba-

⁴¹ Alejandro Humboldt, *Cosmos*, tomo II, París, 1847-1859.

tido en su tiempo. Ello le hace detenerse en el estudio de la equinoccial o zona tórrida, bajo la cual caía la mayor parte del continente americano. Están plenamente justificadas sus palabras cuando da la razón a los que afirmaron que el conocimiento de las cosas de Indias dependía principalmente del conocimiento de la equinoccial, porque casi toda la diferencia que hay de un orbe al otro procede las propiedades de la equinoccial²⁰. Aún se creía, a pesar de haberlo desmentido la experiencia, que las únicas zonas habitables del Globo terráqueo eran las dos templadas, no así las dos polares, por exceso de frío, ni las tórridas, por exceso de calor y humedad. Al desmentirlo demostrando la habitabilidad de la zona tórrida, Acosta demuestra de rechazo la existencia —o posible existencia— de antipodas. Por lo demás, Acosta pone las bases de la Meteorología, al observar que en el Ecuador no es el calor del Sol la única causa de la temperatura, sino que en ésta intervienen también las lluvias, la altura, la proximidad del mar, los vientos, y hasta una razón oculta: «la propiedad de la misma tierra que se habita y particular eficacia e influencia de un cielo». Por lo que se refiere al estudio que hace Acosta de las civilizaciones indígenas en los libros V y VI, tenemos una de las exposiciones más concisas y depuradas de lo que fueron las civilizaciones azteca y peruana en los años inmediatamente anteriores a la Conquista. No es ésta, con todo, la principal aportación de nuestro jesuita al tema; se halla ésta en su otro libro, *De promulgando Evangelio apud Indos*, donde clasifica a los bárbaros en tres clases: 1) los que conocen la escritura y poseen, por tanto, un alto grado de civilización; 2) los que, careciendo de escritura, poseen un gobierno, una sociedad organizada y una religión; 3) los que él llama salvajes, dentro de los cuales distingue los que vivían como bestias y aquellos otros que poseían rudimentos de organización. Los peruanos y mexicanos que estudia en su *Historia Natural y Moral* pertenecían al segundo grado. Pero lo importante aquí es que con ello se plantea el problema de clasificar las variedades humanas, dando así un paso importante hacia el desarrollo de una teoría de la evolución cultural, tal como se la plantean los modernos etnólogos. Pero lo más sorprendente es el parecido de la clasificación de Acosta con el esquema que propondrá Lewis H. Morgan en 1877. Una vez más, el genial jesuita se nos presenta como un adelantado a su tiempo en varios siglos²¹.

Hemos insistido anteriormente sobre la unidad de la estructura cósmica y la continuidad entre el Mundo natural y el Mundo moral. Desde este punto de vista, América se integraba en la realidad total; no podía, en fin, considerarse como un mundo aparte e independiente,

²⁰ *Historia Natural y Moral...*, ed. cit., pág. 65.

²¹ Sobre este punto es inevitable al libro de Rowe, *Ethnography and ethnology in the Sixteenth century*, 1964.

sino como un trozo más dentro de la realidad cósmica y geográfica. En esta perspectiva, el principal problema con que Acosta hubo de enfrentarse fue el del origen del hombre americano. Su supuesto es que ese origen no podía ser distinto al del resto de la especie; el problema era demostrar fehacientemente dicho supuesto. Desde luego, el punto de partida era religioso, y desde éste no cabía duda de que el primer padre de todo el género humano fue Adán, pero lo que le interesa aquí a nuestro autor no es eso, sino poner de acuerdo razón y experiencia con lo que sabemos por fe. Por ello dice que su preocupación es conocer «qué es conforme a razón y al orden y estilo de las cosas humanas»²⁴. y más adelante añade que no piensa dejarse llevar de fábulas o ficciones poéticas, sino conducirse por «el hilo de la razón, aunque sea delgado, hasta que del todo se me desaparezca de los ojos». Siguiendo ese discurso racional y desechando diversas hipótesis —como el que los habitantes americanos pudieran llegar a aquel continente por mar desde una larga distancia—, llega a la conclusión de que tuvieron que pasar por tierra o por alguna estrecha franja de mar. Su conclusión, según sus propias palabras, es que «el nuevo orbe, que llamamos Indias, no está del todo diviso y apartado del otro orbe». Incluso llega a explayar ampliamente esta opinión, que no es una mera ocurrencia de paso, sino que llega a convertirse en opinión arraigada en su ánimo, anticipándose genialmente, cuando el Polo Ártico ni era conocido ni estaba explorado, al descubrimiento del estrecho de Behring. He aquí sus propias palabras: «Tengo para mí, días ha, que la una tierra y la otra (América, con el resto del Globo) en alguna parte se juntan y continúan, o a lo menos se avecinan y allegan mucho. Hasta agora, a lo menos no hay certidumbre de lo contrario; porque el Polo Ártico que llaman Norte no está descubierto y sabida toda la longitud de la Tierra, y no faltan muchos que afirmen que sobre la Florida corre la Tierra larguísimo al Septentrión, la cual dicen que llega hasta el mar Seytico o hasta el Germánico... Así que ni hay razón en contrario, ni experiencia que deshaga mi imaginación u opinión de que toda la Tierra se junta y continúa en alguna parte; a lo menos, se allega mucho. Si esto es verdad, como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil que hablamos propuesto: cómo pasaron a las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir que pasaron no tanto navegando por mar como caminando por tierra. Y ese camino lo hicieron muy sin pensar, mudando sitios y tierras su poco a poco, y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo a henchir las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas»²⁵.

²⁴ *Historia Natural y Moral...*, op. cit., pág. 46.

²⁵ *Ibid.*, pág. 56.

Es realmente admirable que Acosta intuyese teorías sobre el origen del hombre americano que aún no han sido desechadas por los modernos investigadores. El problema se le complicará, sin embargo, considerablemente cuando trate de dar razón del origen de los animales. Por lo que toca a los animales comunes a ambos continentes, éstos pudieron seguir el mismo camino de los hombres; pero, en el caso de la fauna propiamente americana, habrá necesariamente que buscar otra explicación. Acosta admite la generación espontánea para las especies inferiores: ratas, ranas, avispas; pero a los animales «perfectos» —los que nosotros llamamos «superiores»— no cree que se les pueda aplicar la misma explicación. Los leones, tigres o lobos han de engendrarse unos a otros por necesidad; con todo, en su caso, no hay dificultad especial en que siguieran los pasos de los hombres que se trasladaron a las Indias desde el Viejo Continente. Pero ¿qué decir de los guanacos, los pacos, los monos de cola prensil y de otras especies de aves o pájaros que nunca se habían visto en otros lugares de la Tierra? Por un lado, admite Acosta la teoría de las creaciones sucesivas; por otro, acude a la teoría de la adaptación al medio que favorece el desarrollo de algunas especies, haciéndolas emigrar en busca de lugares propicios o eliminándolas por selección natural, con cuya idea se adelanta a Darwin en tres siglos.

Alude también nuestro jesuita a aquellos que tratan de ver sólo diferencias accidentales entre unos y otros animales, negando que esa diferencia sea específica o esencial. «Así, *verbigracia* —dice—, en el linaje de los simios ser unos sin cola y otros con cola, y en el linaje de los carneros, ser unos rasos y otros lanudos; unos grandes y recios y de cuello muy largo, como los del Perú; otros pequeños y de pocas fuerzas, y de cuellos cortos, como los de Castilla», pero añade, seguidamente a esta enumeración: «mas, por decir lo más cierto, quien por esta vía de poner sólo diferencias accidentales pretendiere salvar la propagación de los animales de Indias y reducirlos a Europa, tomará carga que mal podrá salir con ella. Porque, si hemos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas, que quererlos reducir a especies conocidas de Europa será llamar al huevo castaña»²⁴.

El padre Acosta se queda en esas conjeturas, sin que su pensamiento llegue a concluir. Mal podía hacerlo quien se hallaba condicionado por las coordenadas ideológicas de su tiempo y de la Orden religiosa a que pertenecía. El haber llegado adonde llegó es ya hazaña suficiente como para que pase con todos los honores a la Historia del pensamiento. La obra de Acosta es hito decisivo en la conquista de la idea de Humanidad, que toma en él caracteres científicos, ya involu-

²⁴ *Historia Natural y Moral...*, op. cit., pág. 203.

crados en las posiciones utopistas de Vasco de Quiroga, Las Casas y otros pensadores españoles, cuyo rastro fuimos siguiendo en capítulos precedentes.

5. IMPORTANCIA DE LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA

A través de los pocos datos que hemos ofrecido en las páginas anteriores, se deja traslucir con toda evidencia la importancia de la participación española en el nacimiento de la Antropología cultural como disciplina científica. Tal hecho ha sido desconocido u olvidado durante mucho tiempo. De cualquier manera, las historias modernas de la Antropología se han hecho sin aludir a la importancia de la participación española en su nacimiento. Hoy, sin embargo, el error empieza a ser reconocido y reparado, aunque no con la generalidad que ello requiere.

Tiene importancia, sin embargo, en esta línea de recuperación de lo que nos es propio, que hayan empezado a producirse los primeros reconocimientos. «El Gobierno español —dice, por ejemplo, Rowe— parece haber sido el primero en el siglo XV que reconoció la importancia de la Antropología aplicada»²⁷. Más importante, con todo, es la demostración hecha recientemente por un joven investigador español²⁸ de que, entre los considerados padres de la Antropología científica contemporánea —Tylor, Morgan y Schmidt—, la utilización de fuentes españolas antiguas es un hecho, como señalaremos a continuación resumiendo sus conclusiones.

Edward B. Tylor cita ampliamente a los cronistas españoles. En la primera obra, *Anahuac, or México and the Mexicans, ancient and modern* (Londres, 1861), cita a Bernal Díaz, a Torquemada, al doctor Hernández y a Boturini. En la segunda, *Research into the Early History of Mankind* (Londres, 1865), se citan hasta 32 autores españoles, entre los cuales Cieza de León y Garcilaso son los preferidos. Y, por fin, en la tercera y más importante obra de Tylor, *Primitive Culture* (Londres, 1871, 2 vols.), se encuentran hasta 62 citas de nuestros cronistas, empezando por Sahagún en orden de importancia, y siguiendo por Garcilaso, Torquemada, Oviedo, Piedrahita, Herrera, Cieza, Acosta, Martín y Azara. Tan revelador como estas citas es el prefacio que Tylor redactó especialmente para la traducción española, y donde, entre otras cosas, dice: «La Ciencia del hombre, en su pleno y último desarrollo, tiene una historia particularmente interesante para los lectores españoles... La necesidad y el uso de la Antropología como

²⁷ Rowe, *op. cit.*

²⁸ Fermín del Pino, «Los cronistas de las culturas indígenas de América: su valor antropológico», en *Primera reunión de antropólogos españoles*, Sevilla, 1975.

Ciencia del Mundo no llega a ser evidente hasta el periodo moderno, en que los descubrimientos de las Indias orientales y occidentales colocaron a los europeos frente a pueblos hasta ahora desconocidos, cuyos estados sociales comprendían desde el más rudo salvaje hasta el semicivilizado de Perú y Méjico. Cuando los españoles recuerden la gran parte que a su nación corresponde en la extensión del conocimiento del género humano mediante la adición de un nuevo mundo al antiguo, sentirán un interés, tanto científico como patriótico, por la Antropología del siglo XIX; aún hoy, países que hablan el español ofrecen uno de los más amplios campos para las observaciones antropológicas.»

En lo que se refiere a Lewis Henry Morgan, el profesor del Pino encuentra en su famosa *Ancient Society* hasta 53 citas de fuentes españolas. Lo curioso es que, luego de este aprovechamiento, Morgan se atreve a escribir que las historias de la América española carecen de valor en todo lo que concierne a la sociedad y gobierno indios, su régimen social y plan de vida, «porque —dice textualmente— nada conocieron de lo uno ni lo otro». La sorpresa del lector desprevenido es, naturalmente, mayúscula; quizá —como dice del Pino— haya que buscar las causas en su «manía anti-monárquica, anti-europea, anti-civilizadora y, probablemente, anti-católica»⁷⁹.

Muy distinta, por supuesto, es la actitud del padre Wilhelm Schmidt, en su *Historia comparada de la Religión* (1940), en cuya traducción española puede leerse: «Así sucedió que la primera gran cosecha etnográfica y científica que las religiones lograron con el descubrimiento de nuevos continentes, fue casi exclusivamente hecha por las misiones católicas... Sobre las relaciones de los misioneros, que por su naturaleza misma son generalmente monografías de un único país o tribu, contentémonos aquí con remitir al lector a la Historia de la Etnología... Merece especial mención aquí la obra *Historia universal de la Nueva España*, del misionero franciscano Bernardino Rivera de Sahagún (1500-1590), que hizo minuciosas indagaciones ante los sacerdotes y notables del antiguo México acerca de toda la antigua religión mexicana, con sus fiestas, ritos, ofrendas y cantos, y que los transmitió en detallada exposición en la lengua original, ilustradas con figuras y dibujos.» Es indudable que el padre Schmidt supo valorar la importancia de las fuentes españolas para la aparición de la Antropología científica en los siglos XIX y XX.

Una visión más completa del tema que estamos estudiando puede obtenerse mediante un repaso al inventario bibliográfico que nos ofrece el profesor del Pino al final de su trabajo, con su examen por

⁷⁹ Fermín del Pino, «Los etnohistóricos de las culturas indígenas de América: su valor antropológico», en *Primera reunión de antropólogos españoles*, Sevilla, 1975, pág. 114.

separado de las traducciones de crónicas españolas en los tres países —Inglaterra, Francia, Estados Unidos— que se consideran como sedes de la Antropología científica de nuestro tiempo. Una conclusión que puede establecerse sin duda de ninguna clase es la de cómo el nacimiento de dicha disciplina se halla en estrecha correlación con la frecuencia de traducciones de crónicas españolas sobre los indígenas americanos. Con todo, queda la cuestión de si lo que hacían los españoles era Antropología o no. Muchos autores hablan de «etnología *avant la lettre*»; otros se limitan a constatar una serie de semejanzas. No nos pronunciamos sobre tal cuestión, pues nuestra tesis es más modesta; se limita a afirmar que tales semejanzas no son casuales, sino que tienen su origen en el hecho de que los trabajos de los cronistas españoles sirvieron con frecuencia de fuente a los estudiosos modernos y contemporáneos de otros países.

BIBLIOGRAFÍA

- Aréllano Vélez, Graciliano: «La Antropología y los Cronistas», en *Boletín del Instituto de Antropología*, I, 4, Medellín (Colombia), 1956.
- Esneve Barba, F.: *Cultura virreinal*. Salvat editores, Barcelona, 1961.
- Leclerc, G.: *Anthropologie et colonialisme*. París, 1973.
- Lisón Tolosana, C.: «Breve historia de la Antropología», en *Antropología social en España*, Siglo XXI, Madrid, 1971.
- Palerm, Angel: *Historia de la Etnología*, México, 1974.
- Pino, Fermín del: «Antropología y colonialismo: anotaciones para el caso español», en *Revista de la Opinión Pública*, núm. 42, octubre-diciembre de 1975.
- Pino, Fermín del: «Los cronistas de las culturas indígenas de América: su valor antropológico», en *Primera reunión de antropólogos españoles*, Sevilla, 1975.
- Rowe, John Howland: *Ethnography and ethnology in the Sixteenth century*, Berkeley, 1964.
- Rowe, John Howland: «Sixteenth and Seventeenth Grammars», en *Dell Hymes, Traditions and Paradigms: Studies in the History of Linguistics*, Bloomington, Indiana University Press, 1975.
- Tovar, Antonio: *Código de las lenguas de América del Sur*, Buenos Aires, 1961.

Sobre fray Bernardino de Sahagún:

- Ballesteros Galbrola, Manuel: *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, C. S. I. C., León, 1973.
- Gutiérrez Colomer, Leonardo: *Fray Bernardino de Sahagún y la vegetación mexicana*, Madrid, 1948.
- Jiménez Moreno, Wigberto: Prólogo a su edición de la *Historia de las cosas de Nueva España*, México, 1938.

Sobre el padre José de Acosta:

- Álvarez López, Enrique: «La Filosofía natural en el padre José de Acosta», en *Revista de Indias*, tomo IV, Madrid, 1943.

- Bataillon, Marcel: «L'unité du genre humain: du P. Acosta au P. Clavijero», en *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, tomo I, París, 1966.
- Carracido, José R.: *El padre José de Acosta y su importancia en la literatura científica española*, Madrid, 1899.
- Lopetegui, León: *El padre José de Acosta, S. I., y las misiones*, Madrid, 1942.
- O'Gorman, Edmundo: «La "Historia natural y moral de las Indias" del padre José de Acosta», en *Cuatro historiadores de Indias, Sep-setentas*, Méjico, 1972.
- O'Gorman, Edmundo: Prólogo a su edición de la *Historia Natural y Moral de las Indias*, F. C. E., Méjico, 1962.

C) LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA

I

LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA

1. LA ESCOLÁSTICA «DECADENTE» A PRINCIPIOS DE SIGLO

Ha sido tradicional considerar la Escolástica española como el movimiento filosófico más importante del siglo. Indudablemente, muchas de las grandes aportaciones que hemos visto en capítulos anteriores se debieron a hombres muy imbuidos de la Escolástica y los planteamientos escolásticos. Sin embargo, es muy probable, casi seguro, que de no existir una renovación de las actitudes filosóficas y de los estudios humanísticos como la que hemos estudiado, esa escolástica española no hubiera alcanzado la importancia y esplendor que tuvo en la segunda mitad del siglo.

Un fenómeno que ha sido constatado por los estudiosos, pero en el que no se ha profundizado suficientemente, es que esa eclosión escolástica va a partir de un punto de depresión aparente en los primeros años del siglo. Decimos «aparente», pues los juicios sobre este período se hallan actualmente en franca revisión. El hecho es que a comienzos del siglo XVI la Escolástica se consideraba que había degenerado en toda Europa, y que esa degeneración, según se dijo, alcanzó límites insuperables entre los españoles. Aunque el nominalismo —principal vehículo de esa decadencia— casi no había penetrado en la Universidad de Salamanca, apenas ocurrió lo mismo con la de Alcalá, donde

dicho movimiento fue estimulado por Cisneros. Entre estos nominalistas de Alcalá figuró el famoso maestro de Teología PEDRO SÁNCHEZ CIRUELO (1470-1554), natural de Daroca, que estudió en Salamanca y en París, donde se doctoró y enseñó Matemáticas y Astronomía; en 1510 fue llamado por Cisneros a Alcalá; asistió a la Junta de Valladolid en 1527, pronunciándose contra Erasmo; y terminó su vida académica en la Universidad de Salamanca. Escribió numerosas obras de Teología y de Matemáticas.

Con todo, el grupo mayoritario de nominalistas se aglutinó en París y en torno a la Sorbona; muchos de ellos enseñaron en el Colegio de Montaigu, donde los conoció Luis Vives, que después los atacaría ferozmente en su obra *Contra los pseudodialécticos*. Entre ellos estaban Andrés Linos, Fernando de Enzinas, Juan Dolz, Juan de Gélida, Juan Lorenzo de Celaya, Gaspar Lax y los hermanos segovianos Luis y Antonio Núñez Coronel, el primero de los cuales derivó hacia el erasmismo, y en cuyo movimiento ocupó un discreto lugar¹; entre todos llegaron a ejercer una especie de hegemonía en la Lógica hasta mediados del siglo XVI².

Las características de esta Escolástica llamada decadente han sido descritas en numerosas ocasiones y por diversos autores. Las grandes corrientes escolásticas —tomismo, buenaventurismo, escotismo— se mantienen marginadas, y abandonan las grandes visiones panorámicas para centrar su interés en cuestiones secundarias y de poca trascendencia, que hacen objeto de interminables discusiones. Muchas veces su labor queda reducida a la de repetir, abreviar, comentar o defender las posturas doctrinales tradicionalmente heredadas.

La causa fundamental de esta decadencia de la Escolástica se atribuye tradicionalmente a la importancia concedida a la Lógica, lo que lleva a un exceso de sutilezas y disquisiciones inútiles: hasta las mismas cuestiones metafísicas se daban revestidas de lógica o dialéctica. Indudablemente hubo un abuso en la importancia concedida a la lógica, y ello ha impedido ver que en esta disciplina se produjeron avances considerables; de aquí que la opinión sobre esta Escolástica «decadente» se halle hoy en tela de juicio. Desde luego, los libros utilizados segulan siendo los heredados de la Antigüedad clásica, pasados por la interpretación medieval; Aristóteles, y de éste, en especial, el *Organon*; la *Isagoge*, de Porfirio; las *Súmulas*, de Pedro Hispano; el *Mammotretus*, de Juan Machesini; el *Floretus* y el *Cornetus*, de Juan de Garland; las *Sentencias*, de Pedro Lombardo.

¹ Teófilo Hernando, «Luis y Antonio Núñez Coronel», en *Estudios Segovianos*, tomo XXI, 1969.

² H. Elic, *Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500*, A. D. H. L. M. A., 26, 1950-1951; A. Gómez Izquierdo, «Apuntes para la Historia de la Lógica en España», en *Revista de Aragón*, 1904-1905.

Los maestros de Filosofía se limitaban a comentar y explicar los textos mencionados, con fe ciega en las doctrinas aristotélicas, lo que los llevaba a una obsesión discutiadora, cuyo objetivo era el triunfo en la polémica más que el hallazgo de la verdad. Así se da paso a los temas de las mugas o de la caligine, en que se discute por discutir, sobre cuestiones que entran en el más absoluto ridículo, como, por ejemplo, cuántos ángeles caben en una cabeza de alfiler, o la de si Dios podría haber cumplido su empresa de redención caso de haber venido al mundo en forma de guisante, etc. Y todo ello en un latín macarrónico y en una terminología bárbara, contra los que acabaron reaccionando los mismos escolásticos españoles.

2. LA RENOVACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA ESPAÑOLA: LOS DOMINICOS

En esta renovación de la Escolástica creemos que operaron dos factores fundamentales y que, en general, han sido poco tenidos en cuenta: el impulso del erasmismo a la especulación, con su nueva actitud crítica y experimental, por un lado; por otro, el descubrimiento de América, con su secuela de cuestiones nuevas e inéditas, ante las que se exigía tomar una postura y unas soluciones igualmente nuevas e inéditas. En esta línea hay que inscribir las aportaciones de Francisco de Vitoria, de un Bartolomé de Las Casas o de un Juan Ginés de Sepúlveda.

Estos nuevos factores explican que la Escolástica no conociera en ningún otro país de Europa la renovación y el florecimiento que experimentó en el nuestro. La nueva situación obligó a corregir aquel latín bárbaro, útil para las futilidades y sutilezas de los «pseudodialécticos», pero inútil para nuevos problemas prácticos y precisos. Se renovaron los métodos de la Teología, y se les adaptó para aplicar los grandes principios teológicos a las cuestiones morales, religiosas, jurídicas y políticas que el momento planteaba. Y, en gran parte, esta labor fue iniciada y propiciada por Francisco de Vitoria, de quien dice García Villoslada: «Puedese afirmar que toda la falange de teólogos españoles que en el siglo XVI levantaron la ciencia teológica a una altura superior, en conjunto, a la del siglo XIII, procede, más o menos directa o indirectamente, de Francisco de Vitoria»¹. No vamos aquí, desde luego, a ocuparnos de tan eminente figura, sobre la que nos hemos detenido ya en anteriores capítulos, pero sí debemos destacar la importancia que la Orden dominicana tuvo en la renovación de que nos estamos ocupando, centrada lógicamente en torno al tomismo. Sin

¹ R. García Villoslada, «La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria», en *Analetra Segoriana*, núm. 14, Roma, 1938, pág. 369.

embargo, junto a los dominicos hay que situar en esa gran tarea de renovación a los jesuitas, de los que nos ocuparemos en próximos capítulos. Nuestra opinión es, con todo, que la inmensa labor de la Compañía de Jesús no se hubiera podido realizar de no prepararla el estímulo ambiental e intelectual de los dominicos, motivo por el que nos vamos a detener aquí exclusivamente en su estudio.

3. MELCHOR CANO

MELCHOR CANO (1509-1560) es quizá el más representativo de esta renovación escolástica de que venimos hablando. Había nacido en Tarancón (Cuenca), aunque pasó su infancia en Pastrana, lo que originó algunas confusiones entre los biógrafos. En 1523 ingresó en la Orden dominicana, habiendo estudiado en Salamanca y en Valladolid. Tuvo como maestros a fray Diego de Astudillo y fray Francisco de Vitoria, y entre sus condiscípulos, a fray Luis de Granada y al que luego sería arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza de Miranda, con quienes se enfrentó enemistosamente, como hemos visto en páginas anteriores. En 1542 ganó la cátedra de *prima* de Teología en Alcalá y, en 1546, la misma en la Universidad de Salamanca. Carlos V le designó para que interviniese en el Concilio de Trento, donde actuó de 1551 a 1552, año en que se disolvió la asamblea.

En esa fecha o al año siguiente, en 1553, parece que fue consagrado obispo de Canarias, sin que llegara nunca a ir a las Islas. Desde entonces se ocupó de tareas conventuales que le obligaron a renunciar a su cátedra. También fue nombrado rector de San Gregorio, de Valladolid, y prior en San Esteban en Salamanca. Su enemistad hacia erasmistas y jesuitas era proverbial, lo que ha llevado a que algún autor se preguntase si no había algo de patológico en su personalidad. Posiblemente se trataba de un temperamento lógico, dotado de nula comprensión para cuestiones místicas o afectivas, aunque tuvieran un carácter estrictamente religioso.

Esa eminente valoración de la lógica o del factor intelectual en las tareas del espíritu es algo que se observa en toda su producción, desde su obra ascética *Tratado de la victoria de sí mismo* (Valladolid, 1550), modelo de moral intelectualista, inspirado en otra obra semejante de Serafín de Fermo, hasta sus tratados teológicos: *De Sacramentis in genere*, *De Poenitentiae Sacramento* y, sobre todo, el famosísimo *De locis theologicis*. Nos vamos a detener exclusivamente en este último, que ha dado fama perdurable a su autor.

La obra, que comenzó a componerse en 1540, quedaría inacabada al morir Melchor Cano en 1560: los doce libros que estaban entonces redactados fueron impresos por el convento de San Esteban en la tipografía de Matías Gast (Salamanca, 1563). El propósito de la obra es

indicar cuáles son los lugares donde residen las verdades reveladas, así como las pruebas que las acreditan y los errores a ellas opuestos. A este fin, el autor divide la obra en dos partes fundamentales: una, primera (libro I al XI), de carácter crítico, donde se inquieren los pasajes que contienen las verdades religiosas; y otra, segunda (libros XII al XIV), en la que se dan reglas para el empleo de dichos lugares en relación con los fines que se propone conseguir el teólogo.

Según Cano, todo argumento ha de sacarse, bien de la razón, bien de la autoridad, pero teniendo presente que en Teología tienen mayor valor los argumentos basados en la autoridad que los basados en la razón. Parece fundamental, por tanto, fijar de una vez cuáles son esas autoridades, y esto es lo que hace Melchor Cano, analizando y discutiendo cada una de ellas para dictaminar sobre su significación, su justificación y su valor. Los lugares teológicos son para Cano los siguientes: 1) la Sagrada Escritura; 2) las tradiciones orales procedentes de Cristo y de los Apóstoles; 3) las decisiones de la Iglesia católica, tomadas por la congregación de todos sus fieles; 4) las definiciones de los Concilios, y en especial, de los Concilios generales; 5) las declaraciones de la Sede romana, a través del Papa, como Vicario infalible de Cristo; 6) las enseñanzas de los Santos Padres en los primeros tiempos de la Iglesia; 7) las doctrinas de los teólogos escolásticos, sobre todo en aquellas cuestiones donde se manifiesta un sentir unánime; 8) las doctrinas de los canonistas, aunque no tienen eficacia demostrativa, sino sólo la de argumento probable; 9) la luz de la razón natural, que se considera utilísima por cuanto se pueden tomar de ella argumentos que demuestren la verdad de algunos dogmas revelados por Dios, si bien sólo se tratará de aquellos que estén al alcance de la luz natural del entendimiento; 10) las narraciones históricas, siempre que se deban a historiadores serios y objetivos. Ahora bien, de estos diez lugares, sólo los siete primeros son estrictamente teológicos, y los otros tres, propiamente filosóficos.

Al objeto de saber cómo han de usarse estos lugares teológicos, Cano investiga la naturaleza, los principios y las conclusiones de la Teología. La naturaleza de esta ciencia es el estudio del Ser divino, en dos modalidades: Teología natural, que es una parte de la Filosofía, encargada del estudio de la Divinidad mediante las solas fuerzas de la razón humana; Teología sobrenatural, que estudia el mismo objeto mediante las aportaciones de la Revelación divina. En cuanto a los principios teológicos, son todas aquellas verdades que Dios ha revelado a la Iglesia por medio de los autores sagrados; Melchor Cano los divide en tres categorías: principios primeros e inmediatos (como que Dios existe y es justo remunerador), principios secundarios y mediatos (los artículos capitales de la Fe) y principios accidentales (todos los contenidos en las Escrituras y en la tradición apostólica sobre la naturaleza y atributos de Dios, etc.). Las conclusiones son los efectos pro-

pios de los principios teológicos, y deben versar sobre materia realmente teológica, ser sólidas y eficaces y poderse demostrar por los principios teológicos.

Una vez aclaradas estas cuestiones de operatividad intelectual sobre los lugares teológicos, Melchor Cano se detiene en los errores contrarios a la Fe: la herejía y el mero error teológico, que puede estar contenido en proposiciones erróneas, heréticas, ofensivas, temerarias y escandalosas. Al mismo tiempo, señala una serie de reglas para el uso escolástico de los lugares teológicos. Según Cano, el teólogo debe: 1) conocer todos y cada uno de los lugares teológicos; 2) tener presente el uso que hicieron de los lugares teológicos los hombres sabios; 3) considerar cuáles son los lugares más adecuados a la naturaleza de la cuestión de que se trata, y 4) señalar claramente lo que hay de verdadero o de falso en cada conclusión.

Por todo lo expuesto, vemos que Melchor Cano no fue filósofo, sino teólogo; dentro de la Teología, su importancia reside en haber puesto las bases de una nueva ciencia, la que podríamos llamar Lógica de la Teología, que tiene como fin el dirigir los actos intelectuales que conduzcan al hombre al conocimiento y demostración de la verdad en el orden teológico. Antes del tratado *De locis theologictis* de Melchor Cano no hubo nadie que hiciera una crítica científica del valor de las fuentes del conocimiento teológico, demostrando la legitimidad de los diez lugares que, a tal propósito, menciona. El origen de la singular aportación de Cano está en Aristóteles, que organizó una Ciencia tópica general aplicable a todas las ramas del conocimiento, y tiene su precedente inmediato en la comprobación de que Vitoria había sacado sus argumentos teológicos de determinados lugares. Así, se le ocurrió a Cano establecer científicamente una Tópica especial de la Teología, adaptada a las necesidades de dicha ciencia. Aunque algunos autores le hayan censurado ser demasiado prolijo en sus digresiones y en materias ajenas al asunto principal, en general, Melchor Cano fue muy elogiado por todos los que se acercaron a su obra como el creador de una auténtica metodología de la Ciencia divina.

4. DOMINGO DE SOTO

Melchor Cano fue sustituido en la cátedra *de prima* de Teología de la Universidad de Salamanca por Domingo de Soto, a pesar de que éste había nacido antes que su compañero de Orden. DOMINGO DE SOTO (1494-1560) fue un eminente personaje que intervino en los principales acontecimientos de su tiempo: en el Concilio de Trento desde 1545 a 1547; en 1550, en la disputa entre Sepúlveda y Las Casas, de la que hizo un *Sumario*, único documento original hasta hace poco de aquella contienda; confesor de Carlos V en 1548, consejero del Santo

Oficio, etc. Había nacido Soto en Segovia y estudió en la Universidad de Alcalá y en la de París, por cuyo Colegio de Montaigu se graduó en Artes. En 1524 ingresó en la Orden de predicadores y en 1532 obtuvo la cátedra de *vísperas* de Teología en la Universidad de Alcalá; después, en 1552, logró la *de prima* de la misma disciplina en Salamanca.

La producción de Domingo de Soto es muy extensa. Entre sus obras destaquemos su contribución al Concilio de Trento, *De natura et gratia libri tres* (1549), *De iustitia et iure libri decem* (1553), y los numerosos comentarios a las *Summulae* (1529), a las *Sentencias* (1561-1572), a los escritos lógicos de Aristóteles, etc. Como vemos, su obra tuvo un contenido muy diverso; lo mismo se ocupaba de Derecho que de Filosofía, de Teología, de Exégesis bíblica, de Física, etc. La orientación general de estos escritos es tomista, pero se separa en ocasiones de Santo Tomás, sobre todo en algunas cuestiones metafísicas; por ejemplo, Soto no cree que la distinción entre esencia y existencia sea fundamental en la ontología tomista; a su vez, cree que las causas segundas son también movidas por Dios, pues de lo contrario habría que aceptar la existencia de movimiento con un origen distinto del divino; etc.

Sin duda, su obra más famosa, y por la que ha pasado a la Historia, es su tratado *De iustitia et iure* (Salamanca, 1553), a pesar de que el plan que desarrolla no hace sino seguir los tratados *De legibus* y *De iustitia* del Aquinatense. En este sentido, Soto parte de la noción tradicional del Derecho como ley o norma de la justicia, extendiéndose muy determinadamente en la noción general de Ley, y la naturaleza especial de las leyes eternas, natural, positiva divina y positiva humana. Las definiciones son tomistas. La Ley eterna es la razón suprema de Dios que *ab aeterno* ordena y mueve a todos los seres creados a sus respectivos fines; la Ley natural es una luz impresa por Dios en la razón humana, por la cual el hombre ordena sus actos hacia su fin propio; la Ley humana concreta y determina los dictados de la Ley natural según lo exigen las circunstancias de lugar y tiempo. A su vez, la Ley humana se divide en Derecho de gentes y Derecho civil. El Derecho de gentes, aunque se deriva de la Ley natural por conclusión de sus principios, no es natural, sino positivo; y esto porque la Naturaleza no le constituye de modo necesario, sino que lo establece la razón humana atendiendo a la proporción que debe existir entre los medios y el fin. Por el contrario, el Derecho civil se deriva como determinación de lo que los principios naturales dejan sin concretar, y no se extiende a todos los hombres —como el Derecho de gentes—, sino sólo a los miembros de una sociedad perfecta.

Es precisamente esta doctrina del Derecho de gentes la que obtiene un desarrollo más original en Domingo de Soto. La idea de que el Derecho de gentes no es natural, sino positivo, sorprendió. Con ello quería Soto llamar la atención sobre lo que el Derecho de gentes

tiene de convención humana, puesto que son los hombres quienes lo establecen, en orden a cumplir los fines que les convienen. No hay, por tanto, en el Derecho de gentes la necesidad con que se impone el Derecho natural, pues en éste el Derecho lo determina la misma naturaleza de las cosas.

Sin embargo, aunque el Derecho de gentes sea Derecho positivo, se distingue del Derecho civil por tres razones básicas: 1) porque el Derecho de gentes se deriva por conclusión de la naturaleza de las cosas, mientras el civil se obtiene por la aplicación de un principio del Natural a una premisa arbitrariamente puesta por el hombre; si en el primer caso hay conclusión lógica de unos principios generales, en el segundo se trata de la concreción en un caso particular de esos principios generales; 2) porque el Derecho de gentes se establece por la propia enseñanza de la razón natural, sin que sea preciso previo acuerdo entre los hombres, mientras que la constitución del Derecho civil exige que se reúnan varios hombres, aunque no sean más que aquellos a quienes corresponde la autoridad legislativa de una comunidad, y 3) porque el Derecho de gentes es propio de todos los pueblos y naciones, mientras el Derecho civil lo es sólo de aquel pueblo o nación que lo constituye (libro III, *quaest.* I, arts. II y III).

El tratado *De iustitia et iure* dio fama inmediata y perdurable a nuestro autor. Eduardo de Hinojosa dice que esta obra «compartió con las *Relecciones* de Francisco de Vitoria el favor de los juriscónsultos de la época, en términos que apenas hay quien deje de utilizar ambas en sus escritos»⁴.

Sin embargo, hoy Domingo de Soto ha encontrado nuevos motivos para su fama con una importante contribución a las cuestiones físicas. En sus comentarios a la *Physica* aristotélica, que publicó con el título de *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (1555), Soto se nos aparece como un clarísimo precursor de Galileo y de su enunciado sobre la caída de los graves. Un análisis de las páginas dedicadas a la cuestión sobre «si la velocidad de movimiento por relación al efecto depende de la cantidad de espacio atravesado»⁵, no admite dudas sobre el hecho de que Soto se adelantó a Galileo en algunos de sus descubrimientos. Ya a principios de este siglo, Pierre Duhem⁶ decía que Soto había formulado la ley de la caída de los graves sesenta

⁴ Eduardo de Hinojosa, *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles amteriores a nuestro siglo*, Madrid, 1890, pág. 96.

⁵ «Ultimum velocitas motus ab effectu attenditur penes quantitatem Spatii, quod transitur.»

⁶ P. Duhem, «Les précurseurs parisiens de Galilée. Dominique Soto et la scolastique parisienne», en *Études sur Léonard de Vinci*, III, Paris, 1913, págs. 261-583. Entre otros parisienses cita Duhem a Juan Buridán, Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia, etcétera.

años antes que Galileo⁷. Algunos autores hacían notar que el hecho había sido también observado por Aristóteles y Santo Tomás; este último escribió: «*Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit*»⁸. Posteriormente, Marshall Clagett⁹ ha ampliado la visión de Duhem, rectificándole en numerosos puntos; este autor demuestra, en primer lugar, que los «parisienses» eran, a su vez, deudores de los «mertonianos»¹⁰ y que son éstos los verdaderos fundadores de la «Física premoderna». Según Clagett, en Domingo de Soto encontramos «el primer enunciado de la caída libre [de los cuerpos], con aplicación explícita de las implicaciones infinitesimales». Así, estableció Soto que un movimiento uniformemente acelerado se mide por su velocidad media en relación con el espacio atravesado en un tiempo dado. Al poner en práctica esta regla, resulta que un cuerpo que cae durante una hora, acelerando su velocidad de 0 a 8, atraviesa el mismo espacio que otro cuerpo que se mueve uniformemente durante una hora a la velocidad de 4. En opinión de Clagett, la obra de Soto es «la primera referencia de que tenemos noticia sobre una tal aplicación, y desde luego anticipa en más de un siglo el uso por Galileo de la fórmula medieval». No tiene razón, pues, Guillermo Fraile cuando dice que el mérito de Galileo consiste en haber expresado la ley del movimiento uniformemente acelerado en fórmulas matemáticas¹¹; eso fue precisamente lo que hizo Domingo de Soto mucho antes.

5. BARTOLOMÉ DE MEDINA

Una de las figuras más eminentes entre los pensadores dominicos del siglo XVI español es fray BARTOLOMÉ DE MEDINA (1527-1580), natural de Medina de Rioseco (Valladolid), que profesó en la Orden de predicadores en 1546, en Salamanca. Estudió Filosofía y Teología en Ávila, Valladolid y Salamanca; en esta última ciudad fue discípulo

⁷ «Ubi enim moles ab alto cadit per medium uniforme: velocius movetur in fine quam in principio. Projectorum vero motus remior est in fine quam in principio: atque ideo primus uniformiter difformiter intenditur, secundus vero uniformiter difformiter remittitur» (*Quaestiones super octo Physicorum*, q. 3, fol. 92 v. col. 2, Salamanca, 1572).

⁸ Santo Tomás, *De Cielo*, I, lect. 17.

⁹ M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, 1959 (University of Wisconsin).

¹⁰ Se llaman «mertonianos» a un grupo de filósofos que enseñaron a mediados del siglo XIV en el Merton College, de Oxford, y que trabajaron a fondo en cuestiones lógicas y físicas. En especial, los mertonianos investigaron con intensidad en problemas de cinemática (estudios sobre movimientos de cuerpos y velocidades y análisis de las varias clases de aceleración uniforme, no uniforme, etc.). Los principales fueron Tomás Bradwardine, Guillermo Heytesbury, Ricardo Swineshead y Juan Dumbleton.

¹¹ G. Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, I, pág. 339.

de Melchor Cano y de Domingo de Soto. En la Universidad salmantina desempeñó la cátedra de Durando durante 1575 y 1576; posteriormente sucedió a fray Mancio de Corpus Christi en la cátedra de prima de Teología, tras haber ganado las correspondientes oposiciones.

La obra de Medina se limita a una serie de comentarios a la *Summa* de Santo Tomás; algunos fueron publicados en vida (como la *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis*, o la *Expositio in tertiam D. Thomae partem usque ad questionem sexagesimam*); otras se nos han conservado como apuntes de clase. A través de ellos se nos aparece Medina como un pensador original e interesante, especialmente por haber puesto las bases del probabilismo moral. La tesis fundamental es que en la vida moral se puede seguir una opinión probable *sine reprehensione et vituperatione*, aun cuando la opinión contraria sea más probable aún. Así lo expresa textualmente en esta proposición: *Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi. licet opposita probabilius sit*.

Más adelante explica lo que entiende por opinión probable, que para él no es otra que la mantenida por varones sabios y apoyada en buenos argumentos (*Ea opinio probabilis est quam asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta*).

La doctrina del probabilismo moral, tal como la expone Medina, adquirió gran predicamento entre los hermanos de su propia Orden; Domingo Báñez la difundió ampliamente a raíz de la muerte de Medina, y durante muchos años fue enseñada como método práctico en los casos morales dudosos, no sólo por los dominicos españoles, sino también por los franceses, italianos y flamencos. La tesis probabilista fue prácticamente abandonada a partir de 1656, en que Alejandro VII obligó al capítulo general de la Orden de predicadores a rechazar algunas proposiciones laxistas contenidas en los escritos de Medina; diez años después se condenaron hasta 45 proposiciones de nuestro autor.

Entre los estudiosos de Medina en nuestro siglo se ha planteado la cuestión de su originalidad. M. Gorge sostiene que el famoso dominico no hizo sino desarrollar doctrinas que estaban en el ambiente de su tiempo y que él mismo habla escuchado de labios de sus profesores¹¹. No falta tampoco quien niegue que Medina instaurase el sistema probabilista moral, como el dominico Ignacio González y Menéndez Reigada, quien dice que «Medina estuvo tan lejos de fundar el probabilismo o de ser probabilista, que se escandalizaría seguramente si levantara la cabeza y viera al amparo de su nombre una doctrina tan en pugna con sus enseñanzas»¹². Ante ello se pro-

¹¹ M. Gorge, «A propos de Bartolomé de Medina et du probabilisme», en *Revue de Sciences Religieuses*, 1930, págs. 480-481.

¹² I. González y Menéndez Reigada, «El pseudoprobabilismo de fray Bartolomé de Medina», en *Ciencia tomista*, núm. 109, enero-febrero de 1928, pág. 36.

nuncia Marcial Solana en estos términos: «El principio esencial y constitutivo del sistema probabilista es éste: siempre que el hombre tiene opinión verdadera y sólidamente probable sobre la licitud de un acto, puede lícitamente seguir tal opinión y obrar según ella, aunque la opinión opuesta a ésta y que afirma la ilicitud del mismo acto sea indudablemente más probable y más segura que la anterior. En esto están conformes todos los moralistas, así los que defienden el probabilismo como los que le combaten... El principio moral que Medina enunció en 1577, antes que lo hiciera ningún otro moralista: *Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior*, es idéntico al principio esencial y característico del probabilismo, según todos. Luego es cierto e indudable que lo esencial del sistema probabilista está enunciado por Medina antes que por algún otro autor. Esto basta y sobra para que Medina, sea cual fuere la intención con que enunció dicho principio, pueda y deba ser tenido como fundador del sistema moral probabilista»¹⁴.

6. DIEGO DE ZÚRIGA

Muy digna de destacarse es también la figura de fray DIEGO DE ZÚRIGA (1526-1598), nacido en Salamanca y profesor de la Orden de San Agustín en 1568; el año 1573 recibió el grado de maestro en Teología y pasó a ocupar la cátedra de Biblia en la Universidad de Osuna, que se había fundado en 1548. Allí permaneció diez años, hasta que, al dividirse las provincias de su Orden, pasó a la de Castilla, fijando su residencia en Toledo, donde murió hacia 1598. Entre sus obras destacan dos tipos: las de comentarios bíblicos (*In Zachariam Prophetam Commentaria*, Salamanca, 1577; *In Job Commentaria*, Toledo, 1584) y las obras propiamente filosóficas (*De vera Religione in omnes sui temporis haereticos*, Salamanca, 1577, y *Philosophiae prima pars*, Toledo, 1597).

Quien primero llamó la atención sobre la importancia de este filósofo fue Julián Sanz del Río, que escribió lo siguiente en la guarda de un ejemplar del último libro conservado en la Biblioteca Provincial de Toledo: «Si pensamos determinar comparación entre este filósofo y los demás, juzgo que, por el carácter de su método y el punto de vista fundamental, se aproxima a Krause más que a ningún otro. Léanse en demostración de ello, entre otros capítulos, las dos incomparables investigaciones en los capítulos II, III y VIII de *Physica* sobre la especie corpórea y el movimiento, acerca de las cuales nada ha añadido en la idea fundamental la Filosofía moderna alemana, sino en las relaciones de la idea. En el libro 2.º, c. 4 de *Inani*, es superior a Aristó-

¹⁴ Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española*, III, pág. 170.

teles y Descartes. No me ha bastado el tiempo para leer esta obra sino en algunas cuestiones generales y hacer algunos extractos. Mas, penetrado de admiración y respeto hacia el espíritu original, independiente y profundo de su autor, cuya memoria no parece aún en los anales de su religión, según he oído, miro como un deber el declarar abiertamente la convicción que hasta ahora he formado acerca de este filósofo. Entre los españoles le es debido una reforma fundamental filosófica, movido sólo del amor puro religioso a la verdad y dirigido sólo de la ley absoluta del método. Entre los filósofos de fuera de España le es debido un lugar igual a Platón y Aristóteles, porque es tan original como ambos y más profundo y universal en método y claridad; superior a Spinoza, cuyo principio conocí antes que él, habiéndole librado del error fundamental de que adolece la doctrina de este filósofo; igual a Krause y Hegel, en cuanto reconoció con la misma originalidad e intimidad que éstos el principio absoluto de la Ciencia, y proyectó, con una admirable fuerza de espíritu y de lógica, el edificio de la Ciencia en muchas partes principales; de manera que aquello en que queda inferior a ellos procedió de la limitación inevitable de la época en que vivió. Léanse con especial atención los capítulos preliminares de las cuatro ciencias que contiene esta obra. No me mueve a escribir esta convicción que he formulado otro motivo que el de cumplir con el deber santo que todo hombre tiene de dar testimonio de sus convicciones y sus sentimientos respecto de los grandes genios que santificaron su vida en el amor de la Humanidad y de los cuales los que vivimos hoy recibimos luz de verdad y ejemplo de virtud. Toledo, 2 de agosto de 1843. Julián Sanz del Río»¹⁵.

Aunque, evidentemente, el juicio de Sanz del Río es a todas luces exagerado, no admite duda tampoco que Zúñiga ofrece un interés mucho mayor del que hasta ahora le han concedido los historiadores; sobre todo en lo que se refiere a su *Philosophía prima pars*, libro en el que trata de la significación filosófica de la Metafísica, la Dialéctica, la Retórica y la Física. Está dedicado al papa Clemente VIII y su línea básica de pensamiento es la de la tradición aristotélico-escolástica, pero dentro de una gran independencia que le llevó a establecer algunos puntos de gran originalidad en su tiempo. En primer lugar, su modernidad en la exposición y en el lenguaje, que da gran amenidad a su obra, no es sólo una cualidad formal, sino que atañe al fondo de un pensamiento en que se anticipa a problemas y planteamientos modernos. Por ejemplo, trata de problemas gnoseológicos en unos términos que no son estrictamente tradicionales, y lo mismo hace con la

¹⁵ El primero que recogió en una obra impresa este juicio de Sanz del Río fue Cristóbal Pérez Pastor en *La imprenta en Toledo* (Madrid, 1887, pág. 170), habiendo sido después reproducido por otros historiadores: fray Marcelino Gutiérrez, Gregorio de Santiago Vela, Eloy Bullón Fernández y Marcial Solana.

deliberación a que somete la realidad del concepto de tiempo, etc. Supone un planteamiento original también el iniciar su estudio con la Metafísica, en contra de lo tradicional, y ello por considerar que en toda ciencia debe estudiarse primero lo que es más universal. Incluso propone limitar una parte de la Metafísica al estudio de las nociones supremas y más trascendentales del Ser, con lo que se adelanta a las clasificaciones de Juan Bautista du Hamel o de Christian Wolff; también admite como ciencia aparte la Teodicea, en cuanto estudio de Dios por la sola luz de la razón natural, aunque él habla de Teología natural para referirse a dicha disciplina. En la cuestión de método también se mostró más innovador que la mayoría de sus contemporáneos, pues propuso que la Física natural fuera menos apriorística, fundándose, sobre todo, en la observación de los hechos naturales. Marcial Solana, siempre parco en la atribución de novedades, de él dice, sin embargo, lo siguiente: «El mérito mayor de la filosofía de Zúñiga está, a mi juicio, en haber procurado noblemente adaptar el fondo perenne de la doctrina peripatético-escolástica a lo que pedían los tiempos renacientes, y en haber dado así nuevo brillo y esplendor a las verdades inmutables de la Escuela»¹⁴.

Una faceta por la que también se ha tenido en alto concepto a Diego de Zúñiga es por considerársele como introductor de las teorías de Copérnico, que claramente aceptó en su *Commentaria in Job*, donde dejó escrito: «*Verum tamen harum rerum rationes dissertissime ex motu terrae a Copérnico declarantur et demonstrantur et reliqua omnia aptius convenire.*» Sin embargo, en la *Philosophiae prima pars* rechaza tanto el movimiento de rotación (porque los cuerpos terrestres se pondrían incandescentes con el rozamiento) como el de traslación (porque este movimiento, recorriendo los signos del Zodiaco, era más propio del Sol). Se ha discutido sobre este aparente cambio de opinión; algunos autores se inclinan a pensar que Zúñiga admitiera sólo dos de los cuatro movimientos propuestos por Copérnico, o quizá que concibiera un sistema mixto como el de Ticho Brahe, cuya obra *De Mundi aetherei recentioribus phaenomenis* (1588) pudo conocer por aquellas fechas. Parece claro que el cambio de opinión no fue motivado por factores externos, sino por las dificultades internas que presentaba el copernicanismo hasta que la nueva física galileana lo hizo totalmente plausible. (Sobre este punto véase el artículo de Víctor Navarro Brotons, «El copernicanismo en España», en *Historia 16*, número 23, marzo de 1978).

¹⁴ Marcial Solana, *op. cit.*, III, pág. 259.

7. ALFONSO DE CASTRO

Entre los escolásticos de la Orden franciscana destaca FRAY ALFONSO DE CASTRO (1495-1558), nacido en Zamora y profeso en Salamanca en la citada Orden. Son muy notables sus obras contra los herejes: *Adversus haereses* (París, 1534) y *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca, 1547); la primera fue escrita a petición de los comerciantes españoles de Flandes para combatir a los herejes. Asistió al Concilio de Trento y fue capellán de Carlos V; durante el reinado de Felipe II acompañó a éste a Inglaterra cuando se casó con María Tudor, siendo su consejero y director espiritual. En 1557 fue nombrado arzobispo de Santiago, pero murió antes de tomar posesión. Entre sus obras inéditas dejó un *Tratado sobre la validez del matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón*.

Aunque el tratado *De iusta haereticorum punitione* tenía como fin demostrar la justicia del castigo a los herejes, la parte más importante es la justificación que hace de la pena de muerte en general. Sus argumentos se desarrollan más o menos así: 1.º) Que si es justo hacer la guerra en determinadas condiciones, también lo es aplicar la pena de muerte, pues no es posible hacer aquélla sin ésta. 2.º) Que es justo y necesario conservar el ser y la paz de la República, pero que esto no podría conseguirse sin aplicar la pena de muerte en determinados casos. 3.º) Que no ha existido ningún pueblo que no considerase justo aplicar la pena de muerte para castigar los crímenes más graves contra la Comunidad. En lo que se refiere a los herejes, también considera que se les debe aplicar la pena de muerte, por tres razones principales: a) para escarmiento y prevención de los demás; b) para bien del propio delincuente, a fin de que no se haga peor de lo que es, y c) para que no dañe moralmente a los demás si sigue viviendo.

Sin embargo, la obra que le ha dado fama universal es *De potestate legis poenalis* (Salamanca, 1551), donde se propuso demostrar que las leyes penales imponen obligación a los súbditos, en un doble sentido: en cuanto a la culpa moral por la infracción de una ley (libro I) y en cuanto a la pena impuesta, cuyo cumplimiento también es obligatorio (libro II).

La pena es —para Castro— una pasión: *passio inferens nocumentum illam sustinenti, aut saltem opta ad inferendum, nisi aliunde impediatur, inflictam, aut contractam propter proprium peccatum praeteritum*. En cuanto pasión, es privación de un bien, privación que hace daño al que la padece o es apta para ello. Aunque es una pasión y no una acción, puede obligar a hacer algo al delincuente (pagar una multa, dar una limosna, etc.), pero en este caso no será la acción lo que constituya la pena, sino el efecto pasivo de la misma (quedarse sin dinero en los casos del ejemplo anterior).

Los bienes de que las penas privan dan lugar a una determinada clasificación de éstas: intrínsecas (si privan de un bien al mismo sujeto que la padece), o extrínsecas (si la privación es de un bien distinto al ser del sujeto). Las penas intrínsecas pueden ser espirituales si privan de un bien inmaterial (la Gracia, las virtudes, etc.), o corporales, si privan de un bien sensible (la vida, la salud, la integridad corporal, etcétera). Las penas extrínsecas se refieren a bienes que siempre complacen a un hombre: riquezas, honores, parientes, patria, etc.

El castigo que un hombre se impone a sí mismo no es pena: esencia de la pena es ir contra la voluntad de quien la sufre. Por lo demás, para que la pena sea estrictamente tal, ha de castigar delitos propios o personales de quien lo sufre, y nunca faltas ajenas. La infamia que se aplicaba en algunos casos a los descendientes de un hereje, no hace relación directa a los mismos (ya que no pueden ser penados quienes no delinquieron), sino al propio delincuente, pues, por el amor natural de éste sobre sus hijos y nietos, sufrirá la infamia en sí mismo tanto como en sus descendientes.

Castro distingue cuatro clases de leyes penales: 1.º) Las que establecen la pena de modo general y sin especificarla en cada caso, dejando esto al arbitrio judicial; 2.º) Las que determinan expresamente la pena que ha de aplicarse a cada delito, sin darle el juez otra opción que aplicarla y ejecutarla; 3.º) Las que determinan igualmente la pena de cada delito, pero cuya aplicación queda a cargo del reo, y no del juez, y 4.º) Las que no sólo señalan la pena, sino que la misma ley la aplica automáticamente al reo, sin intervención de ninguna persona (por ejemplo, una ley que aplique automáticamente la excomunión a quien haga o diga tal cosa).

Al señalar las penas el legislador debe mirar que no excedan en gravedad a la culpa; el soberano debe procurar que la pena sea siempre menor que la culpa, y los jueces deben inclinarse a la benignidad si se trata de faltas leves, o templar la severidad del castigo, caso de faltas graves. La pena de muerte debe evitarse siempre que sea posible, limitándose a delitos muy graves o que dañen mucho a la sociedad.

Una de las características más interesantes de Castro es esa inclinación a la benignidad, que trató de institucionalizar mediante la fijación de una serie de atenuantes: la edad (que puede ser infancia o senectud excesiva); la pobreza (si se trata de penas pecuniarias); la costumbre de castigar con lenidad ciertos delitos; la condición personal del juez, etc. En cualquier caso, el juez puede templar la pena teniendo en cuenta la cualidad y circunstancias del delito.

8. CURSOS FILOSÓFICOS: LOS «COMPLUTENSES» Y LOS «SALMANTICENSES»

Al hablar de la renovación escolástica en nuestro país, y para dar una idea exacta de la repercusión social de este movimiento, habría que dar cuenta de la infinidad de monjes y frailes de las distintas Órdenes religiosas que publicaron, enseñaron o escribieron en España durante los siglos XVI y XVII, pero ello haría de esta obra algo interminable, con pocas probabilidades de aumentar su importancia, ya que la mayor parte de dichos pensadores no hacen sino repetir tesis escolásticas ya conocidas y archiconocidas. Para tener una idea de ello, pueden consultarse los manuales de Guillermo Fraile y de Marcial Solana¹⁷. Parece, con todo, obligado referirnos a dos famosos cursos: los *Complutenses* y los *Salmanticenses*, que representan la versión del tomismo dentro de la Orden carmelitana.

El de *Los Complutenses* es un curso de Filosofía, redactado por profesores del Colegio de San Cirilo de Alcalá, que comprende cuatro volúmenes; el primero —*Artium Cursus, sive Disputationes in Aristotelis Dialecticam. et Philosophiam Naturalem* (1624)— fue redactado por el padre Miguel de la Trinidad, en la parte de Lógica, y por el padre Juan de los Santos, en la de Física.

El segundo —*Disputationes in duos libros de generatione et corruptione* (1627)— se debe al padre Antonio de la Madre de Dios. El tercero —*Disputationes in tres libros de Anima* (1628)— fue redactado por el mismo padre.

Redactó el cuarto y el último —*Metaphysica in tres libros divisa* (1640)— el carmelita francés padre Blas de la Concepción. Posteriormente se hicieron dos obras: una *Ressumptio* (1670) en cinco volúmenes, por el padre Juan de la Anunciación, que resultó más amplia que el mismo curso; y otro *Curso* publicado, por el padre José Gabino de la Purificación en 1769¹⁸.

El curso llamado *Los Salmanticenses* se comenzó a publicar en Salamanca en 1631 y se terminó en 1712; su título es: *Cursus theologicus Summam Theologicam Doctoris D. Thomae complectens* (en la edición de París, 1870-1873, que es la más completa, ocupa 20 volúmenes). Los autores del mismo son el padre Antonio de la Madre de Dios, el padre Domingo de Santa Teresa, el padre Juan de la Anunciación; fue acabado por Antonio de San Juan Bautista e Ildefonso de los

¹⁷ Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española (siglo XVI)*, véase sobre todo el volumen III; Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, vol. I, en especial el capítulo XIV, págs. 327-361.

¹⁸ Véase padre Ildefonso del Niño Jesús, *Los Complutenses*. Madrid, 1962.

Ángeles. Lo voluminoso de la obra llevó a otros autores a componer diversos resúmenes, como el *Compendium Salmanticense*, debido al padre Antonio de San José, en tres volúmenes¹⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés Martín, Melquiades: *Historia de la Teología en España (1470-1570)*, Roma, 1962.
 Beltrán de Heredia, V.: «La Teología en nuestras universidades del Siglo de Oro», en *Anal Sacra Terraconensis*, núm. 14, 1942.
 Fraile, Guillermo: *Historia de la Filosofía Española*, B. A. C., I, Madrid, 1970.
 García Villustada, R.: «La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria», en *Analecta Gregoriana*, núm. 14, Roma, 1938.
 Getino, Luis: «De Vitoria a Godoy. La edad de oro de San Esteban de Salamanca», en *La Ciencia Tomista*, núm. 8, 1913.
 Guy, Alain: *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVII^e siècle*, Librairie Vrin, Paris, 1943.
 Hinojosa, Eduardo de: *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro Siglo de Oro*, Madrid, 1890.
 Salas, Marcial: *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento*, 3 vol., Madrid, 1941.

Sobre Melchor Cano:

- Beltrán de Heredia, V.: «Melchor Cano en la Universidad de Salamanca», en *La Ciencia Tomista*, núm. 48, 1933.
 Caballero, Fermín: «Vida del Ilmo. Melchor Cano», en *Conquistas Ilustres*, vol. 2, Madrid, 1871.
 Fraile, Guillermo: «La Filosofía como lugar teológico», en *Estudios Filosóficos*, núm. 31, 1963.
 Gutiérrez, Geronimo: «Melchor Cano en el cuarto centenario de su muerte», en *Estudios Filosóficos*, núm. 9, 1960.
 Jaquin, M., O. P.: «Melchor Cano et la Théologie moderne», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, núm. 9, 1920.
 Lang, A.: *Die Logik theologischer des Melchor Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich, 1925.
 Marcotte, E.: «La nature de la théologie d'après Melchor Cano», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1949.
 Sanz y Sanz: *Melchor Cano*, Madrid, 1959.
 Salas, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, Madrid, 1941.

¹⁹ Véase padre Enrique del Sagrado Corazón, *Los Salmanticenses*, Madrid, 1955. Consúltase también *Historia de la Filosofía Carmelitana*, del padre Alberto de la Virgen del Carmen, 2 vols., Madrid, 1946.

Sobre Domingo de Soto:

- Beltrán de Heredia, V.: *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca, 1960.
- Beltrán de Heredia, V.: «Humanismo y Derecho en Domingo de Soto», en *Anales de la catedra Francisco Suárez*, núm. 2, Granada, 1962.
- Brufau Prats, Januà: *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del Poder*, Salamanca, 1960.
- Carro, Venancio D.: *Los colaboradores de Vitoria: Domingo de Soto y el Derecho de gentes*, Madrid, 1930.
- Carro, Venancio D.: *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, 1944.
- Clagett, M.: *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, University of Wisconsin, 1959.
- Duhem, Pierre: «Dominique Soto et la scolastique parisienne», en *Études sur Léonard de Vinci*, III, París, 1913.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento*, III, Madrid, 1941.

Sobre Bartolomé de Medina:

- Gorge, M.: «A propos de Bartolomé de Medina et du probabilisme», en *Revue de Sciences Religieuses*, 1930.
- Menéndez Reigada, Ignacio: «El pseudoprobabilismo de fray Bartolomé de Medina», en *La Ciencia tomista*, núm. 37, 1928.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, 1941.

Sobre Diego de Zúñiga:

- Aramburu Cendoya, Ignacio: «Fray Diego de Zúñiga. Biografía y nuevos escritos», en *Archivum Agustianum*, núm. 55, 1961.
- Gutiérrez, Marcelino: «Fray Diego de Zúñiga», en *La Ciudad de Dios*, núm. 14, 1897.
- Pérez Pastor, Cristóbal: *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, 1941, págs. 221-260.
- Yca, J. F.: «Galileo, el ortodoxo», en *Revista de la Filosofía*, núm. 1, 1942.

Sobre fray Alfonso de Castro:

- Bullón, Eloy: *Alfonso de Castro y la Ciencia penal*, Madrid, 1900.
- Castillo Hernández, Santiago: *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales*, Salamanca, 1941.
- Gómez Parente, Odilio: *Hacia el cuarto centenario de fray Alfonso de Castro, fundador del Derecho penal*, Madrid, 1958.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III.

Sobre los cursos:

- Niño Jesús, Florencio del: *Los Complutenses*, Madrid, 1962.
- Sagrado Corazón, Enrique del: *Los Salmanticenses*, Madrid, 1935.
- Virgen del Carmen, Alberto de la: *Historia de la Filosofía Carmelitana*, 2 vols., Madrid, 1946.

II

LA LÓGICA DEL QUINIENTOS

En el capítulo anterior nos atuvimos a una visión tradicional de la Lógica escolástica de principios del XVI, visión todavía vigente en muchos manuales de Historia de la Filosofía y entre muchos estudiosos a pesar de hallarse ese juicio en franca revisión. Prácticamente, esa «Lógica decadente y degenerada», para utilizar la terminología de Menéndez Pelayo, es la visión heredada hasta nuestros días, y a ella hemos querido rendir culto en las páginas anteriores. Pero una visión actual, acorde con las últimas investigaciones, exige que corrijamos la anterior, dando a la Lógica del Quinientos su verdadera importancia de antecesora, en tantísimos aspectos, de los problemas y los planteamientos de la Lógica actual.

Vicente Muñoz Delgado¹, el estudioso que, probablemente, ha dedicado un esfuerzo más prolongado al tema, nos da una versión harto diferente de la anterior, hasta el punto de que llega a hablar del «gran florecimiento de la Lógica en el siglo XVI». Nos vamos a limitar en este capítulo a seguir sus directrices, reseñando sus principales aportaciones al tema. En la Lógica española del XVI distingue dos grandes apartados: A) la *Lógica prerrenacentista*; B) la *Lógica renacentista*. Nos ocuparemos de ellas por separado.

¹ Vicente Muñoz Delgado, «Fuentes Impresas de Lógica hispano-portuguesa», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, I, Salamanca, 1967, páginas 433-465. Del mismo autor, «Lógica hispano-portuguesa hasta 1600 (Notas bibliográfico-doctrinales)», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, IV, Salamanca, 1972. W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, I Band (1500-1640), Stuttgart-Bad. Cannstatt, 1964.

A) LA LÓGICA PRERRENACENTISTA

La *Lógica prerrenacentista* constituye la continuación española de la lógica de los siglos anteriores, cuyos representantes más destacados —Ockham, Buridán, Alberto de Sajonia, Pablo de Venecia— encuentran ahora en España su equivalente. La enseñanza de la Lógica en las Universidades de la época quedaba dividida entre las cátedras de *Prima* y las de *Visperas*, que tomaban su nombre de las respectivas horas de la oración. En la cátedra de *Prima* de Lógica la enseñanza se centraba en torno a las *Súmulas* y a la figura de Pedro Hispano, y dentro de ella se concede gran importancia a los tratados *De exponibilibus*, *De consequentiis*, *De insolubilibus*, *De oppositionibus*, etc., y todos los comentarios donde se presta atención a los términos y sus propiedades lógicas. Por lo que se refiere a la cátedra de *Visperas*, en ella se enseñaban la Lógica Magna y los tratados que de ella se ocupan: la *Isagoge* de Porfirio y el *Organon* de Aristóteles. Muy frecuentemente se emplean en la explicación las tres vías, dentro de un eclecticismo general.

Para su estudio, Vicente Muñoz divide la Lógica prerrenacentista en varios grupos:

1) *La obra de los lógicos españoles en París (1490-1525)*. Los nominalistas logran su triunfo tras una dura lucha con los tomistas; incluso el rey francés Luis XI llega a desterrarlos de París en 1473, pero en 1481 vuelven a triunfar. A partir de entonces se va a producir un gran florecimiento de la Lógica, que tendrá su figura más representativa en Juan Buridán; entre estos restauradores del nominalismo debemos citar a Juan Raulin, Martinus de Magistri, Tomás Bricot y Jorge de Bruselas. Son base de su enseñanza: rechazar la multiplicación de entidades; atender con preferencia al análisis de los términos y de sus propiedades lógicas; preocuparse en especial del estudio de las *consecuencias*, las *obligaciones* y temas de *insolubles*; por último, dedicarse al análisis de los razonamientos a través del lenguaje en que están expresados.

La reforma del Colegio de Monteagudo, hecha por Standock, va a dar un gran impulso a ese florecimiento de la Lógica de que estamos hablando; la figura central de ese renacimiento será el escocés Juan Maior, en torno al cual se reúne un nutrido grupo de españoles, que desarrollan y perfeccionan dicha orientación. Entre otros temas, se ocupan de la triple división de los términos en mental, oral y escrito; de la subdivisión del concepto en «ultimado» y «no-ultimado»; del significado natural de los conceptos mentales y el convencional del lenguaje; del *complexe significabile* y la naturaleza de la proposición mental; del silogismo como *consequentia*; de las múltiples aplicaciones de la doctrina de la *supposito*; de la teoría de la Oposición y cuestiones

anejas: del tema de insolubles, que supone un reexamen de toda la doctrina de la proposición reflexiva. En lo que se refiere a la Lógica Magna, siguen las tres vías —tomista, scotista y occamista—, con mayor simpatía por la última.

Aunque el centro del movimiento es el Colegio de Monteagudo, no faltan españoles en Coqueret, Lisieux, Santa Bárbara y otros colegios parisienses. Las citas frecuentes de Occam, Buridán, Heytesbury, Pedro de Ailly, Pablo de Venecia, Pedro de Mantua, Andrés de Neufchatel..., nos indican claramente la línea en que se mueven. Aunque prefieran el nominalismo, no dejan de estudiar las otras vías, con sus correspondientes autoridades, lo que origina un cierto ambiente ecléctico. Entre los españoles de este grupo debemos citar a Juan de Celaya, los hermanos Antonio y Luis Núñez Coronel, Juan Dolz, Fernando de Enzinas, Juan Gélida, Gaspar Lax, Andrés Limos, Jerónimo Pardo, Agustín Pérez de Oliván, Antonio Ramírez de Villaescusa, Juan Luis Vives, que criticó muy duramente a sus compañeros².

2) *La Lógica en Alcalá hasta 1550*. Al fundar la Universidad de Alcalá de Henares, el cardenal Cisneros organiza los estudios según el modelo de París; de esta ciudad vendrá también la mayor parte del profesorado, españoles en su mayoría, como los acabados de citar. La Lógica enseñada en Alcalá será, pues, la misma Lógica de París, que prolongará su vida en el nuevo ámbito universitario hasta la mitad del siglo. En realidad, la obra de los lógicos de Alcalá no puede separarse del grupo parisiense, siendo en la práctica una continuación de éste. De París llegaron para enseñar en Alcalá Sancho Carranza de Miranda, hermano del arzobispo Bartolomé Carranza, Antonio Ramírez de Villaescusa, Agustín Pérez de Oliván, Fernando de Enzinas, Domingo de Soto... Y los que no habían estudiado en París eran discípulos de parisienses; así Rodrigo de Cucto fue discípulo de Sancho Carranza; Martín Pérez de Ayala lo fue de Evaristo de Enzinas. Curiosamente, los autores más citados por estos lógicos son los atacados por Vives y Erasmo. La enseñanza de la Lógica Magna se hace según las tres vías y los libros se imprimen indistintamente en París o en Alcalá. Entre los profesores de Alcalá, dejando a un lado los citados antes, hay que mencionar a Gaspar Cardillo de Villalpando, Bartolomé de Castro, Pedro Sánchez Ciruelo, Juan Clemente, Gonzalo Gil, Hernando Alonso de Herrera, Jacobo de Naveros, Antonio Polo, Alonso de Prado, Juan Tardivel³.

¹ Ricardo García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, 1507-1522*, Roma, 1938. A. Renaudet, *Préface et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie, 1494-1517*, París, 1953. V. Muñoz Delgado, «La obra lógica de los españoles en París, 1500-1525», en *Estudios*, núm. 26, 1970. Hubert Flic, Juan Urriza, *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Universidad de Alcalá, 1509-1621*, Madrid, 1941. V. Beltrán de Heredia, «La preclara Facultad de Artes de

3) *La Lógica en Salamanca (1509-1550)*. La penetración del nominalismo en la Universidad de Salamanca fue mucho más difícil que en la de Alcalá. Si en Alcalá dicha penetración se verá favorecida por la protección de Cisneros, en Salamanca encontrará la decidida oposición de los dominicos. Éstos se habían pronunciado en 1507 en contra de la introducción de la *via modernorum*, y ordenan que las *Súmulas* se lean por Pedro Hispano con los *Comentarios* de Juan Versor, autor preferido de los tomistas. En cuanto a la Lógica Magna, piden que se explique al Estagirita por las dos vías reales (tomistas y escotistas). Sin embargo, en 1508 los dominicos se vieron obligados a dar entrada en las enseñanzas de la Universidad, a la vía nominalista, si no querían perder la hegemonía filosófica que hasta entonces había tenido Salamanca. Los estudios se organizaron entonces al modo de París y Alcalá.

Desde el curso 1508-1509 sabemos que empiezan a proveerse las cátedras de nominales. Entre los maestros que se encargaron de ellas, podemos citar a Juan de Oria, Alonso de Córdoba, Domingo de San Juan de Pie de Puerto, Juan Martínez Silíceo, el portugués Pedro Margallo, Pedro López de Espinosa, Cristóbal de Medina... Muchos de los profesores de la vía nominal —Silíceo, Margallo, Espinosa— explican también con gran éxito Filosofía de la Naturaleza, lo que era obligado en quienes preferían aquella vía. En el capítulo anterior hemos visto las importantes aportaciones físicas de Domingo de Soto. Aquí sólo queremos resaltar cómo dichas investigaciones no eran marginales a la preferencia por la *via modernorum*. Con otras muchas Lógicas ocurre lo mismo; hoy está abierta la investigación en este campo, y ello nos deparará sorpresas; por lo pronto, sabemos que Domingo de San Juan era también un gran conocedor de la Filosofía de la Naturaleza y de las Matemáticas.

El predominio de la Lógica al *modus parisienses* en Salamanca va a durar hasta la mitad del siglo, en que empieza ya el predominio de la Lógica renacentista con la introducción en España de la *Lógica de Agrícola* (Burgos, 1554), a cargo de Gregorio Arcisio, quien al editarla, escribe un prólogo dedicado a sus alumnos salmantenses⁴. El citado *modus parisienses* consistía en combinar la lección del profesor con

Alcalá», en *Ciencia tomista*, núm. 65, 1943. Vicente Muñoz, «La Lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI», en *Salmanticensis*, núm. 15, 1968.

Del mismo autor, «La enseñanza de la Lógica en Salamanca durante el siglo XVI», en *Salmanticensis*, núm. 1, 1954. V. Beltrán de Heredia, «Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca», en *Ciencia tomista*, núms. 62-63, 1942.

⁴ Vicente Muñoz, *La Lógica nominalista en Salamanca, 1510-1550*, Madrid, 1964; también «La Lógica en Salamanca durante la primera mitad del siglo XVI», en *Salmanticensis*, núm. 14, 1967.

preguntas de los alumnos y conversaciones entre ellos sobre las materias explicadas. Las clases duraban dos horas, y solían darse paseando.

4) *Otras Lógicas de la misma tendencia en la Península Ibérica.* La penetración del nominalismo en España no sólo afecta a las Universidades de Alcalá y Salamanca. Muchos otros pensadores se sienten ganados por la nueva corriente; entre ellos no faltan los dominicos: Ángel Estanyol y Agustín de Esbarroya son ejemplos de esta atención a la nueva vía; ambos autores van comparando en sus obras la doctrina tomista con las otras vías. Juan Aznar, en su *Termini secundum viam realium* (1513), expone la vía real, pero también teniendo delante las otras dos. Juan Rius de Boix está muy influido en su *Tractatus conceptum et signorum* (1493) por Pedro de Ailly y Guillermo de Ockham. Tanto Aznar como Boix reflejan en sus obras la controversia acerca de los *modos*, defendidos por el primero y refutadas por el segundo. La temática de los *modistae*, hoy nuevamente reactualizada, es también tratada por ellos, lo que prueba una vez más la importancia de esta corriente en la Historia de la Lógica. Entre los autores que debemos introducir en este apartado, y junto a los antes citados, hay que nombrar a los siguientes: Benito de Mallorca, Franciscus Mayronis, Juan de Miravento, Fernando Monsalve, Seraffín Montenegro, Pedro Oleza, Luis Pitoys, Francisco de Prato, Rodrigo Sineto y Juan Versor.

5) *Un grupo de españoles en Italia.* Vicente Muñoz ha podido encontrar un grupo de profesores españoles en Italia a quienes preocupa la misma temática. Alguno de ellos, como Cipriano Benet, había estudiado en París. Todos tienen en cuenta para sus explicaciones la vía nominal, aunque se opongan a ella, como ocurre con los tomistas y escotistas. Bernardo Jordán, agustino de Valencia, se excusa de no comentar literalmente a Pablo de Venecia, aunque le tenga siempre presente en las numerosas citas de su *Lógica Magna* y *Lógica Parva*. Juan Hidalgo comenta las *Consequentiae* de Strode y la *Lógica Parva* de Pablo de Venecia. Una directriz parecida siguen Pedro da Cruz, Thomas Salmanticense y Miguel de Villanueva y Renés.

B) LA LÓGICA RENACENTISTA

La Lógica renacentista (1550-1600) viene caracterizada por los ataques a que la línea más ortodoxa de los aristotélico-escolásticos somete la nueva Lógica. Estos ataques se producen ya desde el siglo xv por parte de humanistas y literatos; algunos combaten a Aristóteles, si bien la mayoría se limita a pedir una vuelta al mismo y que se supriman las cátedras de *Súmulas* y los tratados añadidos por los *moderni*. Cicerón y Quintiliano se consideran modelos superiores a Pedro Hispano y sus comentarios. Hernando Alonso de Herrera, de cuya *Disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces* ya nos hemos

ocupado, también arremete contra las *Súmulas*, contra la escuela de París y contra Prisciano; prefiere comentar a Jorge de Trebisonda y a Lorenzo Valla.

En otro lugar de esta obra también nos hemos ocupado de Nebrija, que en su *Artis rhetorica* y en su *De liberis educandi*, critica lo que él llama la barbarie de gramáticos, lógicos y filósofos en Salamanca y Alcalá, tratando de reivindicar la tradición del humanismo italiano en que ha sido educado¹. Una misma dirección sigue, desde Brujas, Juan Luis Vives, quien en su *In pseudodialecticos* arremete contra los españoles de París, a los que tacha de sofistas, de malos gramáticos y de peores filósofos.

La reacción empezó a tomar cuerpo en Salamanca con la obra de Rodolfo Agrícola, *De Inventione Dialectica* (1479), cuya primera edición en España es la de Burgos de 1554, aunque ya anteriormente había circulado en manuscritos y copias, suplantando al fin a Pedro Hispano y hasta a las *Súmulas*. El introductor de la obra de Agrícola va a ser Gregorio Arciso, o Narciso Gregorio, quien también editará el *Organon* aristotélico, añadiendo escolios de Jorge Valla y Joaquín Perión. La fama de Agrícola va a ser inmensa; Alonso de la Vera Cruz, profesor de Salamanca, y posteriormente en Méjico, le considera como un segundo Aristóteles. En definitiva, éste será quien gane en tal ambiente, cuyos *Tópicos* se vuelven a estudiar en las versiones de Temistio, Boecio y Cicerón. La Lógica se dividirá en inventiva y judicativa (*inventio et iudicium*), y Porfirio se estudiará a una nueva luz.

En Alcalá la reacción será más moderada. Gaspar Cardillo de Villalpando, aun reconociendo que la Lógica debía empezar con la exposición de Aristóteles, conserva en sus explicaciones parte de las *Súmulas*; está muy influido por la Lógica de la *inventio et iudicium*, e interpreta las categorías y los predicables como *loci arguendi*.

La nota predominante, como antes decíamos, es la vuelta a Aristóteles. Siguen esta línea Juan Cantero, en Alcalá; Luis de Lemos, en Salamanca; Pedro de Fonseca, en Coimbra; todos buscan los textos originales del Estagirita manejando comentaristas griegos. No se dan cuenta de que, a pesar de todo, conservan muchos elementos que no son aristotélicos, principalmente de origen estoico. Esto se ve muy claro en las *Institutiones Dialecticae*, de Fonseca, pero era natural que no tuviesen conciencia de ellos dado el monopolio aristotélico durante casi toda la Edad Media.

La corriente ramista tuvo también una gran influencia en España. En anteriores capítulos hemos visto esa influencia en Francisco Sán-

¹ Cf. H. Keniston, «Notes on the "De liberis educandi"», en *Homage to Menéndez Pidal*, III, Madrid, 1952; F. G. Olmedo, en *Nebrija rebelador de la barbarie*, Madrid, 1942; J. Simón Díaz, en *La Universidad de Salamanca y la reforma de Artes de Nebrija*, Madrid, 1951.

chez el Brocense, en Pedro Núñez Vela y en Pedro Juan Núñez. Otros ocupándose de la misma, trataron de criticarla para defender a Aristóteles de los ataques de aquéllos, y así lo hicieron Antonio de Gouveia, Luis de Lemos y Antich Roca de Girona.

En general, los lógicos renacentistas tienen una gran admiración por Cicerón y por sus *Topica*, y en esta línea hay que incluir los comentarios de Fox Morecillo: *In Topica Ciceronis paraphrasis. En octo scholia in Ciceronis Topica* (Amberes, 1550) o *De philosophici studii ratione* (Lovaina, 1554); de Aquiles Estacio, *Silvulae duae quibus adiuncta sunt praefatio in Topica Ciceronis et Oratio quodlibetica eiusdem* (Lovaina, 1547), *Castigatione atque explorationes in Topica M. T. Ciceronis* (Lovaina, 1552) o *Appendiculae Explanationum in libros tres M. Tullii Ciceronis De optimo genere oratorum, Topica, De fato atque Observationes rerum allarum* (Amberes, 1553); del Brocense: *Topica Ciceronis exemplis et definitionibus illustrata* (Amberes, 1582); de Antonio de Gouveia: *In Topican Ciceronis et criticam logices partem* (París, 1545); de Pedro Vélez de Guevara: *Marci Tullii Ciceronis Topici Petri Veleii... notis explicata* (Sevilla, 1573). Entre todos ellos destaca Pedro Simón Abril, autor de una *Lógica* en castellano muy influida por la visión de Agricola (*Primera parte de la filosofía llamada Lógica o parte racional, la cual enseña cómo ha de usar el hombre del divino y celestial don de la razón, así en lo que pertenece a las ciencias como en lo que toca a los negocios, colegida de los filósofos antiguos y particularmente de Aristóteles*, Alcalá, 1587); hace también diversos comentarios a Aristóteles, Cicerón y Porfirio, proponiendo la reforma de las *Súmulas*.

En la literatura de la época encontramos la crítica frecuente contra los escolásticos, que muchas veces proviene de fuentes o influencias erasmistas: el tono irónico de algunas de estas obras, junto con su carácter dialogado, nos evidencian en sus autores el influjo de Luciano de Samosata. Entre este tipo de obras, hay que recordar dos anónimas: *El Scholástico* y *El Crotalón*; ambas atribuidas durante mucho tiempo a Cristóbal de Villalón, aunque hoy estas atribuciones están en tela de juicio, y la de *El Crotalón* totalmente desechada, dándose por obra anónima.

Muchos renacentistas se manifiestan en contra de la Lógica tradicional, pero sin aceptar plenamente el programa renacentista, que consideran exagerado. Así surgen numerosas *Súmulas* reformadas con un moderado criterio renacentista, que resultan difíciles de distinguir de las anteriores. Vicente Muñoz considera que estas *Súmulas* son meras introducciones a Aristóteles de carácter exclusivamente propedéutico.

A finales del XVI, el influjo del Concilio de Trento se hace notar, y empieza un nuevo predominio tomista, en el que se restablece la Lógica como ciencia del ente de razón, anuncio de los grandes tratados del siglo XVII. La Lógica como ciencia plenamente desarrollada

—*scientia rationalis*— empieza a tomar cuerpo frente a la Lógica de los humanistas como *ars disserendi o scientia inventionibus et iudicii* y la Lógica del siglo xv y primeros del xvi como *Scientia sermocinalis*.

Naturalmente, estamos hablando de tendencias predominantes y no de divisiones tajantes e inamovibles. La cronología establecida se refiere a la tendencia dominante, sin tener en cuenta que en la realidad coexisten varias de las tendencias mencionadas. Esto se aprecia muy claramente si examinamos los casos portugués y español. En Portugal casi todo lo que existe es renacentista y posterior a la fundación de la Compañía de Jesús, mientras que en España se da una gran aportación a la Lógica prerrenacentista. Vicente Muñoz, a quien hemos seguido en este capítulo casi al pie de la letra, arremete contra algunos de los anacronismos cometidos por W. Risse en su *Logik der Neuzeit*, sobre todo cuando compara a los lógicos españoles con los portugueses, situando a españoles del período anterior al renacimiento de la Lógica junto con portugueses posteriores a la invasión humanista. «La comparación puede hacerse —concluye el profesor Muñoz—, pero dentro de la misma época, ya que ambos períodos responden a dos corrientes europeas diferentes»⁴.

Aunque hemos citado ya un gran número de lógicos pertenecientes al período renacentista, daremos algunos nombres más de los que aparecen en el elenco de Vicente Muñoz y que no se citaron anteriormente por nosotros. Entre ellos, José de Acosta, Antonio de Antioquia, Alejandro de Afrodisia, Alfonso de Alvarado, Benito Arias Montano, Domingo Báñez, Bartolomé Barrientos, Miguel Calvo y Salonia, Melchor Cano, Gaspar Cardillo de Villalpando, Luis de Carvajal, Melchor de Castro, Cristóbal Egidio, Francisco de Escobar, Miguel Ferrer, Fadrique Furió Ceriol, Alonso García Matamoros, Gaspar Gutiérrez de los Ríos, Juan de Guzmán, Juan Huarte de San Juan, Antonio Jordana, Diego Mas, Tomás de Mercado, Juan Bautista Monllor, Vicente Montañez, Jerónimo Montes, Pedro Juan Monzón, Juan Lorenzo Palmireno⁵, Juan Pérez, Jerónimo Pla, Francisco Ruiz, Juan Sánchez Sedeño, Martín de Santolaria, Jorge de Trebisonda, Pedro de Valencia, Evaristo Valles, Alonso de la Veracruz, Diego de Zúñiga.

La conclusión general que podemos extraer al final de estas páginas es que el estudio de la Lógica en el siglo xvi está en sus comienzos, pero que sin duda es más interesante de lo que hasta ahora se nos había hecho sospechar. En cualquier caso, parece que entre los autores nominalistas de la Escuela de París se hallan algunas innova-

⁴ V. Muñoz Delgado, «Lógica hispano-portuguesa hasta 1600», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. 4, Salamanca, 1972, pág. 88.

⁵ Sobre Palmireno véase «La enseñanza de la filosofía en Valencia en el siglo xvi», de André Gullégou, *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1978.

ciones básicas de la Lógica moderna, cuyo valor sólo en nuestros días se ha puesto de manifiesto. Nos hallamos, por tanto, en un momento de recuperación de dichos autores, tradicionalmente menospreciados por una historia convencional de la Filosofía. Aunque sólo fuera para poner de manifiesto la valiosa aportación de algunos lógicos españoles que se adelantaron en varios siglos a nuestra época, bien merece ocuparse de ellos detenidamente. Por el momento, baste señalar que esa visión «decadente y degenerada» de la Escolástica de principios del XVI, que hemos heredado hasta nuestros días, no puede mantenerse por más tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Neltrán de Heredia, V.: «Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca», en *La Ciencia tomista*, núms. 62-63, 1942.
- Carrete, José Manuel: *De Filosofía hispano-judáica* (Sobre Antonio Núñez Coronel). Memoria de licenciatura leída en la Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1972.
- Cebal, Ramón: *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de Fuentes impresas*, Madrid, 1948.
- Gellego, André: «La enseñanza de la filosofía en Valencia en el siglo XVI», en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 1978.
- Gellego Salvadores, F. J.: «El nominalismo en la Universidad de Valencia durante la primera mitad del siglo XVI», en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 11/1, 1975.
- Gómez Izquierdo, A.: «Apuntes para la Historia de la Lógica en España», en *Revista de Aragón*, 1904-1905.
- Menéndez Pelayo, M.: «Inventario bibliográfico de la Filosofía Española», en *La Ciencia española*, III, C. S. I. C., Madrid, 1954.
- Muñoz Delgado, Vicente: «Fuentes impresas de Lógica hispano-portuguesa», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, IV, Salamanca, 1967.
- Muñoz Delgado, Vicente: «Lógica hispano-portuguesa hasta 1600 (notas bibliográfico-dogmáticas)», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, IV, Salamanca, 1972.
- Muñoz Delgado, Vicente: *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*, Madrid 1964.
- Muñoz Delgado, Vicente: «Lógica escolástica y Lógica moderna o formalizada», en *Estudios*, núm. 34, 1956.
- Muñoz Delgado, Vicente: «Introducción al patrimonio escolástico de Lógica», en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 11/1, 1975.
- Noricha, Carlos G.: «Spanish logicians of Montaigne College», en *Studies in Spanish Renaissance Thought*, Martians Nijhoff, The Hague, 1975.
- Rine, W.: *Bibliografía lógica, I, 1472-1800*, Hildesheim, 1965.

LA ESCUELA DE SALAMANCA Y LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO

En capítulos anteriores de este volumen hemos podido constatar la importancia de los escolásticos españoles a la hora de evaluar la contribución de nuestro pensamiento ante los nuevos problemas planteados por el descubrimiento americano. Quizá este capítulo debiera insertarse entre los dedicados a dicho tema, pero el hecho de que se haya acuñado la expresión «La Escuela de Salamanca»¹, para toda una corriente de pensamiento económico afincado en la Península nos ha inclinado a incluirlo dentro del presente apartado. Las grandes aportaciones de Martín de Azpilcueta y de Tomás de Mercado, de quienes nos vamos a ocupar aquí fundamentalmente, hay que encuadrarlas dentro de un movimiento que tiene su origen en Francisco de Vitoria, el maestro de los dominicos españoles, y que integra la serie: Vitoria-Soto-Azpilcueta-Mercado-Molina-Báñez. Una exposición completa del tema exigiría detenernos detalladamente en cada uno de ellos, pero una aproximación inicial es suficiente, dando el debido relieve a los dos autores citados en primer lugar.

I. EL IMPACTO DEL DESCUBRIMIENTO AMERICANO

La aportación al pensamiento económico de estos autores tampoco puede comprenderse cabalmente si no describimos el marco histórico-económico en que dicha aportación se produce. Hemos aludido antes al impacto del descubrimiento de América, pero éste no puede separarse de la situación económica española, sobre la que aquel impacto va a producirse. Al efecto de buscar un punto de partida real,

¹ Cf. M. Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*, Oxford, 1952; y José Larrañaga, «El cuantitativismo monetario de Salamanca», en *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*, Aguilar, Madrid, 1963.

recordemos que la empresa de descubrimiento y colonización fue en principio una empresa castellana, a pesar de que la demografía y la estructura económica de Castilla eran inadecuados a tal fin. Mientras en otros países europeos se había alcanzado un desarrollo que podemos calificar de precapitalista, España apenas había superado la economía agrícola medieval. Pues bien, en esta situación las consecuencias del descubrimiento americano son muy notables, y podemos resumirlas en lo siguiente.

En primer lugar, un cierto auge económico y un estímulo al desarrollo, proveniente del estado primitivo de la economía americana. España necesitaba exportar toda clase de productos; junto a la emigración humana se produjo un gran envío de semillas, víveres, útiles agrícolas, animales domésticos y toda clase de mercaderías para atender la demanda de esta clase de bienes. Ello exigía la explotación a pleno rendimiento de los recursos españoles, que se vio recompensada por la contrapartida que suponía la masiva afluencia de metales preciosos (principalmente oro y plata), lo que a su vez produjo un elevado y sostenido aumento de los precios durante todo el siglo XVI. El crecimiento de los precios se inició por Andalucía, pues el puerto de Sevilla era el lugar de entrada de aquellos metales, pero de allí se propagó en seguida al resto de la Península.

La situación descrita convirtió a la Península Ibérica en el centro comercial y financiero de Occidente, desarticulando el orden económico internacional, que había imperado hasta entonces. Lisboa, las ferias castellanas, pero muy principalmente la ciudad de Sevilla desplazaron el centro de gravedad mercantil y financiero situado hasta entonces en los Países Bajos y en las ciudades italianas. Tomás de Mercado nos hace una muy bella y precisa descripción de lo que era el ambiente sevillano del primer tercio del siglo XVI. «Así —dice— la Casa de Contratación de Sevilla y el trato della, es uno de los más célebres y ricos que hay en el día de hoy, o se sabe en todo el orbe universal. Es como centro de todos los mercaderes del mundo. Porque a la verdad, soliendo antes el Andalucía y Lusitania ser el extremo y fin de toda la tierra, descubiertas las Indias, es ya como medio. Por lo cual todo lo mejor y más estimado, que hay en las otras partes antiguas, aún de Turquía viene a ella; para que por aquí se lleve a las nuevas, donde todo tiene tan excesivo precio. De aquí que arde la ciudad en todo género de negocios. Hay grandes y reales cambios para todas ferias, así dentro del reino como fuera: ventas y compras, fiado y de contado, de gran suma; muy grandes corazones; baratos de muchos millares y cuentos; que ni Tiro, ni Alejandría en sus tiempos se le igualaron»².

² Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, ed. de Nicolás Sánchez Albornoz, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, Madrid, 1977, vol. I, pág. 63.

Una de las consecuencias de este gran desarrollo comercial y mercantil es la llegada a España de un gran contingente de banqueros y comerciantes extranjeros, sobre todo, flamencos, genoveses y alemanes, que controlaron parte de nuestra economía, obteniendo grandes beneficios y llevándose parte del oro y la plata que entraba en la Península a otros países. En la misma España apareció una nueva clase mercantil avvezada en las nuevas técnicas financieras, que habían generalizado nuevos tipos de contratación y de cambio. Sevilla fue el núcleo urbano donde esta nueva clase social se hizo más ostensible.

En resumen, podemos decir que nuestro país se convirtió en lugar privilegiado de los nuevos fenómenos económicos que se estaban operando en el mundo, y no nos puede extrañar que fueran precisamente aquí donde se produjeran los primeros desarrollos de un pensamiento económico moderno. Ahora bien, este pensamiento surge en los escolásticos de la época, y como una consecuencia inevitable, al tener que enfrentarse con problemas morales inéditos surgidos de las nuevas transacciones económicas y de una mentalidad que ya preludia el desarrollo del capitalismo.

2. MARTÍN DE AZPILCUETA

Así MARTÍN DE AZPILCUETA (1492-1586), conocido con el nombre de «doctor navarro», estudiante de Filosofía y Teología en Alcalá, realizó estudios jurídicos en la Universidad de Toulouse, convirtiéndose con el tiempo quizá en el canonista más importante de su época. Enseñó en las Universidades de Salamanca y de Coimbra; participó en la política activa durante el reinado de Felipe II, en cuya corte permaneció de 1555 a 1567. Este año marchó a Roma, donde se encargó de la defensa del arzobispo Carranza.

Azpilcueta merece una mayor atención de la que hasta ahora se le ha dado en las historias del pensamiento español; parece que esto tiende a remediarse últimamente, habiendo merecido los honores de incluirse en el *Corpus Hispanorum de Pace*¹. Este aspecto de defensor de la paz como eje de la convivencia de los pueblos había pasado desapercibido hasta hace poco; sin embargo, su «Carta apologética» es decisiva a este respecto, como puede verse en la reciente edición que se ha hecho de la misma². He aquí algunos textos de Azpilcueta bas-

¹ Esta colección, dirigida por Luciano Pereña, es de consulta imprescindible para todos los estudiosos del pensamiento español. Está editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid).

² «Carta apologética», trad. y notas de José Manuel Pérez Prendes, incluida en la edición del *Comercio resolutorio de cambios*, C. S. I. C., Madrid, 1963.

tan significativos: «He visto entre españoles y franceses que muchos varones, aun eruditos y profundamente piadosos, sienten tal pasión por su pueblo y sus jefes, que no dudan en favor de ellos dar lo falso por verdadero y lo injusto por justo, y afirman lo dudoso por cierto; y se llenan de ira contra aquellos que les contradicen. Veo también, oh dolor, veo que hombres de una monarquía y pueblo odian y llaman con nombres infames a los súbditos de otras monarquías y otros pueblos por el sólo hecho de que pertenecen a este o aquel país». Y tras una serie de consideraciones sobre estos hechos, concluye: «Nadie debe ser odiado y condenado por el solo hecho de que pertenece a otros países. Persuádanse de que los enemigos no deben ser aniquilados ni sus ciudades incendiadas o destruidas. Procuren más bien arrepentirse y restituir lo que ha sido mal cogido, dar satisfacciones por las injurias inferidas y hacer una paz verdadera con buenas condiciones. Venga también una misma caridad a los que unió un mismo bautismo, una misma fe y una misma esperanza en una misma Iglesia»¹.

Pero la aportación fundamental de Azpilcueta y, desde luego, la que aquí más nos interesa es su pensamiento económico en lo que afecta a la convivencia humana. El tema le preocupaba como moralista y ya en su *Manual de confesores* (1552, edición portuguesa; 1553, edición castellana), dedica el capítulo XVII a su doctrina sobre los cambios y usuras. Estas ideas fueron desarrolladas y ampliadas con una importante base teórica en su *Comentario resolutorio de cambios* (Salamanca, 1556), donde enuncia una teoría del dinero como base para una regulación moral de las relaciones económicas entre ciudadanos del mismo país y con los de otras naciones; su carácter práctico salta a la vista por el propósito de «acabar de desterrar de sus reinos los remolinos de las usuras» y su influencia a lo largo de todo el XVI fue muy considerable.

Las aportaciones originales de Azpilcueta en el orden teórico de la economía son muy variadas, si bien pueden reagruparse en torno a dos núcleos de problemas. Uno, el referente a cuestiones concernientes al interés del dinero (usura y cambios), donde destaca su tendencia moderna a una concepción que reconoce la productividad del dinero y trata de precisar racionalmente los elementos objetivos que determinan el interés de los préstamos (cantidad prestada y tiempo de devolución); lo mismo con respecto a los cambios, que somete a un detallado análisis y división, inclinándose por cierto intervencionismo en la vida económica. El otro núcleo de problemas es el que se refiere a sus ideas sobre el dinero: concepto, funciones y valor del mismo.

¹ De *Judeis*, t. I, núms. 102-103. Cit. por Luciano Pérez en «El comentario de cambios», en *Comentario resolutorio de cambios*, pág. XVIII.

manifestándose por una concepción metalista en contra de los conceptos nominalistas. En lo que se refiere al valor del dinero destaca su enunciación de la teoría cuantitativa, adelantándose a Bodino y dándole mayor amplitud que éste.

Aunque en sus primeros años Azpilcueta defiende la concepción medieval, manteniendo criterios muy restrictivos sobre la usura y las actividades crediticias, los años y la experiencia le van a hacer cambiar de opinión. Sobre todo, porque en esos años se va a iniciar el auge del capitalismo, con el consiguiente desequilibrio de los niveles europeos de precios, lo que a su vez producirá la quiebra de los conceptos tradicionales sobre la usura y el dinero. Azpilcueta observa en vida la subida de los precios, los beneficios obtenidos de la especulación cambiaria y el movimiento del dinero, a través de cuyos fenómenos percibe cómo el valor del dinero está en relación con su abundancia o escasez, y éstas a su vez en relación con las mercaderías. La afluencia de metales preciosos de las Indias produjo una abundancia de dinero, que se tradujo en una impresionante elevación de los precios, lo que le permitió describir por primera vez el fenómeno de la inflación y extraer de ello las correspondientes consecuencias teóricas. He aquí muy expresivamente cómo describe el fenómeno: «Por el séptimo respecto que hace subir o baxar el dinero, que es de *aver gran falta y necesidad. o copia dél, vale más dónde u cuándo ay gran falta dél, que donde ay abundancia* como lo tienen Calderino, Laurencio de Rodulfo y Sylvestre con quien concuerda Cayetano y Soto. Por cuya opinión haze lo primero, que éste es el común concepto de quasi todos los buenos y malos de toda Christiandad y por eso parece voz de Dios y de la naturaleza. Lo segundo, y muy fuerte que todas las mercaderías encarecen por la mucha necesidad que ay, y poca cantidad dellas, y el dinero en quanto es cosa vendible, trocable u comutable por otro contrato es mercadería... luego también él se encarecerá con la mucha necesidad y poca cantidad dél. Lo tercero, que *(siendo al igual) en las tierras, do ay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles, y aun las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dinero que do ay abundancia dél*, como por la experiencia se ve que en Francia do ay menos dinero que en España, valen mucho menos el pan, vinos, paños, manos y trabajos de hombres; y aun en España, el tiempo que avla menos dinero, por mucho menos se daban las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata. La causa de lo cual es, que el dinero vale más dónde y cuándo ay falta dél, que donde y quando ay abundancia, y lo que algunos dizen, que la falta del dinero abate lo al, nasce de su sobrada subida haze parecer lo al más baxo, como un hombre baxo cabe un muy alto, parece menos que cabe su yqual. Lo cuarto que por la falta de la moneda de oro, con razón puede crecer su valor, para que más moneda de plata o de otro metal

se dé por ella, como vemos que agora por la grande falta que ay de moneda de oro dan algunos xxiii y aun xxiiii y xxv reales por un doblón, que por la ley y precio del reyno no vale más de xxij»⁴.

3. TOMÁS DE MERCADO

Pero el autor que verdaderamente constituye un hito en los inicios del pensamiento económico moderno es FRAY TOMÁS DE MERCADO (Sevilla, 1530?-San Juan de Ulúa, 1576), que perteneció a la Orden dominicana, en la que habla ingresado desde joven en México. Estudió en la Universidad mexicana, y allí se doctoró y fue catedrático de *Prima*. Volvió después a España, residiendo en Salamanca y en Sevilla; en esta ciudad pudo observar la cara española del negocio de Indias, que había observado muy de cerca durante su estancia en América. Mercado, como tantos otros moralistas de la época, estaba muy impresionado por la cantidad y dificultad de los casos de conciencia que planteaban los tratos con el Nuevo Mundo, y ése será el origen de sus libros. En 1576 embarcó de nuevo hacia México, pero durante la travesía contrajo una grave enfermedad, que le llevó a la muerte, siendo el cadáver arrojado al mar en las aguas de San Juan de Ulúa, sin haber llegado a pisar otra vez la tierra mexicana.

Las obras de fray Tomás de Mercado fueron publicadas durante su estancia en Sevilla. De ellas hay que destacar dos de carácter filosófico: *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani* (Sevilla, 1571) e *In Logicam magnan Aristotelis commentarii* (Sevilla, 1571), que son dos comentarios, como puede verse por los títulos, a las *Súmulas* de Pedro Hispano, el primero, y a la *Dialéctica* de Aristóteles, el segundo. Pero la obra fundamental de Mercado es la referente a tema económico, no sólo por el éxito que tuvo el libro (se hicieron tres ediciones en lo que quedaba del siglo XVI y se tradujo al italiano en 1591), sino por las originales aportaciones a un tema inédito. La primera edición llevaba el título de *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (Salamanca, 1569), pero muy pronto apareció una segunda edición, a la que a los cuatro libros de la primera (*del arte y trato de mercaderes; de cambios; de arrendamientos, préstamos y usuras; y de restitución*) añadió dos más: *de la Ley natural* y *de la pragmática del trigo*. La nueva edición llevaba por título: *Suma de tratos y contratos* (Sevilla, 1571), y está dedicada al Consulado de Mercaderes de Sevilla; en la epístola nuncupatoria explica los motivos que le llevaron a publicarla: «Residiendo —dice— los años pasados en esta ciudad, Angelo Brunengo, hombre cursado desde su mocedad en los negocios de esas gradas, me compelió con buenas razones a poner en orden y estilo claro muchas decisiones de

⁴ *Comentario resolutorio de cambios*, ed. cit., págs. 74-75.

cosas tocantes a mercaderes que en diversos tiempos y lugares había dado casi en todas materias de sus tratos, así viviendo en Nueva España como en esta Universidad»¹.

Desde luego, pocas personas había en su época en mejores condiciones para realizar una labor semejante. En el período de su formación recibió un sólido conocimiento de las materias económicas de acuerdo con el molde escolástico-tomista de la Orden de Predicadores. En línea con un planteamiento básicamente moral lo que les interesaba a esos teólogos no era tanto analizar el funcionamiento del sistema como determinar la justicia o injusticia de las relaciones económicas; les inquietaban todas las cuestiones que de algún modo podían afectar a dichos valores. por ejemplo, la propiedad, el crédito, el precio justo, la teoría del valor, el intercambio, y la corrección de las transgresiones realizadas mediante la correspondiente restitución.

A esta formación básica Mercado unía un gran conocimiento directo de los problemas comerciales y mercantiles de la época. Había vivido en Sevilla, de donde era natural, y en esa plaza la complejidad y novedad de las transacciones desbordaban los límites de la moral convencional. La compraventa, con sus variedades —al contado, al fiado o pago adelantado—, la variación de los precios según los plazos, la práctica de descontar anticipadamente pagarés, los intereses que rinde el dinero, eran operaciones que Mercado conocía *de visu*, y ante las que tuvo que ir forjando opiniones con criterios nuevos, puesto que la tradición no contemplaba dichas situaciones. Sevilla eran entonces una ciudad cosmopolita y el comercio sevillano había alcanzado carácter internacional, pues las grandes operaciones muchas veces no las hacía un mercader sólo, sino mediante corredores o representantes en dicha plaza, dentro de las cuales entraban tanto naturales como extranjeros: alemanes, flamencos, italianos, burgaleses, portugueses, catalanes, etc. La multiplicidad de relaciones comerciales y la complejidad que de ellas se derivaban puede adivinarse por el siguiente párrafo de Mercado: «Los mercaderes sevillanos —dice— tienen Contratación en todas las partes de la cristiandad y aun en Berbería. A Flandes cargan lanas, aceites y bastardos; de allá traen todo género de mercaderías, tapicería, librería. A Florencia envían cochinilla, cueros; traen oro hilado, brocados, sedas, y de todas aquellas partes gran multitud de lienzos. En Cabo Verde tienen el trato de los negros, negocio de gran caudal y mucho interés. A todas las Indias envían grandes cargazones de toda suerte de ropa; traen de allá oro, plata, perlas, grana y cueros en grandísima cantidad»². El rebullir de los comienzos del capitalismo casi parece oírse en esa descripción.

El cuadro se completa y complica al mismo tiempo si atendemos al

¹ Tomás de Mercado, *op. cit.*, pág. 13.

² *Ibid.*, pág. 374.

tráfico ultramarino, bellamente descrito también por Mercado, quien parece haber estado poseldado por una invencible vocación americana. Dice así: «En las Indias Occidentales, después que los españoles alcanzaron y poseen con quietud el señorío y jurisdicción sobre los naturales, tienen comúnmente uno de dos tratos: que o son mineros o mercaderes. O se dan a sacar oro y plata o a llevar y vender la ropa que va de España, porque todo aquel imperio es fertilísimo de estos ricos y preciados metales y estéril y falto, a lo menos hasta ahora, casi de todo lo que es menester para una vida política y algo regalada, que ni hay paños finos, ni sedas, ni lienzo, ni vino, ni aceite, sin lo cual no se pasa ni puede pasar bien la gente, en especial la española, criada en tanta abundancia de todo. Por esto, los hombres que moran en aquella parte o se dan a esquilmar la tierra de estos tesoros que engendra y produce en gran cantidad, o a proveerla y henchirla de estas mercaderías de que tiene tanta necesidad, porque para lo uno y lo otra hallan en su disposición oportunidad y favor»⁹.

Y un poco más adelante sigue: «Pero de sesenta años a esta parte, que se descubrieron las Indias Occidentales, se le recreció para ello una gran comodidad y una ocasión tan oportuna para adquirir grandezas, que convidó y atrajo a algunos de los príncipes a ser mercaderes, viendo en ello pujantísima ganancia, porque se hablan de proveer de aquí muchas provincias —la Isla Española, Cuba, Honduras, Campeche, Nueva España, Guatemala, Cartagena, Tierra Firme, con toda la grandeza del Perú— casi de todo género de ropa y de muchos mantenimientos y, en parte, aun hasta el trigo y harina que se ha de comer, lo cual todo puesto allá, a causa de la gran penuria y falta que hay de ello y de la mucha plata y oro, valía y vale, como dicen, un Perú»¹⁰.

El creciente aumento de las transacciones financieras que acompañó el movimiento transoceánico produjo una enorme subida de los precios y una mayor circulación monetaria. Hamilton ha hablado exageradamente de «la revolución de los precios», pero es indudable que se produce un fenómeno de inflación, agudamente observado en sus repercusiones por los tratadistas de la época. Mercado da tres causas básicas de dicho aumento de precios: 1) la exportación produce un tirón sobre la demanda de productos locales, con la lógica y consiguiente subida de precios; 2) el recargo impuesto por la necesidad de financiar los envíos también repercute sobre aquéllos; y 3) en el Nuevo Mundo también se produce un aumento de precios, a causa de la carestía de productos europeos. «En Indias —dice Mercado— hay mucho que comprar y se compra por precios excesivos, como cosa que va tan lejos de acarreo; y con todo se estima el dinero en menos,

⁹ Tomás de Mercado, *op. cit.*, pag. 62.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 62-63.

porque la abundancia es tan grande que deshace esta causa» ¹¹. Así se produce una enorme disparidad en el poder adquisitivo entre el Viejo y el Nuevo Mundo; de aquí las grandes transacciones de dinero de uno a otro continente, a pesar de los costos añadidos del transporte (fletes, aranceles, seguros), pues, como dice el mismo Mercado, «cien pesos en México son iguales con ochenta y cinco en España» ¹².

A través de la observación de estos fenómenos que Tomás de Mercado vivió tan de cerca y tanto le impresionaron, va elaborando toda una teoría del dinero en la que juegan factor fundamental dos construcciones: la teoría sobre la paridad del poder adquisitivo, y la teoría cuantitativa. A fin de su desarrollo coherente distingue entre el valor de uso de la moneda y su estima social, siendo esta diferente estima en unos u otros lugares uno de los factores que influyen decisivamente en el nivel de los precios, pero a su vez dicha estima depende de la abundancia o carestía de dinero. Por eso dice «en toda Flandes, en toda Roma, se estima más que en toda Sevilla, y en Sevilla más que en Indias, y en Indias, más en Santo Domingo que en Nueva España y en Nueva España más que en Perú» ¹³. Esta gradación es expresiva de la relación entre el volumen de los medios de pago y la fortaleza de la moneda. Por eso insiste una y otra vez en la necesidad de que la relatividad del valor monetario esté compensado con la fortaleza y estabilidad de la unidad monetaria, garantía del orden social y económico. Pero lo que nos indican las anteriores ideas es principalmente que Mercado no sólo estableció la relación entre el tesoro americano y la subida de los precios (es decir, la conexión masa monetaria-nivel de precios), sino que determina la influencia de dichos factores sobre el cambio exterior, justificando las diferencias de éste por las diferencias del poder adquisitivo de la moneda en los distintos países. Si en el primer caso, la enunciación de la teoría cuantitativa está clara, en el segundo hay una anticipación genial de la teoría de la paridad del poder adquisitivo de la moneda. He aquí cómo lo describe Mercado y lo justifica moralmente: «Los cambios modernos se fundan en la diversa estimación del dinero, como se entiende que ha de ser universal, de todo un reino, o provincia, o universidad, no particular de dos, o tres o cincuenta necesitados en el pueblo, sino según los ejemplos puestos declaran, en toda una república, como vemos que en toda Flandes, en toda Roma, se estiman más que en toda Sevilla, y en Sevilla más que en Indias... Esto basta para justificar la ganancia que en cambios se alcanza» ¹⁴.

Las grandes aportaciones económicas de Mercado —en especial, su enunciación de la teoría cuantitativa— enlazan, según vemos, con su

¹¹ Tomás de Mercado, *op. cit.*, pág. 389.

¹² *Ibid.*, pág. 478.

¹³ *Ibid.*, pág. 391.

¹⁴ *Ibid.*, págs. 391-392.

planteamiento moral y didáctico. Quizá en esa combinación, junto a los aspectos descriptivos de la realidad por él vivida, está uno de los atractivos más poderosos de la *Suma* para el lector. Sin embargo, su valor científico está en los aspectos referidos al análisis económico; en este ámbito su obra marca realmente un hito, destacándose del resto de las obras de su época. Su teoría de los precios está más desarrollada que las de Domingo de Soto y de Bartolomé Medina, manifestándose incluso superior a la famosa obra de Bodino, *Responses aux paradoxes de Monsieur Malestroit* (1568), con la que coincide cronológicamente en la formulación de la teoría cuantitativa. La obra tiene, pues, una importancia histórica que no se puede desdeñar, a pesar del olvido en que cayó a partir del siglo XVIII. Sólo en nuestro siglo ha vuelto a ponerse de relieve la importancia y la originalidad de los economistas españoles del XVI y XVII, en la obra de autores como Sayons, Grice-Huntchinson y Pierre Vilar. Entre los autores españoles sólo José Larraz ha reivindicado el valor para la historia del pensamiento económico de obras como la de Mercado; dice: «El esfuerzo de Mercado —y de sus antecesores y sucesores— en materia de cambio exterior es sumamente interesante, porque representa una anticipación de tres siglos y medio de Cassel, y de dos y medio respecto de los ingleses de comienzos del XIX, que más de cerca precedieron al economista suco»¹².

4. EL MEMORIAL DE LUIS ORTIZ

Junto a los autores de «La Escuela de Salamanca» que pusieron la base de un pensamiento económico de carácter científico, tenemos que citar la obra de Luis Ortiz, contador de Castilla y vecino de la ciudad de Burgos, autor de un *Memorial* al rey (1558), en que se manifiesta como uno de los primeros críticos de la política económica seguida por la Monarquía. Hasta hace poco Ortiz ha sido tenido por un mercantilista más de los muchos que en la época había partidarios del «bullonismo» o «crisohedonismo», pero José Larraz y Pierre Vilar han demostrado que Ortiz es mucho más que eso. Aunque es partidario de conservar el oro y la plata de las Indias, para lo que propone que se prohíba la salida de dinero de España, su objetivo va mucho más allá hasta predicar el aumento de la productividad. Si se pronuncia por la acumulación de capital el fin último es la inversión y, en definitiva, la creación de riquezas mediante una industrialización adecuada.

«Entendido está que de una arroba de lana que a los extranjeros cuesta quince reales hacen obraje de tapicerías y otros paños, y cosas

¹² J. Larraz, *La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700*, Madrid, 1963, pág. 80.

labradas fuera de España, de que vuelven de ello mismo a ella valor de más de quince ducados, y por el semejante de la seda cruda en madeja de dos ducados que les cuesta una libra, hacen rasos de Florencia, y terciopelos de Génova, telas de Milán, y otras de que sacan aprovechamientos de más de veinte ducados, y en el hierro y acero de lo que les cuesta un ducado, hacen frenos, tenazuelas, martillos, escopetas, espadas, dagas, y otras armas, y cosas de poco valor de que sacan más de veinte ducados y a veces más de cien, y ha venido la cosa a tanta rotura, que aun la vena de que se hace el hierro llevan a Francia, y allá tienen de poco acá herrerías nuevas, todo en daño, no solo de nuestras honras, pues nos trata: peor que a bárbaros, más aún de nuestras haciendas, pues con estas industrias nos llevan el dinero, y la misma orden se tiene en la grana, en la cochinilla y en lo demás que en España se cria y viene de Indias, que demás de proveerse otros reinos de lo que Dios Nuestro Señor nos da en éstos, que ni sabemos aprovecharnos de ello, ni conservarlo, es causa no sólo de llevarnos el dinero, más de que en estos reinos valgan las cosas tan caras por vivir por manos ajenas... y el remedio para esto es vedar, que no salgan del reino mercaderías por labrar, ni entren en él labradas. Con esto es visto que los mercaderes extranjeros vendrán a comprar lo que les falta en sus tierras; y como ahora pagan por la arroba de lana quince reales pagarán por la obra que de ello resultase quince ducados, y así en todo lo demás conforme lo dicho que por cuenta líquida se verificara que si se pusa de presente un millón de mercaderías cada año, sacarán por lo menos remediándose lo sucedido de aquí adelante, con sola la mercancía que tenía el dicho valor, más de ocho, o diez millones; y de todo lo que de lo susodicho se montare, es imposible que vuelva a España la décima parte de su valor de mercaderías por labrar de otros reinos, y lo restante forzosamente ha de volver en dineros...»¹⁶.

A fin de lograr los objetivos que ahí se proponen, Ortiz se ocupa en su Memorial de todos los aspectos que sean de interés al fin de lograr la industrialización: canales, molinos de viento, esclusas, población forestal, molinos de agua... Pierre Vilar dice que «el plan que propone Ortiz se ocupa tanto de la reforma de las ferias castellanas (debiendo concentrar Toledo la mercancía de Indias) como de la supresión de aduanas interiores, de la desamortización de los bienes de la Iglesia, o de una reforma fiscal al fin de que paguen "los que devieren y no los que no pueden"»¹⁷.

El carácter progresivo de Ortiz llama la atención en una época en que ya habían empezado a funcionar la discriminación contra los «cristianos nuevos» y el trabajo mecánico era tenido como de gente

¹⁶ Cfr. por Larras, *ibid.*, págs. 107-108.

¹⁷ Pierre Vilar, «Los primitivos españoles del pensamiento económico. Cuantitativismo y bullonismo», en *Crecimiento y desarrollo*, Ariel, Barcelona, 1974, pág. 154.

baja. La prohibición de sacar materias primas y el no permitir la entrada de productos fabricados, debe hacerse con un lapso de cuatro años entre la prohibición y su ejecución, para que «en este tiempo los naturales aprendan oficios, y vengun otros oficiales de fuera, y en el pregón se ha de apercebir que no se dará otra prorrogación, con lo cual se durán prisa a aprender oficios, y si con la que se diesen en los dichos cuatro años no hubiere bastante recaudo de oficiales que labren todo lo que el Reino se cria, se puede volver a pregonar, prorrogación de otros cuatro años más o menos, según pareciese, hasta tanto que haya abundancia de oficiales que hagan todo lo necesario para estos Reinos, para otros y para Indias»¹⁸. Esta valoración positiva de los «oficios mecánicos» nos indica que Ortiz no compartía los prejuicios de la época y que tenía un planteamiento muy crítico con respecto a la política económica. Por lo demás, aunque este autor permaneció aislado y no tuvo continuidad con el resto de los pensadores económicos, hay que tenerle en cuenta como un exponente de la «disidencia» intelectual española y como antecedente de los «arbitristas» del siglo XVII, a los que dedicaremos un capítulo en el próximo volumen de esta obra.

BIBLIOGRAFÍA

- Dempsey, Bernard W.: «The Historical Emergence of Quantitative Theory», en *Quarterly Journal of Economics*, núm. 50, 1936.
- De Roover, Raymond: «Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith», en *Quarterly Journal of Economics*, núm. 69, 1955, incluido en el libro *Business, Banking and Economic Thought in late medieval and Early Modern Europe*, Chicago, 1974.
- Grice-Hutchinson, Marjorie: *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1603*, Oxford, 1952.
- Hamilton, Earl J.: *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Barcelona, 1975.
- Lluch, José: *La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700*, Madrid, 1943.
- Morales Padrón, I.: «The Commercial World of Seville in Early Modern Times», en *The Journal of European Economic History*, núm. 2 (2), 1973.
- Rahola, Federico: *Economistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1885.
- Seymour, A. E.: «La genèse du système capitaliste, la pratique des affaires et leur mentalité dans l'Espagne du XXI^e siècle», en *Annales d'Histoire économique et sociale*, número 8, 1936.
- Vilar, Pierre: «Los primitivos españoles del pensamiento económico "Cuantitativismo y bullonismo"», en *Crecimiento y desarrollo*, Barcelona, 1974.

¹⁸ Pierre Vilar, «Los primitivos españoles del pensamiento económico. Cuantitativismo y bullonismo», en *Crecimiento y desarrollo*, Ariel, Barcelona, pág. 109.

Sobre Martín de Azpilcueta

Arigita y Lasa, Mariano: *El doctor navarro, don Martín de Azpilcueta y sus obras*, Pamplona, 1895.

Pereña, Luciano: «El comentario de cambios», en su edición del *Comentario resolutorio de cambios*, C. S. I. C., Madrid, 1965, págs. xv-xxvii.

Ullastres, Alberto: «Las ideas económicas de Martín de Azpilcueta», en *ibid.*, páginas lvii-xxvii.

Sobre Tomás de Mercado

Abellán, Pedro M.: «Una moral para comerciantes en el siglo xvi. Significación de la "Suma" de fray Tomás de Mercado en la historia de la teología moral», en *Miscelánea Comillas*, núm. 15, 1951.

Gallegos Rocafull, J. M.: «Fray Tomás de Mercado», en *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, U. N. A. M., México, 1974.

Robles, Oswaldo: «Tomás de Mercado», en *Revista de Filología*, núm. 9, 1930.

Sánchez-Albornoz, N.: «Un testigo del comercio indiano: Tomás de Mercado y Nueva España», en *Revista de Historia de América*, núm. 47, 1939.

Sánchez-Albornoz, N.: «Tomás de Mercado, entre la tradición escolástica y la práctica económica del Siglo de Oro», en su edición de la *Suma de ratios y contratos*, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, Madrid, 1977, págs. vii-xxvii.

Sierra Bravo, Restituto: «La "Suma de ratios y contratos" de Tomás de Mercado», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 64, 1973.

IV

EL SENTIDO DE LA CONTRARREFORMA: LA COMPAÑÍA DE JESÚS

La situación crítica del cristianismo hacia la segunda mitad del siglo XVI exigía improrrogablemente la toma de una postura por parte de la Iglesia católica. Desde la segunda década del siglo se habían venido escuchando voces, tanto del lado protestante como del católico, en pro de una convocatoria que intentase resolver los innumerables problemas que ya entonces tenía la Cristiandad. Pero el litigio sobre si se debían tratar exclusivamente las cuestiones morales, o también las dogmáticas, había dividido los espíritus. Entre los católicos, el emperador Carlos V y todos los erasmistas optaban por la primera opción, mientras, según el Papa y los teólogos, se habían de tratar también las cuestiones dogmáticas. La postura de aquéllos era que, si se entraba en materias de fe, la escisión se haría inevitable e irreversible, mientras que si se trataba en exclusiva de la situación moral de la Cristiandad, aún había la posibilidad de un acuerdo. Quizá —casi seguro— se engañaban en ello, pues la Reforma planteaba cuestiones dogmáticas de fondo, como pronto se iba a ver muy claro. En este punto de la evolución del luteranismo hacia posturas doctrinales intransigentes influyó decisivamente el calvinismo, que arrastró a los luteranos a posturas irreconciliables con el espíritu católico.

1. EL CONCILIO DE TRENTO

El punto de inflexión de dicha situación espiritual va a ser el Concilio de Trento (1545-1563), que constituye el magno acontecimiento religioso-cultural de dicho período histórico. En esos años, y por virtud de dicho acontecimiento, se produce con intensidad inusitada el tránsito del Renacimiento a la Edad Moderna. Es cierto que después

del Concilio todavía se van a registrar manifestaciones renacentistas —lo vimos bien claro en algunos capítulos anteriores—, pero ya con tono y actitud bien distintos. Ninguna época histórica termina abruptamente, pero nada como el Concilio de Trento contribuyó al giro histórico que había de traer la Edad Moderna.

Sin embargo, y aunque el Concilio tuvo un carácter de reacción contra la Reforma protestante, quizá se haya exagerado este carácter «defensivo», sin recalcar lo que tuvo de explicación y desarrollo del dogma católico. Ello queda más claro cuando seguimos, aunque sea someramente, la evolución histórica del Concilio, en el cual podemos distinguir claramente tres etapas: 1545-1547; 1551-1552; 1562-1563. Mientras vivió el pontífice Clemente VII no hubo forma de reunir el Concilio, pues dicho papa se negó siempre a admitir ninguna reforma de costumbres dentro de la Curia romana, dado lo cual Carlos V intentó la unidad religiosa en Alemania mediante «coloquios» entre teólogos de las dos confesiones, a los que asistían legados pontificios. En la Dieta de Ratisbona en 1541 se vio que la política conciliatoria de los «coloquios» era impracticable, y el Emperador volvió a la idea del Concilio, ahora ya posible gracias a la buena disposición del nuevo pontífice, Paulo III. El Concilio se inauguró en Trento el 13 de diciembre de 1545, alternando en el tratamiento de las cuestiones la reforma disciplinaria con los dictámenes dogmáticos, punto en el que no se habían logrado poner de acuerdo el Pontífice y el emperador, ya que mientras al primero sólo le interesaba lo referente al dogma, el segundo se interesaba especialmente por la reforma moral, punto en el que más insistían los protestantes. Sin embargo, éstos, tras muchas negociaciones, acabaron declinando su asistencia, dada la supremacía del Papa sobre las deliberaciones del mismo. Esta supremacía iba implícitamente reconocida en el hecho de que los cánones aprobados por el Concilio no adquiriesen definitiva validez hasta contar con la aquiescencia de la Santa Sede.

Esta negativa protestante a participar en el Concilio decidió a Carlos V a intervenir bélicamente en contra de la Liga de Smalkalda, campaña iniciada el verano de 1546 y terminada con éxito el 1547. La victoria bélica le pareció al Emperador momento oportuno para una transacción religiosa, a cuyo fin convocó la Dieta de Augsburgo, donde se admitieron proposiciones como el matrimonio de los clérigos o la comunión bajo dos especies, originando el *Interim de Augsburgo* (15 de mayo de 1548), documento que sirvió de pretexto al Papa para suspender el Concilio en 1547, antes de que se le diese carácter oficial. En realidad, las relaciones entre el Papa y el Emperador estaban prácticamente rotas desde la victoria de Mühlberg, pues el Papa se mostró contrario a la transacción temporal propugnada por el Emperador. La situación degeneró rápidamente en un conflicto de autoridad, pues el Papa ordenó a sus legados que se trasladaran a Bolonia, ciudad ponti-

ficia, mientras que el Emperador obligó a sus súbditos a permanecer en Trento. La solución del conflicto fue la imposición del Interin por el Emperador y la inmediata suspensión del Concilio por el Pontífice.

A los dos meses falleció Paulo III y subió al Solio romano Julio III, quien logró atraerse la voluntad de Carlos V. El Concilio reanudó sus actividades en 1551, pero, al poco de iniciado, llegó una comisión de luteranos proponiendo que volvieran a discutirse ante su delegación cuestiones que ya se habían discutido en asambleas anteriores y que se consideraran las decisiones del Concilio superiores a la autoridad pontificia. El conflicto parecía, pues, irresoluble, pero se complicó aún más con la conjuración de Mauricio de Sajonia, protegido de Carlos V, pero que se rebeló contra el soberano poniéndose al frente de una conspiración luterana. La guerra se hizo una vez más inevitable, y las sesiones del Concilio se suspendieron nuevamente en abril de 1552.

En 1555 falleció Julio III y le sucedió Paulo IV, quien no era partidario de establecer una reforma disciplinar mediante un Concilio, por lo cual éste no se convocó durante su Pontificado. En 1559 le sucedió Pío IV, quien manifestó mejor disposición, y tras acuerdo con Felipe II, que había empezado a reinar en 1556, se reanudó el Concilio en 1562, prolongándose sus sesiones hasta diciembre de 1563, en que terminó con la sesión XXV. Los decretos adoptados fueron ratificados por Pío IV en la bula *Benedictus Deus* (26 de enero de 1564).

2. LAS APORTACIONES DOGMÁTICAS

Las aportaciones dogmáticas del Concilio de Trento han servido para dar un sentido de unidad y de seguridad a la doctrina de la Iglesia católica hasta nuestros días. Y aunque tales aportaciones no tenían carácter innovador, sino de simple desarrollo y explicación de la doctrina tradicional, de hecho la dogmática del Concilio llevó a una separación definitiva e irreversible de los protestantes. Entre las conclusiones más importantes del Concilio, se hallan las siguientes:

1) El reservar la verdadera interpretación de las Sagradas Escrituras a la Iglesia católica. 2) El establecer como verdadera la convicción de que en el Sacramento de la Eucaristía se halla Cristo real y sustancialmente bajo las especies de pan y vino. 3) La salvación y el estado de gracia adquieren su verdadera justificación no sólo por la fe, sino por las obras, imprescindibles ambas en cualquier caso. 4) Es necesario que en toda vida religiosa se arbitren determinadas ceremonias y usos litúrgicos, pues la naturaleza humana no puede elevarse a la meditación de las cosas divinas sin la ayuda de signos visibles y externos de piedad. 5) Es necesario también mantener indulgencias, si bien se repudia su abuso y queda abolida toda clase de tráfico monetario establecido para ganarlas. 6) En la Misa se efectúa un real y ver-

dudero «sacrificio» cristiano. 7) Se establece como texto oficial de la Biblia la *Vulgata* de San Jerónimo.

Ahora bien, dentro de todas estas conclusiones, la intervención de los jesuitas españoles fue decisiva en la cuestión crucial de la justificación. En ella se debatía nada menos que el papel de la libertad y de la voluntad en la historia humana; al dejar a salvo ésta, gracias a la importante función asignada a las obras en la justificación, los jesuitas españoles ayudaron a forjar la conciencia del hombre moderno. La oposición al dogma luterano de la justificación por la fe, así como a la doctrina del «beneficio de Cristo» (Seripando), hicieron de la aportación española un elemento decisivo en el nacimiento de la «modernidad».

Hoy nadie discute que la savia infundida al Concilio por los miembros de la Compañía de Jesús que en él participaron, contribuyó decisivamente a crear lo que se ha llamado «espíritu de la Contrarreforma». En éste se dan dos elementos aparentemente opuestos, pero que no lo son en realidad: la oposición a la Reforma protestante, por un lado, pero sin que al mismo tiempo ello signifique oposición al Renacimiento. De aquí lo que de equívoco y desvirtuador tiene el nombre de Contrarreforma. La Reforma católica —nombre sin duda más apropiado— no se presenta sino como un intento de salvar lo máspreciado del Renacimiento, y ello no puede ser sino el espíritu de defensa y exaltación de la libertad; quizá en este sentido nada tan revelador de este nuevo espíritu como la famosa controversia de *auxiliiis*, a la que dedicaremos expresamente un capítulo de esta historia. Ese nuevo espíritu, al que venimos refiriéndonos insistentemente, es el que va a dar la característica del Barroco, sin que —como decíamos antes— represente algo opuesto al Renacimiento; se trata más bien de una depuración de ciertos aspectos del mismo, al que se añaden elementos y factores inéditos.

3. SAN IGNACIO DE LOYOLA: LOS «EJERCICIOS ESPIRITUALES»

Hemos señalado antes la importancia de la cuestión de la justificación —brillantemente defendida por Diego Laínez en el Concilio—; pero, sin duda, en ninguna parte como en los *Ejercicios espirituales* encontramos una muestra más representativa del espíritu contrarreformista. Ellos constituyen, desde luego, la obra maestra de SAN IGNACIO DE LOYOLA (1491-1556)¹; aunque no todos los autores estén

¹ San Ignacio de Loyola (Azpeitia, h. 1491-Roma, 1556) inició su vida como militar; en la defensa de Pamplona contra la invasión francesa (1521), una bala de cañón le hirió la pierna y fue hecho prisionero por los franceses. Durante su convalecencia en Loyola

de acuerdo, no cabe duda, sin embargo, de que es la que mejor nos da la significación de la nueva época y la que marca más precisamente la diferencia con la anterior. Quizá nada tan revelador a tal propósito como una comparación entre dos obras muy próximas en el tiempo: el *Tratado de la victoria de sí mismo*, de Melchor Cano (1550), y los *Ejercicios espirituales* (1548).

El *Tratado de la victoria de sí mismo* es la refundición hecha por Cano del libro de Serafín de Fermo del mismo título escrito en 1530, cuyas características predominantes son el intelectualismo (particular atención al pensamiento en la lucha contra el pecado) y la perseverancia continuada a lo largo de toda la vida. Los *Ejercicios* fueron empezados a redactar por San Ignacio hacia 1522, durante su retiro en la cueva de Manresa, pero no alcanzaron perfil definitivo hasta su aprobación por el Papa en 1548. Las fechas coinciden, pues, bastante con el *Tratado* de Cano, y, sin embargo, nada más opuesto en espíritu. Los *Ejercicios* dan importancia predominante a la imaginación sobre la razón, con sus famosas «composiciones de lugar», donde se trata de «ver» el lugar con los cinco sentidos. La confianza de San Ignacio en la acción de la imaginación sobre la voluntad era poderosa, y dicha confianza se extendía no sólo al momento determinado de la resolución, sino a un largo periodo subsecuente a dicha resolución. He aquí cómo resume José Gaos el resultado de la comparación entre ambos libros: «Para la tradición era la victoria de sí mismo obra de toda la vida. Para Lutero, no hay obra que valga. Innovando decisivamente en la tradición, es el librito de los *Ejercicios* como un manual de táctica, más que de estrategia, para vencer en unas semanas. Y en oposición, más o menos original y deliberada, a Lutero, son los ejercicios prescritos por el librito obras —y a presión, por decirlo así—. Sin duda, no negaría San Ignacio que la victoria de sí mismo sea obra de toda la vida; pero a la tradición no le pasó por las mientes, como a San Ignacio —ya olmos que Cano no llegó a ella—, la idea de que esta obra victoriosa pudiera reforzarse mediante una ejercitación intensiva al colmo, en un plazo relativamente mínimo; y para conjeturar que, si le hubiera pasado por las mientes, la hubiera desechado como dudosa

se dedicó a leer libros piadosos, lo que le determinó a abandonar la milicia, dedicándose a la oración y la penitencia en una cueva de Manresa, donde compuso parte de los *Ejercicios espirituales*; luego peregrinó a Tierra Santa (1528) y comenzó a estudiar latín en Barcelona (1524). Amplió estudios en Alcalá (1526), Salamanca (1527) y París (1528); en todos estos sitios fue realizando una labor de apostolado, reuniendo un grupo de compañeros (Javier, Lainez, Fabro, etc.) que luego fundarían la *Compañía de Jesús*. En Venecia (1537) recibió las Ordenes Sagradas y en Roma (1538) celebró su primera misa, en Santa María la Mayor. Al fin, Paulo III dio su aprobación a la Compañía de Jesús (1540). A partir del año siguiente, San Ignacio estableció el Colegio Romano, dedicándose a reducir las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, consideradas como su obra maestra, que disputa el primer puesto a los *Ejercicios espirituales*. Son también obras importantes suyas el *Diario espiritual* y la *Autobiografía*, además de una importante colección de cartas e instrucciones.

cuando menos, parece haber razón en la manera de reaccionar ante San Ignacio, sus *Ejercicios* y su Compañía los representantes más autorizados de la tradición, al menos en un principio, del caso o en general. Y una guía del obrar, ya en general como la de Cano, no se diga tal cual la de San Ignacio, hubiera sido en Lutero la mayor de las inconsecuencias»².

Esta importancia de lo figurativo, de la imaginación y su subsecuente efecto emocional sobre el ánimo es lo que llevó a achacar de afeminamiento a la piedad ignaciana. Melchor Cano, tan poco comprensivo con los jesuitas como lo fue con los erasmistas, llegó a decir que los *Ejercicios* transformaban a los hombres en mujeres. Aranguren sale al paso de tal imputación con estas palabras: «lo que en realidad se propuso el enorme psicólogo San Ignacio con esta suscitación y conducción "retórica" de afectos devotos no era, evidentemente, ablandar la religión, sino utilizar todos los resortes de la psique humana; también, por consiguiente, y no en último lugar, el tan eficaz de los sentimientos. Mas no sólo de sentimentalismo, también hay derecho a hablar del *paterismo* jesuita, enderezado a la conmoción del ánimo y subsiguiente decisión»³. Ahora bien, la imaginación se ejercita fundamentalmente en torno a la figura de Cristo, dimensión religiosa que le habla quedado de sus contactos con el erasmismo, hoy indiscutibles, si bien en una concepción muy alejada del «cuerpo místico». Marcel Bataillon que ha estudiado este aspecto nos dice: «El Cristo de Ignacio es el de carne y hueso, el que derramó su sangre en la cruz. El centro de la meditación ignaciana es la contemplación imaginativa de la Pasión, ya muy organizada en la *Vita Christi* del Cartujano y llevada a su perfección por los *Ejercicios espirituales*»⁴.

Sobre la influencia del erasmismo en la piedad ignaciana parece que hay pocas dudas. Está documentalmente probado que San Ignacio leyó el *Enchiridion* durante su estancia en Alcalá; también sabemos de sus contactos con el arzobispo Fonseca, protector de los erasmistas españoles, y de su visita a Luis Vives en Brujas. El Maestro Miona y Diego de Eguía, que fueron confesores de Íñigo en épocas sucesivas e ingresaron más tarde en la Compañía de Jesús, sabemos que tuvieron contactos con los «alumbrados» erasmizantes de Alcalá. Antes de manifestarse como anti-erasmista es obvio que San Ignacio tuvo contactos con el erasmismo y mantuvo cierta simpatía hacia dicho movimiento. Marcel Bataillon ha insinuado que podría tratarse de una influencia por rechazo de las que con tanta frecuencia aparecen en la

² José Gaos, *Historia de la Idea del Mundo*, F. C. E., México, 1973, pág. 127.

³ José L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1963, pág. 150.

⁴ M. Bataillon, «Prólogo» a *El Enchiridion o Manual del Caballero Cristiano*, ed. de Dámaso Alonso, *Revista de Filología Española*, Anexo XVI, Madrid, 1971, pág. 77.

historia de las ideas. «Una de las maneras de ser influido —dice— es el defenderse de una influencia»¹, y éste parece ser el caso de Lligo de Loyola. Probablemente, el principal escollo que se propuso salvar al fundar una nueva orden era el proveniente de las críticas erasmianas contenidas en el *Monachatus non est pietas*; de aquí la organización completamente seglar de la Compañía, no obligada al coro ni a la clausura, y que provocará gran escándalo, hasta el extremo de ser acusada por el papa Paulo IV de ponerse «de parte de los herejes»².

En realidad, la Contrarreforma jesuita es seguramente la primera expresión del barroco que pronto impregnará los espíritus. En cualquier caso, son ya aquí bien patentes las primeras manifestaciones de la «modernidad»: el activismo y la primacía de la voluntad. Es ese activismo el que intentará ver en la religión una nueva *milicia*, donde combaten las huestes de Cristo y las de Lucifer. Nada tan representativo de este espíritu militar como la terminología utilizada: el superior de la Orden es «el General»; la Orden misma, «la Compañía»; los miembros son «soldados de Cristo». Pero esa actividad tiene siempre un fin; el ejercitante es conducido mediante un programa metódico de visiones, de actitudes corporales, de estímulo de ciertos sentimientos, de representaciones imaginativas y de decisiones voluntarias. Se trata de llegar a la unión con Dios mediante el ejercicio de la voluntad; por eso la virtud más elogiada es la de la obediencia (*perinde ac cadaver*). Naturalmente, la afirmación paralela de la voluntad y de la obediencia son posibles por ese finalismo al que aludíamos. Se niega siempre la voluntad personal o individual para afirmar la de Dios o la de sus representantes en la tierra. Por lo demás, ese énfasis puesto en la virtud, también muy militar, de la obediencia, explica que la filosofía española entre pronto en un callejón sin salida donde reinaba la esterilidad. La obediencia, aplicada a los dogmas de fe y, por extensión, a todo problema que pudiese rozar mínimamente la heterodoxia, conduciría inevitablemente el pensamiento a un terreno yermo. Mientras duró el impulso especulativo del erasmismo, y los nuevos problemas planteados por el descubrimiento de América y la reciente situación religiosa de Europa dieron pábulo a la reflexión, el esplendor filosófico continuó y nadie advirtió que nuestro pensamiento había entrado en vía muerta. Pero, la realidad es que, desaparecida esa situación y muerto el genio filosófico de Francisco Suárez, la decadencia fue rotunda e inmediata. Esto, con todo, no debe hacernos olvidar el

¹ M. Butanlon, «Prólogo» a *El Enquiridión o Manual del Caballero Cristiano*, ed. de Damaso Alonso, *Revista de Filología Española*, Anejo XVI, Madrid, 1971, pág. 72.

² Ludwig von Pastor, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, vols. I-XIV, traducción de Ramón Ruiz Amado y José Monserrat, Barcelona, 1910-1927, cf. tomo XIV, páginas 214-223.

carácter modernizador que, de momento, introduce en nuestro panorama el movimiento escolástico.

Esta última afirmación nos obliga a destacar, dentro de la Compañía de Jesús y de su función modernizadora, la primacía de la conciencia en su concepción del Mundo. No es meramente accesoria la función que en su religiosidad tiene el «examen de conciencia». A este respecto escribe Aranguren: «La primacía ignaciana de la conciencia, otro gran tema de la época, nos lleva a establecer una aproximación entre la reforma religiosa de este santo y la reforma filosófica de Descartes, la reforma mística carmelita, la reforma heroica cervantina. Para San Ignacio, como para Descartes, se convierte la conciencia en la realidad humana fundamental, por lo cual piedad y metafísica tomarán desde ellos una dirección decididamente psicológica. Paralelamente convertirá Cervantes el antiguo heroísmo fabulosamente hazañoso en el *heroísmo quijotesco*, auténtico como el que más, pero residenciado en el *ánimo esforzado*, sin traducción a gestas gloriosas, cumplidas en el mundo exterior. Por su parte, los grandes místicos carmelitas aprenden a darse y darnos puntual cuenta de sus estados psíquicos. La transformación llevada a cabo en la Mística podría sintetizarse diciendo que el místico antiguo vivía el carisma místico como «éxtasis» o «raptó» —«arrebatado hasta el Tercer Cielo», «arrebatado al Paraíso», escribe San Pablo—, en tanto que para el moderno es «revelación» o «des-cubrimiento». «Descubre tu presencia», clama San Juan de la Cruz, pidiendo al Amado que le comunique «un inmenso Ser encubierto». Esta general interiorización psíquica, manifestada del lado herético, según vimos, en la justificación luterana y la predestinación calvinista —búsqueda de una «certeza» de la salvación—, reconocible también, según veremos, en Pascal, y más burdamente en la pretendida experiencia sensual eucarística de los «alumbrados», encontró, como vemos, su expresión ortodoxa en la mística de la Contrarreforma y en la espiritualización de la ascética. Pero el cumplidor de este *giro copernicano* y el primer auténtico psicólogo moderno fue San Ignacio de Loyola»¹.

A la luz de estas caracterizaciones, creemos queda bien claro el sentido de la Contrarreforma española, con su acento puesto en la actividad, en las obras y en las instituciones. Se niega la espiritualidad del ocio, la piedad contemplativa, con todas sus consecuencias. Aparece la religión como «el negocio de la salvación», con todas sus secuelas sobre la obsesión ante la herejía y la heterodoxia, así como un espíritu inquisitorial e intolerante que irá dando la pauta del nuevo catolicismo. Se trata de un catolicismo de carácter fundamentalmente apologético y defensivo, que vive cercado por los peores enemigos: los que se han engendrado dentro de la propia casa. Aquí sí tiene sentido

¹ Aranguren, *op. cit.*, págs. 153-154.

hablar de Contrarreforma, pues en esa línea es donde se manifiesta lo que tiene de reacción, o contrarreacción, frente a la Reforma protestante. Los aspectos negativos y subsecuentes son bien explícitos y significativos de lo que va a constituir la nueva religiosidad católica: una religiosidad paternalista, protegida y amparada. Por ello se obstaculiza desde entonces la lectura directa de la Biblia por los católicos y desaparece la participación del laico en el culto divino. Al mismo tiempo se debilita la idea del «Cuerpo Místico», que adquiere un carácter metafórico, frente al sentido ontológico que tenía entre los erasmistas durante la primera mitad del siglo XVI.

Una vez más tenemos que llamar aquí la atención del nuevo significado que adquiere la figura de Cristo: frente al mito expresivo de una realidad cósmica, empieza a adquirir predominio el Cristo concreto e histórico del hombre que murió en la Cruz, envuelto en sangre, espinas y lágrimas. Aquí tienen su origen esos Cristos sangrantes, dolientes, barrocos, de la devoción española, que adquieren carta de naturaleza en nuestra iconografía; son la versión popular y cotidiana de la orientación contrarreformista que, desde entonces, adquiere nuestra religiosidad. Las diferencias entre el cristianismo erasmiano y este catolicismo trentino son obvias, y hoy podemos medirlas bien, desde un siglo que ha vivido la transformación religiosa del Concilio Vaticano II, cuyo tipo de espiritualidad supone, en cierto modo, una vuelta a los tiempos anteriores al Concilio de Trento, cuando se pretendía el retorno del evangelismo y el intimismo de los primeros cristianos.

4. LA ESCUELA JESUITA: BENITO PERERIO

Pero, frente a los aspectos negativos de la piedad ignaciana que impuso la Contrarreforma, no debemos olvidar la gran aportación del nuevo espíritu: sobre todo su sentido de la libertad y de la responsabilidad personales, que encontrará su máxima expresión en los aportes filosóficos de los teólogos jesuitas: la concepción molinista de la libertad, el origen democrático del poder en Suárez, la defensa del tiranicidio en Mariana, el principio del casuismo moderado en Moral, etcétera. Un examen detenido de algunos de sus filósofos y teólogos nos lo hará ver más claramente: repasemos algunos nombres.

BENITO PERERIO (Ruzafa, Valencia, 1535-Roma, 1610) ingresó en la Compañía de Jesús en 1552, siendo aún muy joven. Su nombre se escribió de modos muy diversos: Pereyra, Pereira, Perciro, Perera, Perer..., lo que ha introducido alguna confusión en la bibliografía. Su vida apenas tiene vicisitudes; acompañó a Sicilia al valenciano padre Jerónimo Domènech y, más tarde, a Roma, donde permaneció el resto de su vida, dedicado a la enseñanza y a redactar sus libros.

Su obra es muy variada, pues comprende tanto libros escriturarios como teológicos y filosóficos. Entre las obras teológicas, la única impresa es *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est. de magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrológica* (Ingolstadt, 1591); hay muchas otras que se conservan inéditas en diversas bibliotecas extranjeras, así *De Avaritia, De Trinitate, De Creatione, De Angelis, De Incarnatione, De Sacramentis in communi, et de Baptismo in particulari*; exactamente lo mismo ocurre con sus libros filosóficos, muchos de los cuales se guardan manuscritos en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. El único libro impreso que conocemos es el tratado *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus. libri quindecim* (Roma, 1562). En él expone primero (libros I al IV) lo que es la Filosofía en general y la Filosofía Natural en particular, así como las doctrinas de los antiguos filósofos a tal respecto; en segundo lugar (libros V al IX) analiza los principios y causas de las cosas naturales: la materia, la privación, la forma, la fortuna, el acaso, lo contingente; y, en una tercer parte (libro X al XV), estudia las afecciones generales comunes a todas las cosas naturales: cantidad, lugar, tiempo, eternidad, movimiento...

La fuente principal de Pererio es Aristóteles, al cual sigue casi siempre, pero no sin tener en cuenta las doctrinas de los principales intérpretes de su pensamiento, ya fuesen griegos (Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio), ya árabes (Avicena, Averroes), ya escolásticos (sobre todo, Santo Tomás). A pesar de lo cual Pererio reivindica siempre la independencia crítica de todo filósofo, la cual ciertamente ejercita en algunas cuestiones. Y, en este sentido, su tratado *De Communibus omnium...* se consideró como dentro de la Filosofía renacentista, más que propiamente escolástico¹. Algunas de sus definiciones sobre la Naturaleza («*principium et causa, ut moveatur et quiescat id in que est, primum per se, et non secundum accidens*»), la causa en general («*causa est qua in suo genere per se, et principaliter concurrunt ad constituendum affectum*»), o el movimiento («*actus entis in potentia prout in potentia*»), son de una concisión sintética y una claridad verdaderamente admirables.

En lo que se refiere al principio de individuación, Pererio va a exponer por primera vez la doctrina que luego será clásica entre los jesuitas. Rechaza que dicho principio esté en la cantidad o en la materia *signata quantitate* (tomistas), así como en la *Haecceitas* (escotistas). Para Pererio la unidad individual de los seres y la distinción mutua que entre ellos existe proceden de la materia y de la forma, si bien la unidad y la distinción de los seres provienen principalmente de la forma, y no de la materia. Esto se prueba porque, dado que lo Uno y el Ser se convierten, cada cosa tiene unidad y se distingue de las demás por lo mismo que tiene ser. Y en las cosas materiales, com-

¹ M. Menéndez Pelayo, «De las vicisitudes de la Filosofía platónica en España», en *Ensayos de crítica filosófica*, C. S. I. C., Madrid, 1958.

puestas de materia y forma, tienen ser por ambas; luego, por ambas tienen unidad y se distinguen unas de otras. Ahora bien, el ser de las cosas compuestas proviene principalmente de la forma; luego, de ésta proceden la unidad y distinción. La materia es para la forma, puesto que ésta es el fin de aquélla; de aquí que deba decirse que la unidad y distinción de la materia es por razón de la forma, mejor que lo contrario.

Hay otro punto en que Pererio se adelanta también a la doctrina suarista tradicional, al defender que entre la esencia y la existencia no hay distinción real, sino sólo de razón. Es una doctrina con múltiples argumentos, pero la base de la misma es que cuanto corresponde a la esencia y a la existencia como conceptos disjuntos se explica igual admitiendo distinción de razón que distinción real, pero como no se han de multiplicar los entes sin causa ni necesidad, no tenemos motivo para introducir esta última.

Sin embargo, el punto más interesante de la doctrina filosófica de Pererio es su opinión sobre el problema del concurso de la acción de Dios con la del hombre en la conducta de éste, o lo que está debajo del mismo: cómo compaginar la omnipresencia y omnipotencia divinas con la libertad humana. El problema lo plantea en el libro VIII, que titula *De causis*, y lo hace en los términos de si Dios, Causa universal y primera, concurre inmediata o mediatamente con las causas segundas y particulares, respecto de los efectos propios de éstos. Pererio se adhiere —contra Durando— a la opinión de Santo Tomás, según la cual Dios concurre inmediatamente a la acción de cualquier causa segunda. Y aunque parece en principio que este concurso ha de destruir la libertad de la voluntad humana, en realidad no es así. Es cierto que la voluntad nada obra ni quiere si no es movida y determinada por Dios, pero, como es movida por la Causa primera conforme a la naturaleza de la propia voluntad, y por naturaleza nuestra voluntad es potencia libre, en verdad y aun supuesta la moción inmediata de Dios, la voluntad humana continúa siendo libre. Pererio incluso llega más lejos, al decir que se yerra pensando que la voluntad humana es libre porque no depende de nadie y no está sujeta a nadie. Libre de ese modo sólo lo es Dios, pero no la criatura humana, ya que ésta lleva intrínseca en su mismo ser una dependencia necesaria y constante del Creador, tanto en cuanto a su existencia como en cuanto a su operación. En una palabra: la libertad del hombre no es nunca total como la divina, sino sólo en lo que corresponde a su ser de criatura.

5. GREGORIO DE VALENCIA

En realidad, cuando Pererio escribe su tratado sobre los principios y afecciones comunes a todas las cosas naturales, no se había suscitado aún la controversia de *auxilliis divinae gratiae*, pero se ve que el terreno está abonado, como en las doctrinas de otro jesuita eminente, GREGORIO DE VALENCIA (Medina del Campo, 1549-Nápoles, 1603), que expondremos a continuación. Había estudiado este futuro jesuita en Salamanca; ingresó en la Compañía en 1565. Terminó sus estudios superiores en Valladolid y Salamanca, siendo discípulo de fray Mancio de Corpus Christi y compañero de Francisco Suárez. Fue después a Roma y a Alemania, donde enseñó Teología en Dilinga (1572-1575) y en Ingolstadt (1575-1592). Desde 1593 a 1598 estuvo dispensado de la docencia, tiempo que empleó para escribir sus principales obras. En 1598 le tenemos de nuevo en Roma, enseñando en el Colegio Romano y encargado por el cardenal Acquaviva de defender la doctrina clásica en las controversias de *auxilliis*. Su salud se hallaba ya quebrantada; se marchó a Nápoles para reponerse con el descanso y un clima más suave, pero en 1603 murió, todavía en plena madurez.

Escribió numerosas monografías contra los protestantes, recogidas en un gran volumen con el título general *De rebus fidei hoc tempore controversis* (Lyón, 1591). Entre los títulos de las monografías aquí incluidas citaremos: *De Trinitate*, *De Idolatria*, *De vera Christi Maiestate et praesentia contra Lutheranos ubiquitistas*, pero quizá la más interesante sea la primera: *Analysis Fidei Catholicae*, donde defiende la infalibilidad del Papa y otras doctrinas anejas; por ello se le ha considerado como un antecedente del Concilio Vaticano I.

El interés de las doctrinas allí expuestas, todas de carácter teológico, reside en las nociones filosóficas que constantemente intercala aquí o allá, a veces extendiéndose durante muchas páginas. Marcial Solana nos ofrece un ejemplo de estas interpolaciones filosóficas que voy a resumir aquí; se trata de la demostración, según Valencia², de ser intrínsecamente posible a la omnipotencia divina que un mismo cuerpo se halle simultáneamente en distintos lugares. El punto de partida de la demostración es que la presencia de un cuerpo en un lugar es algo distinto de su esencia y posterior al mismo cuerpo, o dicho de otra manera: la presencia local es sólo un accidente del mismo cuerpo. Posteriormente, pasa Valencia a señalar la esencia del cuerpo, que es el ser sustancia constituida por pluralidad de partes, a diferencia del espíritu, que es sustancia simple, sin partes constitutivas. Ahora bien, las partes de un cuerpo pueden estar extendidas las unas fuera de las otras por la cantidad, o pueden estar sin extender; para qué haya

² *De vera Christi maiestate et praesentia*, libro I, cap. XX

cuerpo basta con que se dé una sustancia compuesta de partes, aunque, si dichas partes no están extendidas cuantitativamente las unas fuera de las otras, el cuerpo no será orgánico. Un cuerpo, por tanto, no podrá estar simultáneamente en varios lugares si tiene una extensión local cuantitativa, pero, en el caso contrario, si podrá estar en varios lugares; es claro que esa simultaneidad no será local o circunscriptiva, sino sólo entitativa, «esto es, sin extender en esos lugares las partes de su sustancia, ni hallarse dichas partes conmensuradas por varios lugares: porque no es de la esencia del cuerpo el que las partes estén extendidas en el lugar, sino sólo el ser sustancia compuesta de partes entitativas»¹⁰.

Ahora bien, la doctrina fundamental de Valencia está en sus *Commentarii Theologici* (Ingolstadt, 1591-1597), donde se ocupa de todas las cuestiones que trata Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*. El método de exposición que sigue no es transcribir el texto de Santo Tomás, sino hacer referencia a los lugares en que aquél desarrolla su doctrina, ordenando ésta en una síntesis que permite fácilmente su análisis; examina las sentencias de autores que le precedieron y escoge la que le parece verdadera, argumentándola con textos de autoridad (Escrituras, Santos Padres, etc.) y con argumentos de razón.

De todas las doctrinas expuestas, la que va a tener mayor trascendencia es su concepto de la libertad humana, que define como «*voluntatem ipsam, ut per eam libere possumus eligere hoc aut illud medium ad finem*»¹¹. Es decir, que el acto libre se identifica con la esencia de la voluntad libre. Ahora bien, para precisar más su concepto, distingue Valencia entre lo formal de la libertad, que sería razón esencial de la misma, y lo que constituye mero antecedente de dicha razón formal, es decir, aquel principio de donde le viene al ser libre la posesión de todos los antecedentes indispensables para obrar o no. ¿Cuándo se determina la voluntad libre a obrar en un sentido u otro, y cómo se distingue de la causa contingente? Evidentemente, la causa contingente se determina a obrar cuando se dan en ella todos los requisitos para la acción, mientras que la causa libre permanece indiferente, aun dándose en ella todos los requisitos para obrar; sólo lo hace por propia perfección, al decidirse por uno de los términos. En una palabra: el acto libre procede de causa indiferente, y no determinada, en un sentido cualquiera. Quizá ahora quede más claro por qué la autoaplicación de la voluntad libre es su misma esencia, y no un movimiento o acto suyo, aunque nos aparezca como tal a primera vista.

Esta teoría, brevemente expuesta, es la base de lo que se ha llamado el *valencianismo*, y alcanza su función más importante cuando se aplica

¹⁰ Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española*, III, pág. 522.

¹¹ *Commentarii Theologici*, tomo I, disp. VI, quaest. V, punctum tertium

al problema de armonizar la acción divina con el libre albedrío en los actos humanos libres. Según Valencia, la necesidad del concurso divino se refiere sólo a la operación de las criaturas, es decir, a los actos de las causas segundas en cuanto tales, pero nada más. Esto viene a significar que el concurso de Dios se limita a la conservación de la libertad humana, pero no hay en él cooperación para la producción del acto libre. En realidad, se trata de una aplicación de la teoría anterior. Si el libre albedrío —o autoaplicación de la voluntad— no es un acto ni un movimiento, sino la esencia misma de la voluntad libre, quiere decirse que la única intervención necesaria de Dios es la de conservar en el ser aquella facultad, pero no puede haber concurso ni cooperación en sentido propio y estricto, ya que no hay acción ni movimiento al que sea necesario que Dios concorra. De hecho, Valencia ha suprimido uno de los términos del problema, con lo que el problema deja de existir.

6. GABRIEL VÁZQUEZ

Entre los jesuitas de su tiempo presenta, sin embargo, un carácter independiente y de cierta originalidad GABRIEL VÁZQUEZ (Villaescusa de Haro, 1549-Alcalá de Henares, 1604), que estudió en la Facultad de Artes de Alcalá de Henares e ingresó en la Compañía de Jesús en 1569. Enseñó Teología en diversas universidades y colegios: Madrid (1577-1579), Alcalá de Henares (1580-1585), y Roma (1585-1591). Entre las obras de este autor destacan sus *Commentarii et Disputationes in primam partem S. Thome* (2 vols., 1598), *In secundam secundae* (2 vols., 1599-1605), *Vel tertiam* (4 vols., 1609-1615). El método seguido es distinto al de Valencia, pues Vázquez transcribe íntegros los artículos de Santo Tomás, que luego sintetiza; en lo demás es muy parecido, pues también expone las distintas opiniones sobre cada cuestión, con sus correspondientes argumentos; escoge después la opinión que le parece más plausible, demostrándola con toda clase de pruebas; finalmente, da cuenta de las sentencias discrepantes a la elegida por él.

Son también obras de Vázquez *Opuscula Moralia* (Alcalá, 1617), *De cultu adorationis* (Alcalá, 1594) y *Paraphrasis, et compendiaria explicatio ad nonnullas Pauli Epistolas* (Alcalá, 1612). Pero la que más polémica levantó es la titulada *Disputationes Metaphysicae ex varis locis suarum operum*, compilación de escritos suyos, aunque no hay plena seguridad sobre quién hizo la compilación. Todos los indicios, sin embargo, conducen a atribuirle al licenciado Francisco Murcia de la Llana; éste, al menos, firma la fe de erratas y la dedicatoria de la obra, editada en 1617. El libro consta de treinta y dos disputas; en ningún caso consiste en un tratado orgánico y completo de Metafísica, pues ni abarca la

totalidad de esta disciplina ni tiene plan alguno. En realidad, se trata de una colección de algunas de las doctrinas filosóficas de Vázquez que ha tenido una gran resonancia a lo largo de los años.

A través del análisis de dichas doctrinas podemos entresacar algunas de sus opiniones más innovadoras o independientes. En cuestiones de Lógica, Vázquez defendió, con Durando, que la verdad consiste primariamente en la adecuación del concepto objetivo con la cosa, frente a Cayetano y otros que sostienen que esa adecuación es con el concepto formal, y no con el concepto objetivo. Pero lo más característico de Vázquez es que, para él, la realidad propia de la verdad lógica es ser una relación de razón, es decir, que, por un lado, constituye una entidad de razón (en la medida que corresponde a los seres, en cuanto existen en el entendimiento como objetos conocidos, y no en cuanto tienen una realidad extramental) y, por otro lado, una entidad relativa (en cuanto que la verdad lógica dice relación de identidad entre el concepto objetivo y la realidad extramental). Fijémonos, sin embargo, que en cuanto entidad de razón está identificando el ser real de la cosa conocida con el acto por el cual es conocida; doctrina de tendencia idealista que indudablemente debieron conocer los profesores jesuitas de Descartes, y probablemente de los cuales éste la tomó. Por lo que se refiere al problema de cuál sea el sujeto propio de la verdad lógica, Vázquez defiende que lo es el juicio, y no la simple aprehensión, como es frecuente entre escolásticos. Una vez más aquí se impone su originalidad de tinte «moderno».

En los temas ontológicos, Vázquez también se aparta de lo generalmente admitido en la Escolástica. Por ejemplo, niega que exista un concepto del ente formal y objetivo preciso de los distintos modos y categorías del ser y aplicable a todos los seres en particular; por el contrario, afirma que no puede darse un concepto del ente con unidad *simpliciter*; a lo más, admite que la pueda tener *secundum quid*. Por lo que se refiere a la verdad trascendental, comúnmente considerada como algo intrínseco a las cosas, en cuanto dice orden de inteligibilidad o de adecuación al entendimiento, también Vázquez se aparta del sentir general, y defiende que la verdad no sólo no esté formalmente en las cosas, sino que no les conviene de modo primario, sino sólo secundario.

Hay una distinción de razón, clásica entre los escolásticos: la de razón ratiocinada (con fundamento en la realidad) y la de razón ratiocinante (cuya única base es la virtualidad cognoscitiva del entendimiento). Pero también Vázquez niega esta distinción, pues —argumenta— si toda distinción de razón tiene fundamento en el entendimiento y en la realidad, es inadmisibles la separación entre la distinción de razón ratiocinante, que sólo se basa en la virtualidad intelectual, y la distinción ratiocinada, que también se apoya en algo objetivo y real.

Otra doctrina generalísima entre los escolásticos que también niega Vázquez es la derivada del axioma *actiones sunt suppositorum*, la cual, según la interpretación escolástica, quiere decir que los actos de un ser tienen como principio próximo e inmediato —*ut quod*— la subsistencia de ese ser, su hipóstasis, el supuesto; y como principio remoto y mediató —*ut quo*—, la naturaleza del mismo ser. Pero Vázquez piensa que no es necesario que el ser sea subsistente, esto es, hipóstasis o persona que obre, sino que basta que sea ser, que tenga naturaleza; por lo tanto, la naturaleza puede ser no sólo principio *ut quo*, sino principio *ut quod*, próximo e inmediato de los actos del ser.

Por lo que se refiere a cuestiones de Cosmología, Vázquez manifiesta también una serie de opiniones originales o, al menos, poco frecuentes. Por ejemplo, cree que no repugna a la razón la creación eterna del movimiento; que puede existir el infinito categoremático, o una magnitud infinita; que tampoco repugna la multitud infinita, sea de seres corporales, sea de seres inmateriales; que la razón formal o constitutiva propia de la eternidad no es sólo algo real (la uniformidad de la duración, según Cayetano) o algo real y mental (la razón de medida), sino una combinación de estos dos elementos, pero sin razón de medida, antes al contrario. Así, define Vázquez la eternidad como aquella «duración permanente y uniforme sin principio ni fin y que carece de medida».

Algunas de las tesis más curiosas e interesantes de Vázquez se hallan en el campo de la Psicología. Niega, por ejemplo, que los sentidos, aun los internos, puedan conocer las puras negaciones de las cosas, ya que lo que es meramente negativo no tiene especie propia que informe el sentido, y éste sólo puede conocer mediante la información de su respectiva especie. En contra de la mayoría de los escolásticos, cree también que la intelección y la volición son cualidades que sólo existen en el alma por la virtualidad de la acción de dichas facultades, sin que intervenga la acción divina. También niega que en la simple aprehensión el entendimiento conozca el nexo o cópula de los términos, sosteniendo que sólo conoce los términos aislados. Igualmente niega que el juicio sea un acto mental simple, ya que el juicio intelectivo humano es acto esencialmente compuesto de sujeto y predicado. Muchos escolásticos consideran que el objeto adecuado de la voluntad es el bien propio del fin, no el de los medios, pero Vázquez asegura que el objeto adecuado de la voluntad no es sólo el bien propio del fin, sino también el de los medios que conducen a él. De acuerdo con su concepción, se refiere al cuerpo y al alma como si fuesen dos sustancias diferentes, unidas por una especie de semirrealidad metafísica llamada «modo», con lo que está, en cierta manera, adelantado el problema cartesiano de las relaciones cuerpo-alma. Y así podríamos seguir...

Vamos a detenernos sólo en la postura de Vázquez ante un tema sumamente controvertido: *de auxiliis*. En este punto, Vázquez admite con los tomistas (premocionistas) que es imposible que Dios fuerce la voluntad creada a querer algo necesariamente, dejando subsistente el juicio mental de indiferencia. Se manifiesta, pues, en contra de la escuela jesuita, pero no por las mismas razones de los premocionistas, ya que Vázquez no lo es; para él es imposible que la voluntad humana sea determinada por un agente extrínseco a ella, impulsándola a querer algo que, según el juicio del entendimiento, es indiferente. Sin embargo, su pensamiento queda incompleto, ya que Vázquez no argumenta esta última aserción.

Finalmente, señalaremos dos doctrinas características de Vázquez en el tema de la Filosofía moral. Sobre la naturaleza de la Ley en general y la discusión de si consiste primariamente en un acto de la voluntad o del entendimiento del legislador, Vázquez adopta una postura intermedia; esto es, que la Ley es un acto del entendimiento, que presupone otro anterior y básico de la voluntad. Por lo que toca a la Ley natural, Vázquez desarrolla en su época una postura muy avanzada, que luego servirá de base a los filósofos de la Ilustración; para él, la Ley natural es primariamente la misma naturaleza racional. El argumento es el siguiente: «La Ley y el Derecho son la regla a la cual deben acomodarse las acciones para ser justas; luego, la Ley y el Derecho natural serán la regla natural de las acciones humanas. Esta regla consiste en la disposición de ninguna voluntad, sino en la misma naturaleza humana»¹².

7. JUAN DE MARIANA

Por último, vamos a detenernos en un filósofo que se sale muy del común de los hasta ahora estudiados; me refiero a JUAN DE MARIANA (Tulavera de la Reina, 1536-Toledo, 1623). Éste, al parecer, hijo ilegítimo, estudió en la Universidad de Alcalá hasta ingresar en la Compañía de Jesús el año 1554, en Simancas. Estudió Filosofía en el Colegio de Roma y Teología en Palermo y París. En 1574 regresó a España por encontrarse muy fatigado, y desde entonces vivió en Toledo, dedicado a la composición de sus libros.

Juan de Mariana fue hombre de saber enciclopédico; más que un filósofo puro, que no lo fue, se le ha de considerar como un polígrafo que escribió sobre infinidad de materias¹³. Entre sus obras sobre las

¹² Marcial Solana, *op. cit.*, pág. 449.

¹³ Casi todos sus escritos a los que haremos alusión seguidamente se hallan contenidos en una gran obra que apareció con el título de *Tractatus VII* (Colonia, 1609), dedicada al papa Paulo V.

Sagradas Escrituras figuran sus famosos *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* (Madrid, 1619), donde explica el sentido teológico de algunas palabras y frases de la Biblia. Es muy interesante también su *Pro editiōe Vulgata disputatio* (Colonia, 1609), donde interviene en la famosa polémica sobre la edición antuerpiense de la Políglota, hecha por Arias Montano, al que absuelve de la acusación de judaizante que se había lanzado contra él.

Entre sus obras históricas, tema sobre el que escribió varios libros (*De adventu Iacobi Apostoli Maioris in Hispania Disputatio*, 1609; *De die mortis Christi*, 1609; *De annis arabum*), destaca su *Historiae de rebus Hispaniae* (Toledo, 1592), que le ha dado fama hasta nuestros días; tras la edición latina, Mariana mismo la tradujo al castellano con el título de *Historia General de España* (Toledo, 1601). Está escrita al modo clásico, incluso con discursos y arengas en boca de los personajes, pues su intención fue hacer al mismo tiempo una bella obra literaria y una síntesis de conjunto de nuestra historia, desde los primeros fundadores (Túbal) hasta la muerte del rey Fernando el Católico, si bien posteriormente Mariana le agregó diez libros. Esta obra se ha considerado como «la primera historia científica de la nación española»¹⁴.

De sus obras sociales —*De spectaculis*, *De ponderibus et mensuris*— hay que destacar su *De monetæ mutatione disputatio*, donde defiende que no se debe alterar el valor de la moneda, aumentándolo a más de lo que intrínsecamente representa, porque hacerlo conduce a empobrecer al pueblo y desacreditar a la nación para un beneficio momentáneo del Gobierno. Es uno de los primeros estudios sobre la inflación, aunque ya había llamado la atención también sobre el tema otro filósofo de la época: Tomás de Mercado, del que nos hemos ocupado en el capítulo anterior.

En lo que se refiere a sus obras filosóficas es obligada la referencia al tratado *De morte et immortalitate* (Colonia, 1609). La parte más propiamente filosófica del mismo es el libro segundo; nos recuerda que el morir no debe sernos doloroso, pues nos libera de las miserias de la vida terrena y hace que troquemos esta existencia deleznable por otra superior y más perfecta, dada la inmortalidad del alma; los argumentos que emplea para defender esta inmortalidad son de muy variada índole: desde la persuasión de hombres y mujeres de todos los tiempos, a cuyo través nos habla la Naturaleza, hasta las enseñanzas de los Libros Sagrados, que la consideran una verdad fundamental. Entre los argumentos propiamente filosóficos figura la consideración del alma como algo independiente del cuerpo; en efecto, para Mariana está claro que el alma posee movimiento propio y tiene operaciones independientes (disputa consigo misma, contradice y repugna

¹⁴ Antonio Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*, tomo IV, Barcelona, 1927, pág. 321.

los apetitos del cuerpo, al que se impone con autoridad propia, reflexiona sobre sí misma, etc.), por lo cual es separable de su soporte material y llega a alcanzar la inmortalidad.

Sin embargo, el libro que más fama ha dado a nuestro autor es el *De rege et regis institutione* (Toledo, 1599), un libro de Filosofía política que ha pasado a la Historia por su defensa del regicidio cuando el rey fuese un tirano. Tal doctrina fue implicada con el reciente asesinato de Enrique III de Francia, muerto en 1589 a manos de fray Jacobo Clemente; algunas frases del libro podían interpretarse como elogiosas del asesinato, lo cual provocó el escándalo consiguiente. Se mandó recoger el libro y suprimir aquellas frases elogiosas a Jacobo Clemente en las futuras ediciones. Cuando, más tarde, caiga asesinado Enrique IV de Francia por Ravaillac en 1610, los jesuitas franceses no podrán menos de pensar que las doctrinas de Mariana habían influido sobre el asesino, a pesar de que éste negó rotundamente que conociera ni el libro ni el autor. El Parlamento de París condenó al libro en 1610 a ser quemado como obra sediciosa.

El escándalo anterior es el que le dio tanta fama al libro; sea como fuere, no deja de haber en él una cierta defensa del tiranicidio. Mariana se manifiesta monárquico y cree que la monarquía hereditaria es la menos mala de las formas de Gobierno. Ahora bien, la autoridad regia o soberanía brota siempre y necesariamente de la sociedad, como propiedad natural suya; en ese sentido, el Rey es elemento indispensable a la Comunidad —y brotado de ella— para que ésta logre su perfección y su fin. La Comunidad le debe respeto y obediencia, a menos que persiga y humille injustamente a los miembros de la misma, que agobie con impuestos y tributos injustos a los ciudadanos, que impida las reuniones públicas, que elimine la libertad de expresión o de queja, que permita el robo y despoje a los súbditos de sus bienes y derechos. En ese caso, la Comunidad debe acabar con él por los medios que sean.

Mariana expone, al llegar a ese punto, su doctrina del regicidio. Distingue entre el príncipe ilegítimo, que ha impuesto su autoridad por la fuerza de las armas, y el príncipe legítimo; en el primer caso, si ejerce su autoridad sin consentimiento de los ciudadanos y oprime a la sociedad con sus injusticias, se le debe considerar enemigo público, y cualquiera puede quitarle el trono y la vida (*extra et principatu spoliari posse*).

Por lo que se refiere al príncipe legítimo, expondremos la doctrina de Mariana tal como lo hace Marcial Solana en su libro: «Si el tirano es príncipe por título legítimo, pero tiraniza en cuanto al régimen, es decir, si es tirano de hecho, aunque no de derecho, deben tolerarse sus vicios mientras no desprecie públicamente las leyes de la honestidad y la justicia: pues los males que se siguen a la sociedad de variar fácilmente de príncipe son muy grandes. Mas si el Rey atropella la república, roba las fortunas, desprecia las leyes y hasta la religión, entonces

no se debe tolerar más; débese considerar sosegadamente la entidad de no incurrir en mal mayor que el que se trata de evitar, deliberando al efecto en reuniones numerosas sobre el partido que convenga tomar, y, siguiendo el parecer unánime de la sociedad, se debe proceder gradualmente; *primero se amonestará al príncipe para que se enmiende. Si no lo hace y no hay esperanza de corrección, después de pronunciar contra él la sentencia correspondiente, se le puede negar la obediencia.* Como todo esto traerá, seguramente, la guerra en la república, se le han de explicar al pueblo las razones que existen para defenderse del príncipe como de verdadero tirano. Luego se facilitarán armas y se marcarán tributos, para emplearlo todo en defensa de la nación. Si ni aun así se consigue lo que se intenta, entonces *eodem defensionis iure ac vero potiori auctoritate et propria* [esto es, de la república] *Principem publicum hostem declaratum ferro perimere»*¹³.

Ahora bien, puede ocurrir que no haya oportunidad ni circunstancia para reunirse y hablar conjuntamente contra la tiranía. En ese caso, dice Mariana, «no se puede calificar de injusto a quien, secundando los deseos de todos y para librar a la sociedad de un enemigo formidable y mortal, intente quitar la vida al tirano, *haud quaquam inique eum fecisse existimabo*; porque, en este caso, quien matara al tirano obraría, no con autoridad privada, sino como ejecutor de la sentencia dictada tácita e implícitamente, al menos, por la autoridad suprema de todo el cuerpo social»¹⁴.

En el fondo de esta doctrina se halla la concepción del «contrato social», que Mariana expone en otro lugar de su obra, adelantándose a Hobbes y a Rousseau. Nos referimos a su idea de que el hombre vivía en los primeros tiempos en una especie de «estado de Naturaleza» donde todos los bienes eran comunes. El desarrollo de las artes y de la industria introdujeron paulatinamente la propiedad privada, lo que a su vez provocó envidias, ambiciones y luchas. Esta situación, prolongada durante mucho tiempo, llegó a cansar a los hombres, que se desentendieron de ella mediante un pacto por el que la sociedad delegaba su poder en ciertas figuras representativas: reyes, príncipes, etc.

Así llega a declarar que el Estado debía obligar al rico a distribuir las tierras que le sobraban, o si no era esto posible, alquilarlas a precios razonables a quienes fueran a cultivarlas de modo adecuado. Esto le convierte a Mariana en claro defensor de actitudes socialistas.

¹³ M. Solana, *Historia de la Filosofía Española*, III, pág. 558.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 559.

8. FRANCISCO TOLEDO, PEDRO FONSECA Y LOS CONIMBRICENSIS

Una exposición completa de lo que ha sido y representado la escuela jesuita exigiría hacer este capítulo mucho más largo. Pero con lo desarrollado hasta aquí creemos que el lector tiene base suficiente para hacerse cargo de lo que representó dicha escuela en el desarrollo de la Contrarreforma, y a su vez, de lo que ésta representó en la aparición del pensamiento moderno. Muchos —por no decir todos— de los temas tratados son los que luego desarrollará Francisco Suárez, con su vuelo genial, y de allí pasarán a los filósofos que hoy conocemos como máximos exponentes del pensamiento «moderno»: Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz...

Sin embargo, no podemos acabar este capítulo sin una somera mención del cardenal FRANCISCO TOLEDO¹⁷, que recibió grandes elogios en su tiempo de los más diversos personajes. Clemente VIII, que le nombró cardenal, dice de él: «*quía non habet parem in Ecclesia Dei quod doctrinam*», y San Francisco de Borja asegura que es «uno de los más doctos y de gran entendimiento que hay en España»¹⁸. En realidad, aunque no se sale de la Escolástica, mantiene cierta independencia crítica, por lo que se inclina en ocasiones hacia vías escolásticas que van a preparar la gran reforma del padre Suárez.

Y lo mismo tenemos que decir de PEDRO DE FONSECA (Corticeada, 1528-Lisboa, 1599), pues, aunque sea portugués, parece inexcusable una mínima referencia suya, dado el importante papel que desempeñó dentro de la Compañía de Jesús y en la creación del pensamiento europeo moderno. La mayor parte de su vida docente se muestra ligada a la Universidad de Coimbra, donde estuvo a la cabeza del famosísimo CURSUS CONIMBRICENSIS, del que después hablaremos. Se

¹⁷ Francisco Toledo (Córdoba, 1533-1596) fue discípulo de Domingo de Soto en Salamanca. Sus libros son: *Introductio in dialecticam Aristotelis* (1561), *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam* (1572), *In octo libros de Physica auscultatione* (1573), *In de anima* (1574), *In de generatione et corruptione* (1575), *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio* (4 vols., 1869-1870). Aunque fundamentalmente tomista, se aparta en algunos puntos del Aquinatense. Por ejemplo, opina que las cosas individuales son directamente aprendidas por el intelecto; que el objeto primario de conocimiento es la *species specialissima* (un tipo de forma particularizada), y no el Ser en general; que la abstracción es simplemente una separación de los accidentes y una consideración de la sustancia de algo; que el entendimiento agente y el posible son de la misma clase y tienen el mismo poder; niega que la esencia y la existencia sean principios distintos; que el principio de individuación es la forma; que el número diez de las categorías aristotélicas es sólo una cifra probable; que las «cinco vías» de Santo Tomás son incompletas, etc.

¹⁸ Cf. Marcial Solana, *Ibid.*, págs. 336-337.

le ha llamado «el Aristóteles portugués». Sus obras fundamentales son *Institutionum dialecticarum libri octo* (Lisboa, 1564) y *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (vols., 1577-1612). El primero fue muy utilizado como obra de texto en diversas universidades europeas y tuvo tal éxito, que en 1625 iba por su 34 edición. Aunque su doctrina se basa en Aristóteles, corrigió los textos de éste que entonces se usaban, mejorando las versiones latinas del Renacimiento. Aunque básicamente tomista, manifiesta su independencia crítica en varios puntos. Por ejemplo, en el campo de la teoría del conocimiento mantuvo (en contra del Aquinate) que las cosas singulares son directamente conocidas por el intelecto humano, y defendió (con los occamistas) que la teoría de las especies inteligibles como determinantes intelectuales del proceso de conceptualización es inútil. También defendió la unidad del concepto formal de Ser, manteniendo su univocidad y no su analogía, en lo que sin duda influyó sobre Suárez. Otra innovación de Fonseca fue su introducción de la teoría modal en la Metafísica moderna, así como su rechazo de la materia *signata quantitate* como principio de individuación; su explicación de la individuación es que ésta se debe a una diferencia positiva añadida a la esencia de la cosa, con lo que se coloca muy cerca de la *haecceitas* de Duns Escoto. En Fonseca tenemos también expuesta la teoría de la «ciencia media», con lo que se adelantó a Molina en la polémica *de auxiliis*, si bien Molina desarrolló ampliamente esta teoría.

Como dijimos antes, el padre Fonseca prestó su apoyo al proyecto de un *Cursus philosophicus* que luego sería conocido como *las Conimbricenses*; muchas personas —principalmente alumnos— habían pedido que se publicaran impresas las lecciones que daban los profesores del Colegio de Artes de la Universidad de Coimbra; en el proyecto participaron los jesuitas Manuel de Góes, Cosme de Magallanes, Baltasar Álvarez y Sebastián de Conto, y al frente del mismo estuvo Fonseca, como superior que era entonces de la Compañía de Jesús en Portugal. El curso comprende los siguientes tratados: *In octo libros Physicorum* (1591), *Parva Naturalia* (1592), *De caelo* (1592), *Meteorum* (1592), *Ethicorum* (1593), *De generatione et corruptione* (1597), *De anima* (1598), *In Universam Dialecticam Aristotelis* (1606). A estos tomos hay que añadir la Metafísica recientemente explicada por Fonseca, la cual podemos considerar como parte integrante del *Cursus*; sin embargo, falta toda la parte de Filosofía moral y política del Estagirita, lo que hace que dicho curso no esté del todo completo.

«En cuanto al contenido y la manera de estar redactados los tomos del *Cursus Conimbricensis* —dice Solana—, pueden señalarse en los mismos dos tipos: Uno es el que podemos llamar completo, que encierra el texto griego, la versión latina, la declaración del texto griego acomodada a la traducción latina y las cuestiones o estudios sobre la verdad contenida en las páginas del Estagirita, según el

método escolástico, es decir, discutiendo la doctrina con argumentos en pro y en contra. Otro es el tipo que podemos denominar incompleto, que contiene solamente las cuestiones o discusión escolástica de la doctrina aristotélica, pero que omite el texto griego, la versión latina y la declaración del texto. Al primer orden o tipo completo pertenecen los comentarios a los tratados lógicos y a los libros *De generatione et corruptione*, *De caelo*, *Physicorum* y *De anima*. A la segunda categoría, tipo incompleto, corresponden los comentarios a los tratados *Meteororum*, *Parva Naturalia* y *Ethicorum*¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés, Melquiades: *Historia de la Teología española*, Roma, 1962.
 Aranguren, José Luis: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963.
 Astrain: *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, 1913.
 Fliche, A., y Martin, V.: *Histoire de l'Eglise*, tomo XVII (con el título de *L'Eglise à l'Époque du Concile de Trente*).
 García Villoslada: *Loyola y Erasmo*, Taurus, Madrid, 1965.
 Gios, José: *Historia de nuestra idea del Mundo*, F. C. E., México, 1973.
 Gotheim, E.: *Reformation und Gegenreformation*, Munich, 1924.
 Snemervogel, Ch.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols., Bruselas-París, 1890-1900.
 Smith, Gerard, Ed.: *Jesuits thinkers of the Renaissance*, Milwaukee, 1939.
 Oriarte-Lacina: *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España hasta 1773*, Madrid, 1925-1930.
 Varios (colaboradores de *Razón y Fe*): *El Concilio de Trento*, Madrid, 1945.

Sobre Ignacio de Loyola:

Las obras completas de San Ignacio se encuentran en los *Monumenta Historica Societatis Jesu*. Entre las obras sobre el mismo, véanse:

- (García-Villoslada, R.): *San Ignacio de Loyola*, Zaragoza, 1961.
 Juambelz, Jesús, S. J.: «Fuentes de la bibliografía ignaciana», en *Razón y Fe*, 1956.
 Rivadeneyra, Pedro de: *Vida de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús* (varias ediciones).

Sobre Benito Pererio:

- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 373-400.

¹⁸ Cf. Marcial Solana, *Ibid.*, pág. 368

Sobre Gregorio de Valencia:

Hentrich, W.: *Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen*, 1928 (*Philosophie und Grenzwissenschaften*, II, 4 y 5).

Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 515-534.

Sobre Gabriel Vázquez:

Dalbuz, R.: «Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif», en *Revue d'histoire de la philosophie*, vol. 3, 1-39.

Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 425-451.

Verrecke, L.: *Conscience morale et loi humaine selon G. V.*, Bibliothèque de Théologie morale, II, 4, 1958.

Sobre Juan de Mariana:

Brenan, Gerald, «Tendencias socialistas en España en el siglo XVII», *El laberinto español*, Ed. Ruedo Ibérico, París, 1962.

Lauve, J.: *The political economy of Juan de Mariana*, Nueva York, 1928.

Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 555-563.

Ullastres Calvo, A.: «La teoría de la mutación monetaria de Mariana», en *Anales de economía*, núm. 15 (1944), núm. 20 (1945).

Sobre Pedro de Fonseca:

Ceñal, Ramón, «Pedro de Fonseca (1528-1599). Su crítica del texto de la "Metafísica" de Aristóteles», en *Revista de Filosofía*, núm. 4, enero-marzo 1943.

Ferreira da Silva, Custodio Augusto: *Textos fundamentais da gnosologia de Pedro Fonseca*, 1959.

Nedelhofen, M.: *Die Logik des Petrus Fonseca*, Bonn, 1916.

Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 339-371.

Varios: «Pedro de Fonseca o "Aristóteles portugués"» (número monográfico de la *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo IX, fascículo IV).

Sobre Francisco Toledo:

Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 311-337.

LA POLEMICA «DE AUXILIIS»: DOMINGO BÁÑEZ Y LUIS DE MOLINA

I. BREVE HISTORIA DE LA POLEMICA

En el capítulo anterior, al hablar del sentido de la Contrarreforma, hemos insistido en el énfasis que la escuela jesuita puso en su defensa de la libertad y la responsabilidad humanas. En tal sentido, comprobamos cómo la aportación de la Compañía de Jesús introdujo un acento de «modernidad» en el ambiente renacentista y cómo gran parte de la temática de aquellos pensadores va a pasar a la Filosofía moderna, inspirándola en medida notable con sus puntos de vista: el primado de la conciencia, el acento puesto en la razón, el origen democrático del Poder, la exaltación de la libertad. Sobre este último punto hemos visto crearse un auténtico estado de opinión, no sólo por la altura de los debates sobre el tema, sino porque se originó un ambiente donde ya aparecían claramente diferenciadas las dos posturas más representativas de lo que se llamará la polémica *de auxiliis divinae gratiae*: por un lado, el tomismo ortodoxo de los dominicos; por otro, el molinismo de los jesuitas, que adquiere ya carácter embrionario en Pedro de Fonseca, al enunciar por primera vez la doctrina de la «ciencia media». Los dos máximos representantes de ambas tendencias son, como ya se sabe, Domingo Báñez y Luis de Molina, de cuyas doctrinas vamos a ocuparnos en este capítulo.

Antes de entrar en el fondo doctrinal de la polémica, haremos una breve y esquemática historia de la misma. El origen está en la publicación del libro usualmente conocido como la *Concordia*, de Luis de Molina, y cuyo título completo es *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis Divi Thomae articulos* (Lisboa, 1588).

Aunque la publicación del libro había sido autorizada por un dominico, fray Bartolomé Ferreira, quien dictaminó muy favorablemente sobre el mismo, no dejó de despertar oposición, incluso entre sus hermanos de hábito. Desde luego, la más enconada de estas oposiciones surgió entre los dominicos, a cuyo frente se colocó Domingo Báñez; éste firmó, con otros padres de la misma Orden (fray Diego de Yanguas, fray Pedro de Herrera, fray Pedro de Ledesma y fray Diego Álvarez), un libro titulado *Apologia fratrum predicatorum in provincia Hispaniae Sacrae Theologiae professorum, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati, Theologi de Societate Jesu, quas defendit in suo libello cui titulum inscripsit «concordia...», et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectatores ac defensores eadem Societate* (1595)¹. De todos modos, si bien la oposición vino preferentemente de los dominicos, no dejó de adherirse fervientemente a ella un fraile mercedario, FRANCISCO ZUMEL², quien discrepaba ligeramente de Báñez en el sentido de no compartir la idea de aquél de que Dios promueve actos humanos moralmente malos; la oposición contra Molina es, con todo, muy violenta. En su libro *Censura circa librum de Concordia patris Ludovici Molinae e Societate Jesu*³ dice que la obra de Molina está a mucha distancia de la doctrina cristiana y que en ella más que concordia hay discordia entre la Gracia y el libre albedrío.

La discusión, centrada fundamentalmente, como declamos, entre jesuitas y dominicos, hubo de pasar a la Inquisición española, de donde —incrementada— llegó al papa Clemente VIII. La Santa Sede se vio abrumada por multitud de escritos, que venían de uno y de otro lado; a veces no eran sólo opiniones de personas aisladas, generalmente de teólogos, sino dictámenes de universidades. El Papa nombró una comisión que estudiase el asunto; la primera opinión fue negativa para el libro de Molina. Pero el Papa insistió en que se revisase de nuevo la *Concordia*, ahora por dominicos y jesuitas conjuntamente. Las discusiones, verificadas primero ante el inquisidor general romano, cardinal Madruzzo, y después ante el mismo Pontífice, pasaron del libro de Molina a examinar directamente las teorías de

¹ Esta *Apología* no ha sido publicada aún. Hay un ejemplar manuscrito en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Sección Inquisición).

² Francisco Zumel (Palencia, 1540-1541-Salamanca, 1607) profesó en la Orden de la Merced en 1556, llegando a ser elegido en 1593 general de la misma. Desde 1570 enseñó en la Universidad de Salamanca, en diversas cátedras: Física, Filosofía moral, Metafísica. Entre sus obras hay varias inéditas; las más conocidas son: *De Deo etique operibus*, 2 tomos, 1585-1587; *In Primam Secundae S. Thomae commentaria*, 2 tomos, 1594; *Opuscula, libros tres ad Primam partem et ad primam secundae duas variarumque questionum alium continentia*, 1607.

³ Manuscrito inédito que se encuentra en La Biblioteca Vaticana.

dominicos y jesuitas sobre la eficacia de la Gracia y su concordia con el libre albedrío humano.

Al fin, el Papa ordenó que la discusión recayese meramente sobre el libro de Molina. Las posiciones, sin embargo, continuaban muy divididas. Entre los dominicos, Diego Álvarez y Tomás de Lemos volvieron a impugnar a Molina; por el contrario, los jesuitas Gregorio de Valencia, Pedro de Arzúbal y Fernando de la Bastida, siguieron defendiéndole. En el interin murió Clemente VIII y fue elegido Papa —tras el breve paréntesis de León XI— Paulo V, quien decidió terminar con la controversia. El 28 de agosto de 1607 reunió a la Congregación cardenalicia. El cardenal Ascoli, dominico, dio el parecer de que se debían prohibir las proposiciones de Molina; por el contrario, los cardenales Belarmino y Perrone defendieron apasionadamente a éste. El resto —cardenales Giuri, Bianchetto, Arrigone, Buffalo, Eusebio— se manifestaron dudosos o indiferentes. En vista de lo cual, Paulo V declaró concluidas las controversias e impuso el siguiente dictamen: no se definía ninguna proposición ni se condenaba ninguno de los dos sistemas; en conclusión, dominicos y jesuitas podían defender libremente sus respectivas posiciones, pero prohibiéndoles de forma expresa que calificaran mutuamente sus doctrinas como contrarias a la Fe. El libro de Molina, por lo tanto, pudo desde entonces circular libremente y defenderse su doctrina. El origen de la polémica pudo salir indemne de la prueba, pasando a ser uno de los libros «más originales e interesantes de la Teología dogmática española»⁴. La obra está dividida en cinco partes: 1.ª) Prueba que el conocimiento divino es causa de las cosas, y que ejerce en acto esta causalidad una vez determinada por la voluntad de Dios la existencia de las cosas, 2.ª) Explica cómo se armonizan la Gracia y la presencia divina con la libertad humana, 3.ª) Expone el sentido en que puede mantenerse que la voluntad divina se realiza siempre, 4.ª) Se concilia la libertad humana con la providencia divina; 5.ª) Se concilian también el libre albedrío y la predestinación y la reprobación que existen en Dios *ab aeterno*.

2. DOMINGO BÁÑEZ: VIDA, OBRA Y DOCTRINA

Una vez expuesta la historia anecdótica de la polémica, vamos a entrar en su fondo doctrinal, previa presentación de sus dos protagonistas fundamentales. DOMINGO BÁÑEZ (Valladolid, 1528-Medina del Campo, 1604) estudió Artes en Salamanca y profesó en la Orden de predicadores en 1547. Estudió Teología con Melchor Cano, Diego de

⁴ Eloy Bullón, «El concepto de soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVII», en *Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1935, pág. 30.

Chaves y otros preceptores *in tota Ecclesia celeberrimos*, según él mismo dice. Su actuación docente fue muy variada: Ávila (1561-1567; 1569-1570), Alcalá (1570-1573), Salamanca (1574-1576). En 1581 gana la cátedra de *prima* de Teología en la Universidad de Salamanca, a la muerte de Bartolomé de Medina, cátedra que regentó hasta jubilarse por enfermedad en 1589. Fue director espiritual de Santa Teresa de Jesús, y hay varios libros sobre el tema³.

Desde el punto de vista doctrinal, Báñez sigue la orientación general tomista, con algunas opiniones propias; por ejemplo, en lo relativo a la naturaleza de la causación propia de las formas creadas, que él considera sólo material. Esto se halla estrechamente relacionado con su teoría de la «premoción físicas», que es lo que se ha solido identificar como «sistema bañeciano». Entre sus obras, hay comentarios a Santo Tomás: *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae* (2 vols., 1584-1588); *De fide, spe et charitate* (1584), que son comentarios a la *Secunda secundae*; *De iure et iustitia decisiones* (1594), también comentarios a la misma. Por otra parte, tiene asimismo comentarios a Aristóteles en las siguientes obras: *Commentaria et quaestiones in duo Stagiritae de generatione et corruptione libros* (1585). De sus obras lógicas se conserva *Institutionis minoris dialecticae quas Summulas vocant* (1599). Y entre las propiamente teológicas hay que citar la *Apología* (firmada conjuntamente por varios hermanos de la Orden), a la que hicimos referencia anteriormente: su *Selectio de merito et augmento charitatis* (1590) y su última postura ante la cuestión molinista, que aparece en *De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae Del efficaciter moventis humanam voluntatem* (1600).

Por fin, trataremos de exponer la doctrina de Báñez sobre la polémica que nos ocupa en este capítulo, que sigue en ello la doctrina tomista admitida comúnmente. Según ésta, Dios es causa absoluta de la totalidad del Ser; todo lo que existe está determinado por la causalidad divina, pero como las operaciones o actos de las causas segundas son también entidades con existencia, quiere decirse que Dios es causa absoluta, a su vez, de la determinación al acto o a la operación de dichas causas segundas, incluso de los llamados actos libres del hombre. Esta **intervención divina en las acciones de las criaturas** es lo que los teólogos llaman **concurso**, porque Dios concurre con ellas en el ejercicio de su actividad y en la producción de los correspondientes efectos. Ahora bien, el que en toda producción de algún efecto concurren la actividad de la *causa primera* y de la *causa segunda* no quiere decir que haya que concebirlas como dos causas *parciales* que cooperan *coordinadamente* a la producción de algo, pues cada una de ellas es causa *principal total*, si bien la causa segunda está subordinada a la

³ Fray Paulino Álvarez, *Santa Teresa y el Padre Báñez*. Madrid, 1882; Marcel Lépée, *Báñez y Santa Teresa*. París, 1947.

primera. Las dos producen el efecto, pero cada una bajo una modalidad distinta.

Esta determinación previa de los actos de la criatura por parte de Dios es lo que llama *promoción física*; es un influjo, impresión o movimiento transeúnte que procede de Dios y es recibido por la criatura. Las características del mismo, según Báñez, consisten en ser concurso *físico*, vale decir, que actúa como causa eficiente, y no sólo moral o final, en la que Dios atrujese con mandatos o persuasiones; que es concurso *inmediato*, es decir, que Dios no es sólo el autor de las potencias de obrar de las criaturas, para después dejarlas actuar por su cuenta, sino que concurre directamente a la operación de una potencia y a la producción del efecto; que es concurso *previo*, es decir, que se produce con anterioridad o prioridad de naturaleza, entendiendo por ésta la dependencia natural del efecto con respecto de la causa; por lo tanto, dicha prioridad no se entiende nunca en un sentido temporal o cronológico del influjo divino con respecto al acto humano libre.

Esta doctrina del concurso está estrechamente relacionada con la idea tomista del conocimiento divino. Para Santo Tomás, Dios tiene dos modos de conocimiento, que, en su caso, suele llamarse ciencia por el carácter perfecto y definitivo que en él tiene el mismo. Estos dos modos de conocimiento reciben el nombre de *ciencia de visión* y *ciencia de simple inteligencia*; por la primera se entiende el conocimiento que Dios tiene de las cosas que han existido, existen o existirán, mientras que la segunda se refiere sólo a los meros posibles, es decir, aquellas cosas que podrían existir, pero que nunca existirán por no darse las condiciones necesarias para ello. De lo dicho se desprende que las cosas existentes dependen del conocimiento divino y que, si existen, es porque figuran en su inteligencia como existentes. Sin el conocimiento de Dios las cosas no podrían existir, como no pueden existir las obras de arte sin previo conocimiento por parte del artífice que las produce.

Ahora bien, aquí es precisamente donde se plantea el problema. Si se dice que Dios conoce infaliblemente todo lo que ha de ocurrir, sin que pueda nunca fallar, quiere decirse que todo lo que Dios conoce ha de existir, sin duda de ninguna clase. En una palabra, parece que todos nuestros actos están predestinados por la infalibilidad del conocimiento divino. Más aún, la ciencia divina de las cosas futuras conlleva la voluntad de que existan, pues todas las cosas existen no sólo porque Dios las conoce, sino por que su voluntad consiente con su entendimiento; en otras palabras, que todo lo que existe, existe porque Dios quiere. Pero, si esto es así, ¿cómo compaginarlo con la libertad humana y con la responsabilidad de nuestros actos?

Según Báñez, la promoción física es el medio por el que se concilian la indefectibilidad de los actos ejecutados por el hombre siguiendo

los designios divinos prefijados *ab aeterno* con la libertad y la responsabilidad que imputamos a los actos humanos. Pues la premoción física supone que Dios es causa no sólo de la existencia de las cosas, sino de su esencia, propiedades, naturaleza y modo de ser. Por lo tanto, Dios puede determinar a los seres creados en sus operaciones de acuerdo con la naturaleza de los mismos; dicho de otro modo: puede determinar a las criaturas libres para que obren libremente y a los no libres para que obren necesariamente.

Desde el lado divino, el problema parece así solucionado, y en ello Báñez no hace sino seguir la opinión de Santo Tomás, para el cual Dios puede producir el efecto que Él quiere respecto a las causas libres, en cuanto a la existencia de tal efecto, pero puede además producirlo como Él quiere en cuanto al modo y propiedades; es decir, que puede hacer que exista libremente, y en este caso la criatura racional opera con entera libertad.

Sin embargo, desde el punto de vista de la voluntad humana libre, el problema sigue subsistiendo: ¿Cómo compaginar dicha libertad, que supone cierta indiferencia respecto a los efectos, con el influjo preterminado de la premoción física? La libertad o indiferencia de la voluntad racional se mantiene mediante la distinción *in sensu composito e in sensu diviso*, que se niega en la primera alternativa y se afirma en la segunda. Esto quiere decir que, una vez que la voluntad recibe la premoción física con la que Dios la determina y aplica a un acto concreto, la voluntad no puede dejar de realizar ese acto, no es indiferente para ejecutarle o no (*in sensu composito*). Por el contrario, aun dando por sentada la premoción física, la voluntad tiene potencia para disentir y no seguir la acción indicada por dicha premonición, aunque esta potencia nunca pase al acto, pues de hecho la voluntad no puede dejar de seguir la dirección de la premoción física. El ejemplo que pone Marcial Solana —no sé si de Báñez o de él mismo— al aclarar este punto es bastante significativo: Mientras estoy escribiendo esto —dice— no puedo a la vez y simultáneamente escribir y no escribir; pero lo que sí es simultáneo con mi acción de escribir es la potencialidad para no escribir. Y esta mera potencialidad de la voluntad para dejar de seguir el influjo de la premoción física, que nunca se convierte en acto, basta, en el sentir de los tomistas, para que, aunque la voluntad siga indefectiblemente la premoción, sea en verdad libre bajo el influjo de un movimiento que le es extrínseco. Aunque, por tanto, no puedo escribir y no escribir al mismo tiempo, basta la potencialidad para no escribir en el momento que lo hago para que mi acto de escribir sea libre. Y esto es así porque se salva la indiferencia propia de todo acto libre —libertad para poner o no poner un acto—, si bien la voluntad sólo pone en potencia dicha indiferencia⁴.

⁴ Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 194-200.

Una cuestión que complica el problema es la de los actos malos o pecaminosos, que según la doctrina de la premoción física no han podido realizarse sin el concurso divino. Para Báñez, aunque es evidente que Dios promueve la voluntad humana, en este caso la verdadera causa del pecado no es Dios, sino la libre voluntad del hombre. ¿Cómo explicarlo? Sencillamente, porque lo que constituye formalmente el pecado es la rebeldía del hombre con respecto a la norma verdadera y recta de la razón concretada en la Ley divina. El hombre es causa eficiente del pecado, por lo tanto, si bien permitida por Dios, con permisión positiva (no sólo negativa) que promueve la voluntad humana. Lo que pasa es que, procediendo así, Dios se adecúa a la norma de la razón, pues al permitir el pecado lo hace con el fin de que resalte la Bondad y la Justicia divinas, que perdona a unos (predestinados), mientras castiga merecidamente a otros (réprobos).

Quizá veamos esta doctrina más claramente si no olvidamos las dos dimensiones de todo pecado: el ser un *acto positivo* (por ejemplo, el mero acto de comer carne) y el estar en *disconformidad con la Ley* (por ejemplo, comer carne en día prohibido); sólo en esta segunda dimensión se da el pecado. Ahora bien, con la premoción física Dios predetermina el acto en la primera dimensión, pero no en la segunda, que es la que formalmente lo constituye como pecado, pues en su segunda dimensión el acto es únicamente imputable al hombre. Claro que Dios permite siempre su ejecución, pero a ese nivel es donde reaparecen la Bondad y Justicia divinas, como velamos antes. En una palabra, Dios predetermina la realización *física* del acto, pero no su intencionalidad *moral*.

3. LUIS DE MOLINA: VIDA, PENSAMIENTO Y ACTITUD ANTE LA CUESTIÓN

Como contrapuesta a la doctrina bañeciana, que, en general, cabe identificar con la tomista tradicional, aparece la de LUIS DE MOLINA (Cuenca, 1535-Madrid, 1600), que había estudiado en las Universidades de Salamanca y Alcalá; habiendo ingresado en la Compañía de Jesús en 1553, fue a Portugal, donde terminó el noviciado y los estudios eclesiásticos en Coimbra; allí tuvo por maestro a Pedro de Fonseca, indudable antecedente de algunas de sus doctrinas, que luego Molina elaborará más por extenso: sobre todo, nos referimos a la doctrina de la «ciencia media». Una vez terminados sus estudios, Molina enseñó en Coimbra y en Évora; en esta última Universidad permaneció veinte años, y estando allí publicó su *Concordia*, a la que ya nos hemos referido ampliamente antes. Luego, volvió a Cuenca, donde permaneció dedicado a escribir sus libros, hasta que en el 1600 fue

destinado al Colegio Imperial de Madrid para enseñar Teología moral, pero, al poco de llegar a la Corte, murió.

Entre las obras de Molina debemos citar sus comentarios a la *Summa Theologica*, aparecidos con el título de *Commentaria in primam Divi Thomae partem* (Cuenca, 1592), y su tratado *De iustitia et iure* (6 vols., los tres primeros aparecidos en 1593, 1597 y 1600, respectivamente; los otros tres quedaron a cargo de sus compañeros de Orden). El plan de los seis tratados es como sigue: I. De la justicia en general y de sus partes. II. De la justicia conmutativa en relación con los bienes externos. III. De la justicia conmutativa en relación a los bienes del cuerpo y a las personas unidas a nosotros. IV. De la justicia conmutativa en relación a los bienes del honor y de la fama y a los de índole espiritual. V. Del juicio y de la ejecución de la justicia por parte de la autoridad pública. VI. De la justicia distributiva. Éste era el plan de Molina, que dejó sin concluir a su muerte, pues el tratado V quedó sin terminar y del VI no escribió nada.

Han sido muy poco estudiados estos tratados de Molina¹, a pesar de que introducen bastantes novedades con respecto a doctrinas anteriores. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a las relaciones internacionales, Molina piensa que éstas se regulan con arreglo a las siguientes ramas del Derecho: Derecho natural, Derecho divino positivo, Derecho de gentes y Derecho canónico. De todos ellos, el Derecho de gentes ofrece un especial interés, pues había éste sufrido tal cantidad de interpretaciones, que en su tiempo quedaba irreconocible. Sin embargo, Molina da un paso importante para volver a aclarar las cosas cuando deja definitivamente fijado que todo Derecho o es natural o es positivo. Y el Derecho de gentes es fundamentalmente positivo, salvo aquellas normas que entran indefectiblemente dentro del Derecho natural. Esto era especialmente importante en aquel momento, pues las indecisiones de Vitoria habían hecho entrar las relaciones internacionales en un terreno peligroso. Molina deja tajantemente establecido que todo Estado es soberano y, en consecuencia, no puede verse obligado por normas internacionales positivas en cuya elaboración no haya intervenido. Esto reducía los principios vitorianos a sus justos límites, pues de otro modo podrían ser invocados por otros Estados para su intervención en las Indias con la misma justificación que se atribuían los españoles. A ambos los separa, pues, una distinta concepción del *ius gentium*: para Molina se trata de un Derecho fundamentalmente positivo que por su utilidad y conveniencia han establecido la mayoría de los pueblos para sus relaciones mutuas; por ejemplo, la inmunidad de los embajadores. Pero, dada la

¹ En lo que se refiere al Derecho de la guerra, uno de los pocos estudios es el de Manuel Fraga Iribarne, *Luís de Molina y el Derecho de la guerra*, C. S. I. C., Madrid, 1947.

soberanía de los Estados, éstos nunca se hallan ligados al *ius gentium* si antes no se sometieron a él, expresa o tácitamente; por el contrario, siempre están sometidos al Derecho natural.

Del mayor interés son también sus precisiones sobre el Derecho de guerra, que estudia en dos grandes apartados de su tratado *De bello*: el Derecho de la guerra (*ius ad bellum*) y el Derecho en la guerra (*ius in bello*). Al primero le presta una especial atención, y sale también al paso de algunas doctrinas comúnmente admitidas; por ejemplo, la de que uno de los dos contendientes ha de tener toda la razón, etc. Acepta la doctrina básica de Vitoria respecto a la causa de guerra justa: *unica et sola est causa inferendi bellum, iniuria accepta*. Pero luego distingue la *iniuria material* (es decir, sin culpabilidad) de la *formal* (o culpable); esto puede ocurrir en aquellos casos en que se lesione un derecho ajeno por error o ignorancia, circunstancia donde no hay culpa. En cualquiera de los dos casos, se puede producir con la guerra un enriquecimiento justo, o no. Y así establece Molina la siguiente casística:

Causa general de la guerra justa; <i>iniuria</i> , o violación del Derecho.	1. Culpable (<i>iniuria formal</i>).	2. Con enriquecimiento injusto.
	No culpable (<i>iniuria material</i>).	
		3. Sin enriquecimiento injusto.

En los dos primeros casos la guerra ofensiva es siempre lícita, como medio para imponer la pena correspondiente, háyase o no enriquecido el enemigo; sólo en el tercer caso no hay posibilidad de guerra justa, pues ni el enemigo es culpable, ni retiene nada ajeno que deba arrebatársele.

Con todo, la aportación fundamental de Molina es su postura referente a la polémica *de auxillis*, que es lo que nos ocupa especialmente en este capítulo. El punto de partida en este asunto es su doctrina del *concurso simultáneo*, según la cual Dios y el hombre, la Causa primera y la causa segunda, operan como agentes coordinados y paralelos para la producción de un determinado acto. Para Molina ésta sería la única forma de mantener la indiferencia que garantiza la existencia de un acto libre. Este se produce, pues, mediante una propuesta del entendimiento a la voluntad, ya que ésta es facultad ciega y no puede decidir nada si antes no se le ha propuesto algo por el entendimiento. Ahora bien, esta propuesta no influye físicamente, sino sólo moralmente; para que se produzca el paso *físico* de la potencia al acto, de la propuesta del entendimiento a la acción de la voluntad, ésta ha de sufrir el influjo *positivo e inmediato* de Dios, ya que nada puede existir sin su concurso, pero este concurso es, como decíamos antes, *simultáneo*. Dios coopera con la voluntad humana produciendo la decisión

de ésta conjunta y simultáneamente. Ahora bien, esta cooperación se produce en dos modalidades distintas.

En cuanto a su *existencia*, el acto libre es efecto conjunto del concurso divino y de la voluntad humana; pero que el acto sea *éste* y *no otro* es efecto exclusivo de la libertad de la causa segunda. Por lo tanto, «no son inútiles en la acción de las criaturas ni el concurso de Dios ni la operación de la misma criatura; aquél es necesario por ser el acto de la causa general; y éste, por serlo de la causa particular. El concurso general de Dios es de suyo indiferente para producir uno u otro efecto; la acción de la causa segunda concreta el concurso general de Dios a producir un efecto determinado; y si la causa segunda es libre, hace esto pudiendo determinar el concurso general de Dios a producir otro efecto distinto y aun contrario del que consigue de hecho. Dios podría producir y obrar el efecto de la causa segunda sin la acción de ésta; mas la causa segunda no lo puede sin el concurso general de Dios»².

Pero de la misma manera que en Báñez su doctrina de la promoción física estaba estrechamente ligada a su concepción del conocimiento divino, ocurre en Molina con su idea del concurso simultáneo, que aparece en íntima conexión con su teoría de la «ciencia media». Para Molina, el conocimiento divino puede ser de tres tipos distintos: la ciencia natural, la ciencia libre y la «ciencia media». Por la ciencia natural Dios conoce todo aquello a lo cual se extiende su infinito poder, todo aquello que es intrínsecamente posible y puede ser hecho por Él, bien sea inmediatamente, bien mediatamente, por la acción de las criaturas; es el equivalente de lo que Báñez llamaba ciencia de simple inteligencia. Por la ciencia libre Dios conoce de modo absoluto lo que su voluntad ha resuelto ejecutar libremente; se trata de un conocimiento posterior al acto por el cual la voluntad divina ha decretado hacer algo; por ella conoce todo lo que existe y existirá *de facto*, si bien esa existencia es libérrima, pues depende de su propia voluntad; podemos identificarla con lo que Báñez llamaba «ciencia de visión».

Con ambos tipos de conocimiento —la ciencia natural y la ciencia libre— no queda para Molina completamente asegurada la libertad humana; por eso introduce un tercer tipo de conocimiento, al que llama «ciencia media», por la cual conoce Dios lo que la causa segunda hará libremente en unas u otras circunstancias, sin que quiera decir que esas circunstancias la determinen a obrar en un sentido prefijado. La ciencia media coincide con la natural en ser anterior al acto de la voluntad divina que decreta la existencia de las cosas; y coincide con la ciencia libre en que lo que por ello se conoce depende, en cierto modo, de la voluntad divina, en cuanto depende de dicha voluntad colocar al hombre precisamente en aquellas circunstancias

² M. Solana, *Historia de la Filosofía Española*, III, pág. 409.

en que libremente querrá aquello que la ciencia divina ya conoce que realizará. Esta ciencia media existe en Dios, pues, en cierto modo, viene exigida por la existencia indudable y simultánea del libre albedrío humano y de la presciencia y predestinación divinas. Se ha definido esta ciencia como la de los *futuribles* o *futuros condicionados*; son éstos actos futuros contingentes cuya realización definitiva depende de ciertas condiciones en que se halle la criatura racional. Y ésta es, en plena autonomía, quien decidirá que dichos actos se realicen o no; si Dios conoce, a través de la ciencia media, cuáles serán estos actos, ello en nada contradice la libertad humana, pues Dios puede conocerlos por medio de su entendimiento sin que su voluntad haya decretado nada acerca de su evolución.

La doctrina molinista del concurso simultáneo y de la ciencia media soluciona el problema de armonizar el dominio absoluto de Dios y su santidad con el ejercicio de la libertad humana. Así, en Molina nos encontramos con que el acto es *libre*, ya que sólo la voluntad humana decide sobre su ejecución, dado que el concurso es indiferente y no determina la elección; la *santidad* divina queda preservada, puesto que no es Dios quien hace que la criatura se determine en uno u otro sentido y, en consecuencia, si dicha determinación implica un pecado, tampoco es Dios autor ni responsable de la misma; el *dominio* absoluto de Dios tampoco sufre quebranto, ya que, a través del concurso simultáneo, Dios interviene en la ejecución del acto, sin que éste pueda existir sin dicho concurso, y además, sólo Dios está en disposición de poner al hombre en aquellas circunstancias en las que, por la ciencia media, sabe que tomará esta o la otra decisión. En cualquier caso, es evidente que esta última constituye la parte más floja del sistema molinista, ya que sus argumentos no son suficientemente persuasivos para obviar la necesidad de un previo influjo físico que saque a la voluntad de su quietud, dejando totalmente a salvo la subordinación de la causa segunda respecto de la primera. Por otro lado, el sistema tomista, al insistir sobre el dominio divino y el influjo físico de la premoción en la ejecución del acto humano, no da razón suficiente del libre albedrío humano ni de la santidad divina.

4. LA POLEMICA EN EL ORDEN SOBRENATURAL: GRACIA Y LIBERTAD

Los problemas hasta ahora planteados se complican mucho más cuando pasamos del orden natural al sobrenatural y entramos en el laberinto de las relaciones entre Gracia y libertad. Según la concepción católica, el hombre tiene un fin sobrenatural, para alcanzar el cual necesita realizar obras meritorias que no están al alcance de sus solas fuerzas naturales. El fin sobrenatural exige medios sobrenatu-

rales que sólo pueden provenir de Dios; los citados actos meritorios, a los que se llama también *salvíficos* o *saludables*, porque conducen a la salvación eterna, exigen el concurso divino. Este concurso consiste en la concesión al hombre de un principio o forma de obrar que, añadido a su naturaleza, aunque no exigido por ella, le permita elevarse al plano de lo sobrenatural. Este principio o don divino es lo que se llama *Gracia santificante*, definida por los teólogos como un hábito entitativo sobrenatural que Dios infunde al alma, haciéndola copartícipe de la Naturaleza divina y merecedora de la visión beatífica de Dios en la vida eterna.

La Gracia divina puede ser *puramente suficiente*, cuando, otorgada por Dios para realizar un acto salvífico, no llega a conseguir su efecto por culpa del hombre, y puede ser también *Gracia eficaz*, considerándose entonces como un auxilio divino concedido al hombre, pero de tal naturaleza que, una vez verificado, el hombre no puede dejar de realizar el acto salvífico a que se encamina. Esta última clase de Gracia se llamaba eficaz, no sólo porque, una vez concedida, obtenga siempre su efecto (eficacia de *hecho*), sino porque antes de obtenerlo ya está infaliblemente vinculada a él (eficacia de *derecho*) de tal modo que, una vez recibida, el acto salvífico no puede menos de realizarse. Es precisamente en este tema de la Gracia eficaz donde vuelve a plantearse en todo su rigor el problema del libre albedrío. ¿Cómo puede ser libre el acto salvífico producido con tal Gracia eficaz?

Los protestantes —y Lutero y Calvino marcaron en esto la pauta— niegan la existencia del libre albedrío en el hombre después del pecado original, y afirman que el hombre obra necesariamente el bien o el mal, según le acompañe o no la Gracia. Los jansenistas siguieron una vía intermedia; para ellos, el hombre, en su estado de naturaleza caída, se mueve a obrar por cierta delectación o complacencia indeliberada, nunca por el libre albedrío. Ahora bien, esta delectación puede ser producida por la Gracia o por la concupiscencia; cuando es mayor aquélla que ésta, vence la Gracia y se obra el bien; cuando, por el contrario, es mayor la concupiscencia que la Gracia, se obra necesariamente el mal.

En todas estas opiniones hay una doctrina de fondo que contradice la opinión comúnmente establecida por los teólogos católicos, para los cuales la Gracia nunca destruye ni va en contra de la Naturaleza, sino que, simplemente, la perfecciona; y, desde luego, si la Gracia destruyera la libertad, propiedad necesaria de la naturaleza humana, destruiría también ésta, como ocurre según las opiniones anteriores. Los teólogos católicos tratan de salvar tanto la doctrina de la Gracia como la de la libertad humana, y en esto vuelven a concordar doctrinas tan opuestas como las de Bañez y Molina. La única discrepancia entre ellos reside en su manera de concebir la esencia de la Gracia eficaz.

En el sistema tomista o bañeciano la Gracia eficaz lo es por su propia constitución interna: en este sentido, la Gracia eficaz no es sino un impulso divino de carácter físico y sobrenatural para una acción salvífica determinada, tan poderoso, que cuando se aplica a la voluntad humana ésta no puede dejar de ejecutar el acto correspondiente: por otro lado, si faltase dicho impulso la voluntad no podría rebasar su estado de reposo y el acto quedaría sin ejecutarse. Ahora bien, para Báñez la voluntad se pliega a dicho impulso divino sin verse forzada a ello, pues en ningún momento pierde su libertad intrínseca. En otras palabras, el acto salvífico es siempre libre, aunque parezca una contradicción con el planteamiento que acabamos de hacer. Esta contradicción se resuelve, según Báñez, porque la voluntad no pierde — pese al influjo de la Gracia — su *posibilidad* de no ejecutar el acto, y en esa potencialidad de no realizarlo mantiene su libertad.

En el sistema molinista, por el contrario, la Gracia eficaz no es tal por su propia constitución interna, ya que ello sería incompatible con la libertad, sino por algo extrínseco a la misma Gracia, que es la ciencia infinita de Dios, donde aparece la Gracia vinculada al acto como antecedente infalible. En esta concepción la Gracia invita a la voluntad a realizar un acto y le confiere a dicha voluntad el impulso sobrenatural necesario para realizarlo, si se decide a ello. No hay, por lo tanto, vinculación necesaria entre la Gracia para realizar un acto y la ejecución del mismo; esto último sólo depende del libre albedrío, dado que la Gracia, por muy eficaz que sea, resulta constitucional o internamente indiferente, como única manera de preservar la libertad humana.

Naturalmente, esto no dice nada — o al menos, eso pretende Molina — en contra de la omnisciencia y omnipotencia divinas, pues Dios sólo concederá la Gracia correspondiente cuando el favorecido esté en aquellas condiciones en que Dios sabe que el don no será rechazado. Ahora bien, no es posible que Dios conozca con certeza la realización de un acto y que éste no se produzca; ello iría contra la omnisciencia divina. Por otro lado, eso no atenta contra la libertad del acto, dado que no es el conocimiento de Dios la causa del acto, sino al revés: Dios lo conoce por su existencia real, y no hay nada real — ni posible — que esté fuera del entendimiento divino. En resumen, podemos concluir que para Molina todo acto salvífico es *libre*, porque la Gracia que coopera a su realización es por propia constitución indiferente y, en consecuencia, no determina físicamente la voluntad, aunque sí la incline; pero, al mismo tiempo, la Gracia está *infaliblemente vinculada* al acto, porque cuando Dios la da sabe que el hombre ejecutará el acto correspondiente, por lo que, aunque el acto siga siendo libre, no puede dejar de realizarse. Esta doctrina, evidentemente, respeta la libertad humana, pero la subordinación de la causa segunda a la Causa primera queda bastante malparada. Ha sido lla-

mado *congruismo* y defendida por otros autores, además de Molina, como Roberto Belarmino y Francisco Suárez, si bien en cada uno de ellos adquiere una cierta modalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bodet, Alberto: *La Filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVII*, Barcelona, 1932.
- Bullón, Eloy: *El concepto de soberanía en la escuela jurídica española del XVI*, discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1935.
- Gayraud, H.: *Providence et libre arbitre. Thomisme et Molinisme*, 1892.
- Hellin, José: *Theologia naturalis*, B. A. C., Madrid, 1930.
- O'Connor, W. R.: «Molina and Báñez as interpreters of Thomas Aquinas», en *New Scholasticism*, vol. 21, 1947.
- Ott, L.: *Manual de Teología dogmática*, Ed. Herder, Barcelona.
- Regnon, Th. de: *Báñez et Molina, Histoire, doctrine, critique, métaphysique*, 1883.
- Schmaus, M.: *Teología dogmática*, 8 vols., Rialp, Madrid, 1959 (consultase sobre todo el volumen V: *La Gracia divina*).
- Vacant-Mengenot, Ed.: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, 1928 (consultase las voces «Grâce» y «Molinisme»).
- Soriano Gamazo, José E.: *El problema de la libertad en Leibniz y los antecedentes escolásticos españoles del siglo XVI*, tesis doctoral leída en la Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1962.
- Sobre Domingo Báñez:*
- Álvarez, Paulino: *Santa Teresa de Jesús y el padre Báñez*, Madrid, 1882.
- Beltrán de Heredia, V.: «Valor doctrinal del padre Báñez», en *La Ciencia tomista*, 1929.
- Beltrán de Heredia, V.: «El Maestro Domingo Báñez», en *La Ciencia tomista*, núm. 47, 1933.
- Gutiérrez-Vega, L.: «Báñez, filósofo existencial», en *Estudios filosóficos*, núm. 4 (1945), núm. 3 (1954).
- Lépic, Marcel: *Báñez y Santa Teresa*, París, 1947.
- Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 173-202.
- Sobre Luis de Molina:*
- Díaz-Alegría, J. M.: *El desarrollo de la doctrina de la Ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591*, 1952.
- Fraga Iribarne, Manuel: *Luis de Molina y el desarrollo de la guerra*, C. S. I. C., Madrid, 1947.
- Pegis, Anton: «Molina and Moral liberty», en *Jesuit thinkers of the Renaissance*, Milwaukee, 1939.
- Romeyer, B.: «Libre arbitre et concours selon Molina», en *Gregorianum*, 1942.
- Solana, M.: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 401-424.
- Stegmüller, Francis: *Geschichte des Molinismus*, Münster, 1935.

Sobre Francisco Zúñel:

Acquaro, Domingo: *Concepto y trascendencia de lo sobrenatural en Zúñel*, 1962 (Publicaciones del Monasterio de Payo).

Muñoz, Vicente: *Zúñel y el molinismo*, 1953.

Muñoz, Vicente: *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zúñel, mercenario (1540-1607)*, 1950.

Muñoz, Vicente: «Francisco Zúñel en las últimas cincuenta años», en *Miscelánea*.

Muñoz, Vicente: *Mamuel Cuervo López*, Salamanca, 1970.

Solana, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 270-288.

VI

LA CUMBRE DE LA CONTRARREFORMA: FRANCISCO SUÁREZ

En la línea del pensamiento contrarreformista que venimos estudiando, Francisco Suárez ocupa, sin lugar a dudas, la culminación de una etapa histórica que dará paso a la modernidad. Con Suárez acaba definitivamente el Renacimiento y empieza la Edad Moderna; es un pensador que se mueve en la encrucijada entre los siglos XVI y XVII, y cuya biografía coincide curiosamente con la de Cervantes (1547-1616), el otro gran genio español de todos los tiempos. No es extraño, pues, dado el privilegiado periodo histórico que le tocó vivir, que Suárez se nos aparezca como la cumbre de todo el pasado renacentista español y al mismo tiempo como el pensador que abre la puerta a nuevos planteamientos y concepciones. A esta doble y ambivalente caracterización trataremos de atender en las páginas que vamos a dedicar al famoso *Doctor Eximio*.

«. VIDA Y OBRA

FRANCISCO SUAREZ (Granada, 1548-Lisboa, 1617) comenzó a estudiar Derecho en 1561 en la Universidad de Salamanca; en 1564 solicitó el ingreso en la Compañía de Jesús, pero se vio rechazado en el Colegio de Salamanca por falta de dotes intelectuales. Sin embargo, fue admitido en el de Valladolid en calidad de «indiferente», es decir, para ser sacerdote o hermano coadjutor, según su capacidad para los estudios. En el mismo 1564 inició su noviciado en Medina del Campo, pasando en seguida a Salamanca, donde cursó estudios universitarios con Mancio de Corpus Christi, O. P., Juan de Guevara, O. S. A., y

Enrique Henríquez, S. I.; allí empezó a revelarse su extraordinario talento. En 1571 hizo su última profesión religiosa y en 1572 celebró su primera misa. A partir de entonces su vida queda reducida a la de escritor y profesor, enseñando Filosofía y Teología en varias universidades: Salamanca (1570), Segovia (1571-1574), y Ávila y Valladolid (1575-1580). A partir de 1575, en que fue nombrado catedrático titular de Teología, siempre ocupó el mismo cargo en las varias universidades por donde fue pasando; en 1580 se le destinó al Colegio Romano, pero en 1585 se resintió de una salud que siempre fue delicada y, habiendo regresado a España, enseñó en Alcalá (1585-1593), Salamanca (1593-1597) y Coimbra (1597-1615). En la cátedra de Teología de Coimbra, que desempeñaría hasta su jubilación, se le puso a petición de Felipe II, después de haberse doctorado en Évora. Murió en Lisboa el 25 de septiembre de 1617.

La fama de Suárez en vida fue ya extraordinaria. Su reputación como pensador excepcional le hacía muy buscado para intervenir en las polémicas y conflictos más destacados de su tiempo. Así, intervino en la elaboración del plan de estudios (*Ratio studiorum*) de la Compañía de Jesús; en la disputa entre el papa Paulo V y Jacobo I, rey de Inglaterra; en la polémica *de auxiliis*; en las cuestiones entre la Señoría de Venecia y Roma. De algunas de ellas hablaremos en estas páginas; otras quedarán para estudios más especializados. Marcial Solana dice que fue considerado «el oráculo de la Cristiandad en su tiempo»¹, y de hecho, el papa Paulo V le llamó *Doctor Eximius y Placido* en un breve del 2 de octubre de 1607.

Respecto de sus obras se ha de hacer notar que la mayoría pertenecen al campo de la Teología; entre ellas ocupan lugar especialmente destacado sus comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomás. He aquí algunos de sus títulos: *De Deo uno et trino* (1606), *De angelis* (1620), *De opere sex dierum* (1621), *De divina gratia* (1619-1651), *De vera intelligentia auxiliis efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio* (1655), la colección *Varia opuscula theologica* (1599); todos ellos tratan distintos aspectos de la Divinidad. Hay otro grupo de obras dedicadas al estudio del hombre como ser moral: *De ultimo fine hominis ac beatitudine* (1628), *De voluntario et involuntario* (1628), *De humanorum actuum bonitate et malitia* (1628), *De passionibus et habitibus* (1628), *De vitiis atque peccatis* (1628), *De fide, spe et charitate* (1621), *De legibus ac de Deo legislatore* (1612) y *De virtute et statu religionis* (1608-1625). En un tercer apartado pueden incluirse aquellas obras que tratan diversos temas religiosos: *De Verbo Incarnato* (1590), *De mysteriis vitae Christi* (1592), *De Sacramentis* (1595), *Defensio Fidei catholicae adversus Anglicanae errores* (1613), *De immunitate ecclesiastica a Veneris violata et a Pontifice juste ac prudentissime defensa* (manuscrito inédito) y *De cen-*

¹ Marcial Solana, *Historia de la Filosofía Española*, III, pág. 454.

suris in comuni; excommunicatione, suspensiones et interdicto, itemque de irregularitate (1603). Pero la obra fundamental de Suárez y por la que ha pasado a la Historia de la Filosofía son sus famosísimas *Disputationes metaphysicae* (1597), a las que dedicaremos especial atención en nuestra exposición: un importante tratado de Psicología es su tratado *De anima* (1621). En el ámbito de la Filosofía política es también fundamental su obra ya citada *De legibus ac de Deo Legislatore in X libros distributus* (1612). Estas obras han sido recogidas en dos ediciones de obras completas, o casi completas; la del editor veneciano Sebastián Coleti en 23 infolios de gran tamaño (Venecia, 1751), y la del parisiense Luis Vives en 30 volúmenes en cuarto (París, 1856-1878).

2. LAS «DISPUTACIONES METAFÍSICAS»

Aunque doctrinalmente la obra de Suárez hay que inscribirla dentro del tomismo, su independencia y su originalidad le dan un carácter peculiar de gran importancia. Desde la perspectiva tomista Suárez se abre a problemas y situaciones nuevas, que le llevan a un tratamiento distinto y de gran fecundidad histórica en sus soluciones. Por lo pronto, y para remitirnos a su Filosofía, que aquí nos ocupará especialmente, Suárez constituyó el primer cuerpo de doctrina metafísica independiente, tanto en el sentido de no seguir el curso de los «libros metafísicos» de Aristóteles, como en el de mantenerse al margen de los planteamientos teológicos de la dogmática católica. Ambos aspectos representan una gran audacia intelectual en su tiempo, y aparecen claramente visibles en sus *Disputationes metaphysicae*¹. Por lo que se refiere al primer punto, es sabido que los tratados metafísicos medievales se presentan siempre como comentarios al texto de la *Metafísica* aristotélica; en este sentido, Suárez era consciente de su osadía, y para paliarla de alguna manera añade al final un índice de la *Metafísica*, de Aristóteles, y otro de la *Summa Theologica*, al objeto de facilitar a los estudiosos la correspondiente compulsa de textos. Por lo que toca a su intento de escribir un texto de Metafísica independiente de cuestiones teológicas, tampoco deja de justificarlo en el *Proemio* a las *Disputationes*, diciendo que, aunque su objeto directo de estudio es la Teología sobrenatural, también esta disciplina «se ayuda de las verdades conocidas por la luz natural, y usa de ellas

¹ El título completo de la obra es *Metaphysicarum disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*. La primera edición, en dos volúmenes, fue impresa en la imprenta de Juan y Andrés Renaut (Salamanca, 1597). Existe una traducción castellana con edición bilingüe, realizada por Sergio Rábade Romero, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigecerver Zanón (Ed. Gredos, 7 vols., Madrid, 1960-1966). Es ésta la edición que nosotros hemos manejado y por la que haremos nuestras citas.

como de suministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las verdades divinas». Ahora bien, dentro de las ciencias naturales ninguna ocupa rango tan alto como la Filosofía primera o Metafísica; de aquí la atención que Suárez le va a dedicar, pues piensa que, una vez hecho este trabajo, ya no tendrá que interrumpir, como le ocurría a menudo, su exposición de asuntos teológicos para mezclarlos con cuestiones metafísicas, ambos frecuentemente trabados. «Llevado, pues, por estas razones —dice— y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese más conveniente para su comprensión y para su brevedad y que sirviese mejor a la Sabiduría revelada»². Y así surgió esta obra trascendental en la Historia del pensamiento humano, donde se va a estudiar el objeto de la Metafísica en toda su extensión, exponiéndolo según las exigencias del orden racional.

En esta tarea Suárez utiliza fuentes muy diversas, que maneja con gran libertad, pues sólo toma de cada autor aquello que le interesa y está de acuerdo con sus propósitos. Se ha hablado de eclecticismo, pero no creo que se registren motivos para adjudicarle tal etiqueta, pues su riqueza de fuentes siempre se halla en función de la coherencia sistemática de su propio pensamiento, que nunca abandona. En cualquier caso, una de las cosas que primero sorprende a todo lector del Doctor Eximio es su asombrosa erudición, bien visible en la cantidad de citas de los más diversos autores; Jesús Iturriz, que ha hecho su contabilidad para las *Disputaciones*, nos da las siguientes cifras: Aristóteles aparece con 1.735 citas; Santo Tomás, con 1.088; luego siguen a gran distancia otros autores: Scotus, con 363; San Agustín, 334; Cayetano, 299; Sorcinas, 192; Averroes, 179; Durando, 153; Capréolo, 115, y así sucesivamente³. No hay, sin embargo, que confundir necesariamente el número de veces que un autor aparece citado con la influencia real que ejerciera sobre el pensamiento de Suárez. Hoy en día está demostrado⁴ que el *Comentario a la Metafísica* del llamado «Alejandro de Hales» (se sabe que su verdadero autor fue Alejandro Bonini de Alejandría, o Alejandro de Alejandría, como se le suele llamar), ejerció una gran influencia en el filósofo granadino; con él rechaza la univocidad escotista y admite la analogía, y niega la distinción real de esencia y existencia, así como la limitación del acto por la potencia. Como decíamos antes, la utilización de fuentes está siempre determinada por los intereses de Suárez y la coherencia sistemática de

² *Disputaciones metafísicas*, vol. I, Madrid, 1960, pág. 203-204.

³ Jesús Iturriz, S. J., «Fuentes de la Metafísica de Suárez», en *Pensamiento*, número 4, 1948.

⁴ Ramón Cea, «Alejandro de Alejandría: su influjo en la Metafísica de Suárez», en *Pensamiento*, núm. 4, 1948.

su filosofía, no por la autoridad de que la fuente respectiva gozara en la tradición.

En definitiva, Suárez no se atiene en la elaboración de sus *Disputaciones metafísicas* al orden de los libros aristotélicos, aunque sí a los problemas planteados por el inevitable Estagirita; de lo que prescinde Suárez es de la forma tradicional de comentario, para abordar los problemas metafísicos en forma de tratado sistemático, iniciando un nuevo tipo de exposición filosófica que va a adquirir gran predicamento en el futuro. Las *Disputaciones metafísicas* comprenden 54 tratados, divididos a su vez en secciones y artículos, de acuerdo con el índice que incluimos como Apéndice al final de este capítulo. Como esquema general de la obra incluimos el que da Guillermo Fraile⁴, donde los números entre paréntesis se refieren a la Disputación correspondiente:

INTRODUCCIÓN. Objeto de la Metafísica: el Ser real (1).

1. EL SER TRASCENDENTAL: Concepto de Ser (2).

A) *Propiedades trascendentales del Ser (passiones entis):*

- a) En general: atributos y primeros principios (3).
- b) En particular:
 - a') Unidad: general o trascendental (4). Individual, principio de individuación (5). Formal y universal (6). Distinciones (7).
 - b') Verdad: lógica y ontológica (8). Falsedad (9).
 - c') Bondad: trascendental (10). Maldad (11).

B) *Primeros principios o causas del Ser:*

- a) En general (12).
- b) En particular:
 - a') Intrínsecas: material. De la sustancia (13). Del accidente (14). Formal. Sustancial (15). Accidental (16).
 - b') Extrínsecas: eficiente. En general (17). En particular: causas segundas o creadas: próximas (18). Necesaria y libre (19). Causa primera o increada. Creación (20). Conservación (21). Concurso (22). Final. En general (23). En particular: fin último (24). Ejemplar (25).

⁴ Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía Española*, I, pág. 365. Es un deber hacer constar que gran parte de la exposición de la Filosofía suarista hecha por nosotros tiene una gran deuda con la hecha por Fraile en el correspondiente capítulo de su obra. A ella remitimos al lector.

II. CLASES DE SERES (28).

- 1) El Ser infinito. Su existencia (29). Su esencia y atributos (30).
- 2) El ser finito creado. Su esencia (31). Sustancia y accidentes (32).
 - a) La sustancia (33). Hipostática (34). Espiritual (35). Material (36).
 - b) El accidente (37). Comparado con la sustancia (38). Su división (39). Cantidad continua (40). Discreta (41). Cualidad (42). Potencia y acto (43). Hábito (44). Oposición cualitativa (45). Intensidad cualitativa (46). Relación (47). Acción (48). Pasión (49). Tiempo y duración (50). Lugar y locación (51). Colocación (52). Vestido y ornato (53).

III. APENDICE: el ente de razón (54).

3. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Ahora expondremos algunos de los puntos fundamentales del sistema metafísico suareciano. Y para ello quizá nada mejor que empezar por desarrollar su concepción del conocimiento, tal como la expone en su tratado *De anima*. En el acto de conocer se vinculan el objeto conocido y el sujeto cognoscente a través de la formación de la especie intencional, que no es sino una imagen o representación del objeto. Esta especie es considerada por Suárez como algo real, aunque sólo se presente como un accidente de la facultad cognoscitiva. En este sentido, el acto de conocimiento no es más que el resultado de la información que la potencia cognoscitiva sufre por la especie.

Ahora bien, el hombre tiene dos facultades cognoscitivas: la sensitiva y la intelectual, de acuerdo con las dos clases de especies que encontramos en el entendimiento; las sensibles y las inteligibles. Las primeras especies se producen directamente en los sentidos externos por el contacto con el objeto, mientras que las segundas necesitan de la intervención del entendimiento agente, que transforma mediante un proceso de abstracción las especies sensibles en inteligibles, siendo éstas entonces recibidas en el entendimiento posible. Sin embargo, entendimiento agente y entendimiento posible no son dos potencias distintas, sino una misma facultad del alma; sus funciones son, con todo, distintas, puesto que el primero es una potencia activa que produce las especies, mientras el segundo las recibe y opera con ellas. Al negar la distinción real entre el entendimiento agente y el posible, Suárez se manifiesta más acorde con Duns Escoto que con Santo Tomás, y sus razonamientos siguen el siguiente argumento: 1.º) que la misma potencia cognoscitiva intelectual puede obrar activamente,

produciendo la especie inteligible, y después entender por medio de ésta, pues en los actos espirituales, como el conocimiento intelectual, no es necesario que el agente y el recipiente se distingan realmente; 2.º) que el entendimiento posible puede formar muchas especies, y en consecuencia, no es necesario suponer una potencia realmente distinta de él para la producción de la especie inteligible (*De anima*, 4, 8, 12-13).

El *verbum* es el acto mismo de la intelección, que define como aquello *id quo*, por lo cual el objeto se identifica con el concepto formal de la mente; éste se distingue del concepto objetivo, que es aquello mismo que es conocido. En este sentido, la existencia del *verbum mentis* no se debe a la necesidad de suplir el objeto ausente como creen los tomistas, sino a que la acción cognoscitiva, como toda acción, ha de producir un término; de aquí que el *verbum mentis* no sea el concepto objetivo, sino el concepto formal de la intelección.

El objeto proporcionado del entendimiento humano en su estado natural son las cosas sensibles o materiales, pero, en realidad, puede extenderse a todo el Ser, pues éste es el objeto adecuado de todo entendimiento. Un punto interesante y debatido que toca Suárez al hacer su exposición es el del conocimiento del singular en cuanto tal. En este punto, se atiene a la doctrina escotista, rechazando la doctrina tomista de que el conocimiento del singular es puramente reflejo. Para nuestro filósofo, el entendimiento humano conoce directamente el singular concreto material por su propia especie representativa, y ello porque el entendimiento es una potencia superior y más universal que los sentidos, lo que le permite ver las especies de las cosas singulares prescindiendo de sus notas individuantes; en realidad, es la labor del entendimiento agente antes especificada, que, mediante la abstracción, forma la correspondiente especie universal. Esta labor la realiza mediante una intuición intelectual, por la que penetra, más allá del individuo, en el universal. Naturalmente, esto quiere decir que el universal es real objetivamente y se encuentra en las cosas mismas; pero tengamos cuidado de interpretar esto en el sentido de que el universal sea una forma subsistente, al modo del realismo exagerado (Platón, San Anselmo), sino en cuenta a la unidad formal existente en las cosas, y de la cual abstrae el entendimiento. Ésta es la abstracción formal, mediante la que se separa el género y la diferencia específica, y a la que hay que distinguir de la abstracción universal por la que el género y la diferencia se consideran en sí mismos; este universal puede aplicarse a muchos individuos y predicarse de ellos, por lo que se le considera fundamento de las ciencias con valor universal.

Según Suárez hay tres clases de universal: físico, metafísico y lógico. Universal físico es la misma naturaleza que se dice universal *a parte rei*; el metafísico es la naturaleza en cuanto aparece común e indiferente, tras la abstracción de notas individuantes; el lógico apa-

rece cuando se aplica el universo a la naturaleza misma como si existiera realmente en ella. El primero es real, el segundo es algo real y el tercero es un ente de razón¹.

4. METAFÍSICA

En las *Disputaciones metafísicas*, Suárez define la Metafísica como «la ciencia que considera el ente en cuanto tal, o en cuanto prescinde de la materia según el Ser»². Con ello está haciendo referencia al tercer grado de abstracción, el propio de la Metafísica. Recordemos que la abstracción puede ser de tres clases: abstracción de la materia individual (primer grado), abstracción de la materia sensible (segundo grado) y abstracción de toda materia (tercer grado). El primer grado es el propio de la Ciencia física; el segundo, de la Matemática; el tercero, de la Metafísica.

El objeto propio de la Metafísica son, para Suárez, los *seres reales* estudiados en cuanto seres, es decir, en toda su amplitud. Una idea básica, como podemos comprobar viendo el esquema antes reproducido, es que los seres reales pueden dividirse en dos grandes clases: el infinito y el finito, idea que se pone en relación con otra idea central de su Metafísica, la de la Creación y la relación de dependencia ineludible entre el Creador (ser infinito) y las criaturas (ser finito). Para Suárez Dios es el Ser a se, y las criaturas son seres *ab alio*, estableciéndose una relación de dependencia esencial entre el primero y los segundos. Dios es el Ser por esencia, y las criaturas lo son por participación y dependencia de Aquél. Todos ellos *seres reales*, si bien el primero lo es de modo primario y específico, mientras en los segundos la *realidad* les viene dada por participación; de aquí la insistencia de Suárez en poner el *Ser real* como objeto de la Metafísica, la cual define al principio de sus *Disputaciones* como «la Ciencia del ente en cuanto ente real»³. Es decir, que el campo de la Metafísica se extiende a todos los seres reales o, con otras palabras, a cuanto tiene una esencia real, prescindiendo de su existencia o no. En el campo de estudio de la Metafísica entran, por lo tanto, Dios, los seres materiales e inmatereles y los accidentes reales, quedando fuera sólo el ente de

¹ Sobre la teoría del conocimiento suareciano pueden consultarse: José María Alejandro, S. I., *La gnología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Comillas, Santander, 1948; Clemente Fernández, S. I., *Metafísica del conocimiento en Suárez*, Ed. Fax, Madrid, 1954.

² «Scientia quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur» (D. M., I, 3, 1).

³ «Ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum huius scientiae» (D. M., I, 1, 26).

razón, a cuyo estudio dedica, como complemento ineludible y a modo de apéndice, la última Disputación (*D. M.*, 54).

Una vez establecido el objeto de la Metafísica, se impone el estudio del ser trascendental, sus propiedades y causas. En cuanto a la definición del Ser y su concepto formal (*D. M.*, 2, sec. 1), Suárez insiste en que es uno, en cuanto no puede confundirse con ningún género de ser ni ninguna naturaleza particular, y distinto de los conceptos formales de todas las cosas, pues abstrae de lo que es propio de todas ellas y de las diferencias que diversifican a todos los seres para quedarse en un máximo de generalidad.

Señala Suárez la distinción entre el Ser como nombre y el Ser como participio. Como nombre (*ens*), expresa la *esencia* de una cosa, pudiendo ésta existir o no; como participio (*entis*), expresa su existencia en acto. Las propiedades trascendentales del Ser son tres: unidad, verdad y bondad, que no le añaden nada positivo. Respecto de la unidad distingue tres clases: individual, formal y universal. La unidad individual o numérica es la que conviene al individuo en cuanto tal, pues cada individuo singular es numéricamente uno; la unidad formal o esencial es la que corresponde a la *esencia* o *naturaleza* del individuo, y es resultado del hecho de que todos los individuos de una especie convienen en una misma *esencia* o *naturaleza* (por ejemplo, la especie humana); esta unidad existe en las cosas mismas con independencia de nuestro conocimiento y no se distingue de la unidad individual con distinción real, sino sólo de razón, puesto que la *naturaleza* no existe más que en los individuos. Por último, la unidad universal es resultado de la operación intelectual de abstraer un concepto universal de los singulares prescindiendo de sus notas individuales; aunque la unidad universal sea distinta de la formal, puesto que es un producto del entendimiento, no quiere ello decir que esté fuera de los individuos, sino dentro, de donde la abstrae el entendimiento. En una palabra, que los universales no tienen existencia real; sólo hay individuos, y en la realidad de éstos se fundamentan los universales. Aunque Suárez critica a los occamistas por creer que los universales son sólo palabras o construcciones mentales, en la práctica es muy difícil distinguir su doctrina de la de estos filósofos.

Como segunda propiedad trascendental del Ser hemos citado la verdad, que consiste en la misma *esencia* de la cosa, en cuanto está connotando el concepto mismo del entendimiento, con el cual debe conformarse y en el que está representada. No olvidemos, por lo demás, que la entidad de las cosas dice orden de conformidad, en primer lugar, al entendimiento divino, y sólo en segundo lugar al entendimiento humano. Y, finalmente, no debe confundirse esta verdad como propiedad trascendental del Ser con la verdad del conocimiento (*veritas cognitionis*), que consiste en la conformidad del cognoscente con la cosa conocida.

La bondad —tercera propiedad trascendental— no es sino la perfección de una cosa ¹⁰. El mal, como contrario del bien, consiste en una privación de ser, y a su análisis dedica Suárez toda la Disputación XI.

A partir de la Disputación XII, Suárez expone, y prácticamente hasta el final del primer volumen, un extenso tratado sobre las causas del Ser. Todo él está inspirado en la idea central de su sistema metafísico, y a la que aludimos antes, la dependencia o subordinación de las causas segundas a la causa primera. Así se remonta a la causa del Ser ontológico concreto, que no puede ser sino Dios. En este itinerario, se fija en el estudio de las causas material, formal, eficiente y final, en lo que sigue prácticamente la doctrina tradicional. Sin embargo, el análisis de la causa eficiente le lleva a detenerse en temas como el de la creación, la conservación y el concurso divino; en el caso de la causa final, se ve llevado también por su propio planteamiento al estudio de Dios, fin último concreto de la Creación. De esta forma, al final del primer volumen de su obra, Suárez se encuentra con todo un instrumental metafísico apto para abordar las principales cuestiones de la Teología natural: existencia de Dios, sus atributos, relaciones de causalidad con el ser creado, etc., con las que iniciará el segundo y último volumen de su obra.

5. TEOLOGÍA

Al hablar de la existencia de Dios, Suárez manifiesta una vez más su independencia de criterio. Admite la demostrabilidad racional de la misma, pero negando valor —con Escoto— a los argumentos «físicos» y quedándose sólo con los «metafísicos». Así, por ejemplo, rechaza el principio aristotélico de que «todo lo que se mueve es movido por otro» (*omne quod movetur ab alio movetur*); en primer lugar, porque no es verdadero el punto de partida, ya que hay muchos seres que no son movidos por otros, sino que se mueven a sí mismos; y en segundo lugar, porque aunque fuera verdadero y se llegase a la conclusión de la existencia de un Primer Motor inmóvil, en ningún modo estaría clara la naturaleza de ese primer motor, que podría no ser inmaterial o indistinto del ser movido. Tampoco admite el argumento por los grados de perfección que se encuentran en los seres, ya que el máximo en cada género no es causa de todos los demás seres de ese género. Además, no sólo habría que probar la existencia de ese máximo de perfección, sino que, una vez probada, habría que demostrar también que ese máximo es increado, necesario y autor de todo lo que está fuera del mismo. Y el mismo tipo de argumentaciones puede

¹⁰ «*Bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando con venientiam, seu denotationem consequentem ex coexistentia plurium*» (D. M., 10, 1, 12).

emplearse para la prueba basada en el orden del Mundo; habría que demostrar que existe un ordenador, y no muchos, y que ese ordenador es increado, necesario, inmaterial... De las famosas «cinco vías» de Santo Tomás. Suárez rechaza, pues, la primera, la cuarta y la quinta.

La demostración de la existencia de Dios hay que basarla en el principio de causalidad, que Suárez formula así: *Omne quod producitur ab alto producit* (D. M., 29, 1, 20). Ninguna cosa puede producirse o darse el ser a sí misma, pues entonces se daría el caso de que obra antes de ser, lo cual es absurdo. Ahora bien, todo lo que existe es o creado o increado. Pero no todos los seres que existen en el Universo pueden ser creados; luego tiene que haber uno que sea increado, y éste es Dios. La idea de un proceso infinito o circular de seres creados es rechazada como absurda por Suárez. De aquí la necesidad de llegar alguna vez a un Ser increado, que, a su vez, sea Creador de todos los demás seres.

Por otro lado, esta idea de Dios como Ser Creador es fundamental en Suárez, y en ella basa toda su Teología. Las contraposiciones repetidas en él de finita e infinita, ser a se y ser ab alio, necesario y contingente, por esencia y por participación, resaltan todas la dependencia absoluta de las criaturas respecto del Creador. Por ello para Suárez la Creación (entendida como producción total del ser) es un hecho fundamental. Antes de la Creación, las criaturas son nada, y por eso el acto creador consiste en sacarlas absolutamente de la nada; en esto consiste la famosa *creatio ex nihilo*. Esta idea impregna todo el sistema suareciano, en la medida en que el Doctor Eximio considera que responde a lo más radical de las criaturas; siendo éstas seres creados en su totalidad, en ellas se refleja necesariamente la participación o imitación del ser de Dios, la cual crea una dependencia esencial e intrínseca¹¹.

6. ANALOGÍA DEL ENTE

En este ser participado de las criaturas respecto de su Creador, como ángulo ontológico fundamental, se fija Suárez para elaborar su noción de analogía. En el caso de seres creados que no dicen entre sí relación de dependencia por quedar sus diversidades englobadas en el concepto abstracto y confusivo de Ser, éste se nos aparece como un concepto unívoco. Ahora bien, si se trata de la relación entre Dios y las criaturas, donde éstas tienen una dependencia ontológica intrínseca y esencial respecto de Aquél, carece de sentido hablar de univocidad o equivocidad. Hay que recurrir entonces a la noción de ana-

¹¹ «Omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo» (D. M., 31, 6...).

logía. Y en este punto es donde comienzan las discrepancias. Para Cayetano se trata de una simple analogía de proporcionalidad; Santo Tomás cree que se trata tanto de analogía de proporcionalidad como de analogía de atribución. Nuestro filósofo hila más fino: la analogía del concepto de ente no es, desde luego, para él analogía de proporcionalidad, pero tampoco de atribución respecto de un término tercero que hace relación a Dios y a las criaturas, ya que no puede existir ni extraerse un término anterior a Dios y a las criaturas con respecto al cual Aquél y éstas se llamen entes. Para Suárez se trata de una analogía de atribución intrínseca, en el que la forma análoga está en un término de modo absoluto, y en el otro, por relación a dicho término absoluto. El Ser tiene realidad intrínseca en Dios y en las criaturas, pero, en cuanto al primero, esa realidad intrínseca le compete de modo esencial, y a las criaturas sólo por participación. En esto, Suárez se halla en contra de la doctrina tomista tradicional para la cual, siempre que la forma análoga resida intrínsecamente en los términos análogos, se da analogía de proporcionalidad¹⁴.

7. ACTO Y POTENCIA; ESENCIA Y EXISTENCIA

El concepto suareciano de Creación se refleja también en su doctrina acerca del acto y la potencia, así como en su distinción entre la esencia y la existencia. Respecto a la primera, Suárez establece una contraposición tajante entre el *no-ser* y el *ser*, es decir, entre la *nada* y el *ser en acto*, negando que entre ambos se dé ninguna realidad intermedia. Para él *ser en acto* es lo mismo que *ser existente*, sin que pueda darse nada intermedio¹⁵, pues el *ser en potencia* es nada. La potencia no es un estado ni un modo positivo de ser; es simplemente la negación del acto, en la medida que una cosa que no ha salido de la potencia del agente no ha llegado al acto.

Respecto de la distinción entre esencia y existencia, vuelve a aplicar el mismo concepto de creación. Dios crea simultáneamente la esencia y la existencia de los individuos particulares; por lo tanto, ambas no se distinguen realmente, sino que constituyen un todo único, producto de la acción creadora de Dios. En este sentido, Suárez se aparta totalmente de Santo Tomás, para el que entre la esencia y la existencia hay una distinción real; igualmente rechaza la distinción formal y modal de Escoto, según la cual la existencia es tan sólo un

¹⁴ J. Hellín, *La analogía del Ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid, 1947; Santiago Ramírez, «En torno a un famoso texto de Suárez sobre la analogía», en *Sapientia*, núm. 8, 1953; L. Martínez Gómez, «Lo existencial en la analogía de Suárez», en *Pensamiento*, núm. 4, 1948.

¹⁵ «*Ens actu idem est quod ens existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens*» (*D. M.*, 31, 3, 6).

modo de la esencia; para el filósofo granadino, la distinción entre esencia y existencia es sólo una distinción de razón con *fundamento in re* (D. M., 31, 6, 13). Otra cuestión es que podamos concebir la esencia de las criaturas abstrayéndola de su existencia actual, pero ello no implica que ambas se distingan realmente en ellas; como tampoco quiere decir nada la contraposición antes establecida entre el acto y la potencia, pues el hecho de que las criaturas sean contingentes y puedan no existir tampoco quiere decir que en ellas se puedan separar la esencia y la existencia, a no ser con una mera distinción lógica, que —eso sí— tiene un fundamento en la realidad, al poder concebir la esencia de las criaturas como algo indiferente para ser o no ser. Ahora bien: esa indiferencia no es por una abstracción negativa según la cual se niegue existencia actual a la esencia real de la criatura, sino por abstracción precisiva, es decir, que se prescinde de su existencia para sólo considerar la esencia.

Las razones que da Suárez para defender esta doctrina son las siguientes: 1.ª) No puede ser la existencia actual añadida a la esencia real lo que dé a la criatura su actualidad, porque repugna a la esencia actual el que se constituya en ente por algo distinto de su propia entidad y añadido a la misma como algo extrínseco. Por eso en la esencia actual se incluye la existencia en acto, sin que pueda mediar entre ambas —esencia en acto y existencia— ningún tipo de distinción real. 2.ª) No se requiere tampoco este tipo de distinción para que la esencia actual pueda existir realmente, dado que ésta no necesita ninguna otra causa intrínseca distinta del ser correspondiente a la misma esencia actual.

La conclusión resulta, pues, que la esencia y la existencia no son en los seres creados dos cosas distintas, sino un todo único, *per se unum*. Toda criatura es una esencia existente finita, limitada intrínsecamente por su propia naturaleza y, extrínsecamente, por el hecho de que su entidad es un ser recibido, participado y dependiente del Creador ¹⁴.

8. LA MATERIA Y EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

Se desprende de la doctrina anterior que la materia prima creada por Dios tiene por sí misma una existencia actual, independiente de la forma. En este sentido, la materia prima no es pura potencia, pero está en potencia para recibir toda clase de formas, si bien Dios puede crearla sin ninguna forma substancial. Al ser algo real, físico y existente, es cognoscible *quod se*, al tiempo que separable de cualquier forma particular determinada. Sin embargo, Suárez atenúa el carácter

¹⁴ J. Gómez Caffarena, «Sentido y composición de Ser y esencia en Suárez», en *Pensamiento*, núm. 13, 1959.

actual de la materia prima, reduciéndolo a un acto entitativo imperfecto y *secundum quid* (D. M., 13, 5, 11).

La Metafísica suareciana se mueve siempre en el terreno de lo concreto y lo existencial; de aquí que al tema de la materia prima prefiera el de la individuación. Para Suárez, cuyo pensamiento gira siempre en torno a la idea de Creación, ésta se presenta como la producción de individuos o esencias individuales. Dios crea siempre todo el ser de la criatura, que aparece finito y limitado intrínsecamente por su propia naturaleza y, extrínsecamente, por la causa eficiente.

Todas las cosas que son entes actuales, o que existen o pueden existir, son singulares e individuales¹⁵. En este sentido, el individuo añade algo real a la naturaleza común, tal como pensaba Scoto; esto no significa que Suárez admita la doctrina de la *haecceitas*, pues considera que la sustancia singular es individua por sí misma, por su propia entidad y por sus principios intrínsecos. Por supuesto, lo que tampoco admite es la fórmula tomista de la materia *signata quantitatis*; la razón de no admitirla es porque considera que el principio de individuación no debe ser común a muchos individuos ni simultánea ni sucesivamente, sino *maxime proprium* de cada uno. La fórmula se repite de varias maneras en las *Disputaciones*. Así: «Toda sustancia singular no necesita ningún otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad» (D. M., 5, 6, 1). O también: «En la sustancia compuesta, en cuanto es tal compuesto, el principio adecuado de individuación es esta forma y esta materia unidas entre sí»... «esta materia y esta forma son el principio adecuado intrínseco de esta entidad compuesta; luego, también de la unidad y de la individuación» (D. M., 5, 6, 15).

La peculiar solución que da Suárez a las cuestiones de las relaciones entre esencia y existencia y del principio de individuación, plantea con vigor renovado el problema del *supuesto* y la *persona*. La sustancia primera existente se confunde con el *supuesto* (*suppositum*) en el orden de las causas segundas, que recibe el nombre de *persona* en el ámbito de las sustancias racionales. El problema planteado es el de buscar la entidad positiva y distinta que, al añadirse al individuo existente, lo constituya en supuesto o en persona. Según Suárez, esa entidad es el modo real de la *subsistencia*, que al añadirse a la naturaleza individua existente, la constituye en ser subsistente *per se*, terminándola y haciéndola incomunicable (D. M., 34, 5, 1). En otro lugar de la misma Disputación, afirma que «la personalidad creada forma una verdadera composición con la naturaleza creada, como un modo con la cosa modificada» (D. M., 34, 4, 38). Así el supuesto aparece constituido por el modo de la *supositalidad* aplicada a la naturaleza completa

¹⁵ «Res omnes, quae sunt actualia entia seu quae existunt vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas» (D. M., 5, 1, 4).

existente. La razón de subsistencia completa así la razón de existir como un término propio de la misma. Suárez aplica esta doctrina al caso de la Encarnación, lo que, en cierto modo, haría más comprensible dicho misterio. Así se dan en Cristo dos esencias y dos existencias completas individuadas (la divina y la humana; es decir, dos naturalezas), pero una sola persona divina, porque el Verbo no asumirla el modo real de la subsistencia ¹⁴.

9. LOS ACCIDENTES

La parte final de las *Disputaciones* (desde la 37 a la 53) está plenamente dedicada al tema del accidente. Se plantea el problema de si es posible que un accidente sea sujeto de inhesión de otro accidente, aunque no se trate del sujeto último y definitivo de inhesión, cosa que sólo puede corresponder a la sustancia. En contra de la tradición tomista que lo niega, Suárez sigue en esto a Durando de Saint-Pourcin, que lo afirma. Así argumenta el filósofo granadino: 1.º) que, aunque ningún accidente puede ser sujeto de inhesión definitivo y último de otro accidente, pues entonces será sustancia y no accidente, nada impide que algunos accidentes puedan ser sujetos próximos de inhesión de otros accidentes, si bien nunca últimos ni definitivos, y la razón de ello es que a la naturaleza del accidente no repugna ni contradice el tener como sujeto de inhesión a la sustancia otro accidente intermedio; 2.º) que incluso un accidente puede ejercer causalidad de materia respecto de otro accidente proporcionado a él, dado que el sujeto de inhesión de una forma ejerce respecto de ella causalidad de materia, y en consecuencia, la misma causalidad puede ejercer un accidente que es sujeto de inhesión de otro accidente.

En el estudio de los accidentes, Suárez presta especial atención a la cantidad, por sus aplicaciones a varias cuestiones teológicas; prácticamente, cinco *Disputaciones* (de la 40 a la 44, ambas inclusive) están dedicadas a la cantidad. Según Suárez, la razón natural no puede demostrar que la cantidad sea distinta de la sustancia material, pero la explicación del misterio de la Encarnación permite considerarlas como dos cosas distintas. La transubstanciación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo indica claramente un cambio de la sustancia con permanencia de la cantidad, que es la misma; lo que quiere decir que son dos entidades distintas. O con otras palabras: que la cantidad no es tan sólo un modo sobreañadido a la sustancia, sino un accidente real y distinto de ella (*D. M.*, 40, 2, 8), y su esencia se define como la extensión cuantitativa de las partes en cuanto a su aptitud para ocupar un lugar.

¹⁴ Sobre el tema de las modas sustanciales y la distinción modal, véase J. I. Alcorta, *La teoría de los modos en Suárez*, C. S. I. C., Madrid, 1949.

10. SUÁREZ COMO PENSADOR DE LA CONTRARREFORMA

A través de esta breve exposición de las principales doctrinas filosóficas de Suárez, el lector no ha podido hacerse cargo del papel desempeñado por nuestro autor en el movimiento contrarreformista. Se nos aparece como un escolástico que discute con independencia de criterio las doctrinas de los escolásticos más prominentes, principalmente Santo Tomás y Duns Escoto. No deja Suárez de tener en cuenta muy a menudo las opiniones de Cayetano, Durando, Soneinas, Capreolo, etc., y, a veces, las de autores de su propia Orden; en las *Disputaciones metafísicas* aparecen ideas del cardenal Francisco de Toledo, de Pedro de Fonseca, de Benito Pererio, a menudo citados con su propio nombre. Y esto nos sitúa ya en una perspectiva justa para calibrar la orientación intelectual del doctor Eximio, quien aparece como la cumbre de un movimiento iniciado con el Concilio de Trento.

Uno de los puntos más significativos donde se ve la continuidad del pensamiento jesuita es la famosa controversia de *auxiliis*, que había llegado a su culminación con la polémica Molina-Báñez. Suárez no podía mantenerse ajeno a la misma, manifestándose acorde con la doctrina molinista de la «ciencia media». En su *Varia opuscula theologica* (Madrid, 1599), trata del tema mediante un enfoque independiente de sus puntos cardinales: 1) el concurso, moción y auxilio divinos a la acción de las criaturas; 2) la ciencia de Dios acerca de los futuros contingentes; 3) la Gracia o auxilio eficaz; 4) la libertad en Dios; 5) la reviviscencia de los méritos personales por el pecado mortal; 6) la disertación sobre la justicia divina.

Los opúsculos fueron combatidos por un escrito anónimo, al parecer de Domingo Báñez, y ello movió a Suárez a escribir una segunda obra con el título de *Tractatus theologicus. De vera intelligentia auxiliis efficacis ejusque concordia cum libertate voluntati consensus* (Lyon, 1655). Según resulta de la fecha de edición, la obra fue publicada mucho después de la muerte de Suárez, pero ha tenido, con todo, una gran importancia para las doctrinas teológicas sobre la Gracia y sus relaciones con la libertad humana, ya que es origen de lo que se ha llamado el *congruismo*. En realidad, este movimiento no es sino la formulación suareciana del molinismo. Esta interpretación no deja de ofrecer una cierta originalidad, pues, frente a la doctrina dominicana, que establece una diferencia esencial ontológica entre la Gracia eficaz y la Gracia suficiente, para Suárez no hay tal diferencia. La Gracia eficaz es ontológicamente lo mismo que la suficiente; la única diferencia es que aquélla recibe una especie de Gracia congrua, adaptada a las circunstancias para su operación. La Gracia eficaz lo es porque es congrua con las circunstancias y la disposición del individuo, en tér-

minos de temperamento, inclinaciones, lugar, tiempo, etc. Suárez acentúa más el motivo del consentimiento de la voluntad que estas circunstancias, pero, en cualquier caso, la eficacia de la Gracia congrua es intrínseca a la «ciencia media» y extrínseca a la propia voluntad del individuo. Por el contrario, la Gracia incongrua, que se identifica con la suficiente, es la que resulta apropiada para la realización de un acto salvífico (de salvación), pero que será rechazada por el individuo.

Una famosa —y significativa— intervención pública de Suárez es la que se refleja en su libro *Defensio Fidei catholicae adversus anglicanae errores* (Coimbra, 1613). Se trata de la polémica que surgió entre el papa Paulo V y Jacobo I, rey de Inglaterra. Éste, siguiendo la costumbre iniciada por Enrique VIII, exigió a sus súbditos dos juramentos: uno, de fidelidad y obediencia a la Corona; otro, de reconocimiento del poder absoluto del monarca en lo temporal y en lo espiritual, negando al Papa la potestad de limitar el ejercicio del Poder real. Paulo V prohibió a los católicos, por breves de 1606 y 1607, prestar el segundo de los citados juramentos. El cardenal Belarmino escribió entonces una carta al arcipreste George Blackwell, que había prestado el juramento, intentando que rectificase el camino emprendido. Los dos breves del Papa y la carta de Roberto Belarmino despertaron la ira de Jacobo I, que redactó una apología anónima del juramento. El cardenal Belarmino contestó a dicha apología con otro escrito, que tampoco firmó con su nombre. Ambos escritos —la apología de Jacobo I y el opúsculo de Belarmino— fueron después impresos por sus autores con sus nombres y apellidos, precedidos de prefacios donde defendían sus respectivas posiciones. El alegato del rey británico era un ataque injurioso al Papa, donde no sólo defendía el anglicanismo, sino que se presentaba como el verdadero defensor de la religión cristiana.

Esta disputa dio lugar a la obra de Francisco Suárez, de quien desde diversos puntos del mundo cristiano, se solicitó que interviniera en la polémica. El tratado es interesante, porque destaca las diferencias entre anglicanismo y catolicismo, a través de seis libros, que se ocupan de las siguientes materias: el libro I prueba que el anglicanismo es contrario a la Fe católica y herético; el II analiza los artículos de la Fe católica combatidos por los anglicanos: la Eucaristía, la Comunión Sacramental, la Misa, el culto de los Santos, las imágenes y las reliquias y la creencia en el purgatorio; el III afirma la potestad indirecta del Papa sobre los soberanos temporales, clave de la polémica; el IV defiende la inmunidad eclesiástica; el V rebate la doctrina según la cual Jacobo I afirmó que el Papa era el Anticristo; el VI estudia en concreto el caso inglés, refutando la fórmula del *juramento de fidelidad* a la Corona británica y negando a los súbditos católicos facultades para prestar tal juramento. El tratado de Suárez provocó un eco muy distinto en las naciones europeas: el rey Felipe III de España y el papa Paulo V le felicitaron; el soberano de Inglaterra hizo quemar

solemnemente el libro en S. Paul's Cross; en Francia el Parlamento ordenó también quemar el libro.

En general, este tratado de Suárez define tajantemente su postura como pensador de la Contrarreforma, al enfrentarse con la doctrina protestante del derecho divino de los reyes. Suárez defiende el Papado y el derecho de los pontífices a intervenir indirectamente sobre los soberanos temporales. Ello suponía la prioridad de la autoridad espiritual sobre la temporal, a cuya carta se había apuntado España resueltamente. Lo que pasa es que en nuestro país los intereses espirituales coincidían con los temporales, pues de los papas habían recibido los reyes españoles el derecho al dominio político americano y la consolidación del Imperio. Como en tantas otras ocasiones, los intereses espirituales y materiales iban juntos; en ocasiones, aquéllos no son sino la pantalla de éstos.

Estas afirmaciones, que parecen evidentes, llevaron a considerar que España vivió tradicionalmente bajo el poder teocrático y que en nuestro país la democracia estuvo maniatada por el absolutismo de la monarquía. Por muy cierto que ello pueda ser, no invalida la realidad de una profunda y constante tradición democrática desde la Edad Media hasta nuestros días. Quizá en ningún otro país antes que en España se formularan con mayor claridad y profundidad los principios del carácter democrático del Poder; éstos, según Eduardo Nicol ha demostrado¹¹, se formulan por Suárez con mucha anterioridad al famoso *Ensayo sobre el gobierno civil* (1689), de John Locke. Nicol realiza en su ensayo un curioso paralelismo entre diversos párrafos de Suárez, Locke y la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano, a tres columnas, y las coincidencias resultan verdaderamente sorprendentes.

II. LA FILOSOFÍA TEOLÓGICO-POLÍTICA

Sin que haya, pues, contradicción con todo lo expuesto hasta ahora, intentaré resumir la doctrina político-social del doctor Eximio tal como la desarrolla en su gran tratado *De legibus ac Deo legislatore* (Coimbra, 1612)¹². En realidad, en él no sólo no hay contradicción con su sistema metafísico, anteriormente expuesto, sino que representa un complemento coherente del mismo.

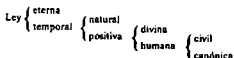
En diversas partes hemos señalado ya cómo la idea central del sistema suareciano es el concepto de Creación y la relación de depen-

¹¹ Eduardo Nicol, «Libertad y comunidad. La Filosofía política de Francisco Suárez», en *La vocación humana*, México, 1953.

¹² Hay traducción española, *Tratado de las leyes y del Dios legislador*, 11 vols., 1918-1921. En los últimos años se ha emprendido una edición crítica bilingüe, bajo la dirección de Luciano Perea, por el C. S. I. C. (1.^{er} tomo, 1971; 5.^o, 1975).

dencia derivada del mismo entre Dios y las criaturas. Ahora bien, esa relación no puede establecerse sino a través de la esencia última del acto creador: la libre voluntad de Dios, manifestada mediante la Ley emanada de esa misma voluntad (la Ley eterna), y de la cual dependen todas las demás: Ley natural, positiva, civil, etc.

Aunque parte de la doctrina de Santo Tomás, Suárez se desvía de ella en varios puntos. Primero, en su definición de Ley, que considera excesivamente amplia, al extenderse a todas las realidades cósmicas y físicas. Suárez cree que la definición de Ley debe limitarse al ámbito humano donde tiene sentido plantearse la cuestión de si se trata de un acto del entendimiento (tomistas) o de la voluntad (escotistas). Para Suárez la Ley es tanto un acto del entendimiento como de la voluntad, porque nos hallamos ante una moción eficaz del legislador a los súbditos, moción que a su vez requiere un juicio del entendimiento. Dentro de esta concepción, Suárez define la Ley como «precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado»¹⁹. La Ley puede dividirse y subdividirse con arreglo al siguiente esquema:



La Ley eterna tiene como sujeto a toda la Creación y es la misma razón divina en cuanto tiene razón de ley: se define como: «*Opera libera Dei per legem ab ipso statum regulantur*»²⁰. Es universalísima y necesaria, distinguiéndose de la Providencia en que ésta dispone las acciones en particular. No obstante, limita su ámbito, como antes decíamos, a lo humano, ya que es el único en que tiene sentido hablar de «obediencia».

La Ley natural es la participación de la Ley eterna en la criatura racional; según Suárez, consiste en el juicio actual de la mente sobre lo que el hombre ha de hacer²¹. Se distingue de la conciencia en que establece reglas generales, mientras que ésta sólo emite dictámenes prácticos en las cosas particulares. La Ley natural siempre es verdadera, mientras que la conciencia puede errar; aquélla mira al futuro, ésta al pasado. La Ley natural es el fundamento del Derecho natural y

¹⁹ «Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum» (*De legibus*, I, 12, 4).

²⁰ *De leg.* 2, 2, 4.

²¹ «Est illa quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpe» (*De legibus*, I, 3, 10).

se basa en los primeros principios de la moral: *honestum est faciendum, primum vitandum; quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Suárez, siguiendo en esto a Molina, distingue el Derecho de gentes (*ius gentium*) del Derecho natural, pues aquél no está basado en la Ley natural, sino positiva humana. La diferencia con el Derecho civil reside en que éste se aplica a una sociedad determinada, mientras que el Derecho de gentes es común a todos los pueblos; sus preceptos no están escritos, sino establecidos por la costumbre entre todas o casi todas las naciones, y se derivan de los principios de la Ley natural, como conclusiones generales que la razón establece a partir de ellas. Ahora bien, estas conclusiones no son productos de una inferencia necesaria, sino que se extraen en función de las necesidades, circunstancias, leyes civiles, etc. El fundamento del *ius gentium* está en el género humano, que, aunque dividido en naciones y estados independientes, conserva una cierta unidad moral y política.

En este punto, Suárez sigue la línea de Vitoria, manifestándose como uno de los fundadores del Derecho internacional. La argumentación de nuestro filósofo es que ningún país ni estado es de tal modo perfecto y completo que no necesite de la cooperación de los demás, unas veces para remediar su indigencia y otras para aumentar la eficacia de sus medios en orden a la consecución del bien común. Así, pues, las distintas naciones constituyen una comunidad superior, de carácter internacional, que tiene por base no sólo la unidad biológica de la especie humana, sino los intereses morales y políticos comunes a la Humanidad; de donde se deriva la necesidad de que exista un Derecho que ordene y regule dicha sociedad internacional, y al cual llamamos hoy Derecho internacional; por eso E. Nys afirma que Suárez ocupa uno de los primeros puestos entre los fundadores del mismo²¹. También Brown Scott se expresa en términos parecidos, cuando dice que el filósofo granadino fue «la culminación de la escuela española del Derecho internacional creadora de esta ciencia»²².

Y volvamos ahora a la doctrina político-social de Suárez, para el cual la Ley es el fundamento del Derecho. Éste supone la existencia de la sociedad, y ésta, a su vez es consecuencia de la sociabilidad humana. En principio todos los hombres nacen libres, pues ése es su estado natural, sin poder ni jurisdicción de los unos sobre los otros²³. Aunque ningún hombre nace súbdito, sí es *subiectibilis*, pues en ello radica su sociabilidad natural. La primera forma que adquiere esta

²¹ E. Nys, *Les origines du Droit International*, Harlem, 1894, pág. 138.

²² James Brown Scott, *El origen español del Derecho Internacional*, Valladolid, 1928, página 206.

²³ «Ex natura rei homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet jurisdictionem politicam in alium, secum nec dominium» (*De leg.*, 3, 2, 3).

sociabilidad es la familia, y de la agrupación inorgánica de éstas se pasa a la constitución de la sociedad por medio de un pacto expreso o tácito (*pactus, consensus*), basado en un consentimiento voluntario y general por el cual todos se agrupan para la consecución del bien común. Así queda constituida la sociedad y se origina una estructura que culmina en una organización política. De la sociedad organizada emana necesariamente una autoridad que toma la forma del dominio para unos y la subordinación para otros.

Ahora bien, el fundamento y origen de toda autoridad es Dios. El Poder es siempre de origen divino²¹, pues siendo el principado político de Derecho natural, y Dios, autor de la Naturaleza, no podía ocurrir de otro modo. Como signo inequívoco de que el Poder político es de origen divino, señala Suárez el hecho de que le están encomendadas misiones (por ejemplo, castigar a los malhechores incluso con la muerte) que exceden la capacidad de cualquier individuo: sólo Dios puede conceder esa facultad de disponer de la vida o la libertad de las personas, obligar en conciencia, vengar injurias, etc. Pero bien entendido que, si el origen es divino, el depositario del Poder no puede ser otro que el pueblo. Y en este punto desarrolla Suárez una doctrina muy avanzada para su época, según la cual la potestad política es dada por Dios a la comunidad de los hombres, no a cada uno de ellos individualmente. El pueblo, como sujeto del Poder, no lo es, por tanto, hasta que se constituye en sociedad mediante el pacto social. Una vez constituida la sociedad perfecta —comunidad de autoridades y súbditos—, el Poder brota de esta sociedad como una propiedad de la Naturaleza. En la esencia de la Comunidad está el ser depositaria del Poder, cosa que, en consecuencia, no depende de su propia voluntad.

Claro que si la potestad espiritual es de origen divino, la temporal Dios no la da a ninguna persona en particular, sino al conjunto del cuerpo social, que la transmite a su vez a la persona que ha de ejercerla. El Poder le viene al gobernante a través del pueblo, de forma próxima o remota, y así ha ocurrido siempre que un gobernante ha ejercido su potestad legítimamente²².

«La potestad civil, por ser y naturaleza, reside en la misma Comunidad», dice Suárez²³; por eso ningún particular la recibe directamente de Dios, sino que es concedida de modo inmediato a la comunidad, quien luego la transmite a una o varias personas. Con otras palabras: el pueblo es el sujeto del Poder, aunque no el origen del mismo. En lo que respecta a la forma de Gobierno, Suárez se manifiesta muy flexible, pues, al considerar que ésta es de institución humana, afirma que cada pueblo puede elegir la que crea más conve-

²¹ «Hanc potestatem esse a Deo ut a primo et principali autore» (*De leg.* 3, 3, 4).

²² *De legibus*, 3, 19, 7; 3, 31, 8.

²³ *De leg.* 3, 4, 2; 3, 8, 64.

niente, siempre que no repugne a la razón. De hecho, la más natural sería la democracia, ya que, puesto que el pueblo es el sujeto del Poder, debería gobernarse por sí mismo, pero esto no es siempre posible ni conveniente. Por tal motivo, los ciudadanos se ven llevados a delegar o transferir, de modo voluntario, su poder y parte de sus derechos a un gobernante concreto. Esto es lo que se llama el segundo pacto; si el primero era de carácter social, éste es de carácter político. La forma de realizar este pacto puede tener lugar en muy diversos modos: libre elección, consentimiento del pueblo, guerra justa, legítima sucesión, donación. Todos ellos son títulos de legitimidad que pueden reducirse a uno solo: libre y voluntario consentimiento de los ciudadanos para entregar el Poder al gobernante. A pesar de que la democracia sea considerada como la forma natural y espontánea de Gobierno, Suárez prefiere personalmente la monarquía: «*monarchicum, optimum regimen*», dice ²⁶.

A pesar de esa delegación o transmisión del poder político, el pueblo no puede renunciar a sus derechos naturales ni mucho menos enajenarlos, por lo que el rey no deberá atentar contra ellos. Así se produce una limitación del Poder, que previene contra el absolutismo. Pero, una vez hecho el traspaso de poder al rey, el pueblo no puede destituirle arbitrariamente ni poner límites caprichosos a su autoridad. La situación cambia cuando el rey abusa y convierte la monarquía en tiranía, situación en que el pueblo puede ejercer el derecho de legítima defensa y destituir al rey. Según Suárez, tirano es el príncipe que abusa de su poder y pone en peligro el bien común; en esta situación, el pueblo no sólo tiene derecho a deponerle y declarar la guerra, sino a darle muerte incluso. Esto, sin embargo, no puede hacerlo ningún particular, sino la autoridad común del pueblo.

El tratado *De legibus* ha sido unánimemente elogiado. Hemos visto antes los elogios de Nys y de Brown Scott; a ellos habría que añadir los de otros autores. Menéndez Pelayo dice que Suárez «es, con su tratado *De legibus*, uno de los organizadores de la Filosofía del Derecho, juntamente con Vitoria, Soto, Molina y Ayala, y antes de que vinieran al mundo Grocio y Puffendorf» ²⁷. Eduardo de Hinojosa, hablando del mismo libro, dice que en él «legó Suárez a la posteridad un monumento grandioso, ante el cual toda ponderación es mezquina e insuficiente» ²⁸. Y Adolfo Bonilla y San Martín pensaba que «aunque Suárez sólo hubiera escrito el tratado *De legibus*, merecía ser leído

²⁶ *De legibus*, 3, 4, 1.

²⁷ M. Menéndez Pelayo, *La Ciencia española*, C. S. I. C., Madrid, 1933, vol. II, páginas 11-12.

²⁸ E. de Hinojosa, *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestra época*, Madrid, 1890, pág. 102.

eternamente»¹¹. Para un total conocimiento del pensamiento político de nuestro autor, las ideas contenidas en *De legibus* deben complementarse con las expuestas en la *Defensio Fidel Catholicae*.

12. LA IMPORTANCIA DE SUÁREZ

A esta altura de nuestra exposición no creemos que haya necesidad de resaltar la trascendencia del pensamiento de Suárez, pero quizá sí convenga ver al final de este capítulo cómo se reflejó en su época el valor de su obra. Entre 1597, fecha de la primera edición de sus *Disputationes metaphysicas*, y 1636, salen a la luz 17 ediciones que van a ir difundiendo ese pensamiento por todo el amplio mundo europeo. He aquí la lista de estas ediciones: Venecia (1599), Maguncia (1600), Maguncia (1605), Venecia (1605), París (1605), Colonia (1608), Ginebra (dos ediciones en 1614), Colonia (1614), Maguncia (1614), París (1619), Venecia (1619), Colonia (1620), Maguncia (1630), Ginebra (1636). El éxito editorial fue tan considerable, que con el producto de la venta del libro se pudo levantar un ala del colegio jesuítico de Salamanca y un sobrante del mismo se adjudicó a la biblioteca. Como comenta el padre Iriarte, «Estas hoy increíbles ganancias con un libro de Metafísica han ocurrido, por lo menos, una vez en la Historia. Acaso una sola vez»¹².

Este éxito es tanto más sorprendente y valioso por cuanto tuvo también lugar en países y en universidades protestantes, donde el libro se declaró de texto. Es curioso que en centros donde se habla hecho norma el *catholica non leguntur* (no se lea a los católicos) vaya a triunfar Suárez, al que Mohoró había llamado «bastión del Papado» (*anchora Pontificiorum*). El imperio suareciano comienza a partir de sus dos primeras ediciones extranjeras (la de Venecia en 1599, la de Maguncia en 1600), y no terminará hasta finales del siglo XVI, eclipsando a los autores que hasta entonces ostentaban la hegemonía en los centros docentes. En Alemania desbancará a los manuales de Melancthon, a quien se habla llamado «preceptor de Alemania», y al de Pedro Ramus, también de orientación protestante. El resto de los autores estudiados son claramente antiaristotélicos: Taurillus, Osiander, Franck, Schwencckfeld, Paracelsus, Böhme, y a todos se va a imponer la superioridad de Suárez. A los pocos años el texto de nuestro filósofo se ha impuesto, efectivamente, o bien por otros que

¹¹ A. Bonillo y San Martín, *Historia de la Filosofía Española*, vol. 1, Madrid, 1908; página 23.

¹² Joaquín Iriarte, S. J., «La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del Barroco», en Francisco Suárez, por varios colaboradores de *Razón y Fe*, Ediciones Fax, Madrid, 1948, pág. 236, nota.

son mera copia del mismo. En el centro del protestantismo, en la Universidad de Wittenberg, el profesor Jacobus Martini adapta el nuevo libro: lo mismo harán Clemens Timpler, en la de Steinsfurt (Heidelberg); Christoph Scheibler, en Giessen; Franco Burgesdijk y Jacob Revius, en la Universidad de Leyden. Posteriormente, Leipzig, Jena, Helmstedt, Tubinga y Rostock sufren también tan irresistible influencia.

Si así había ocurrido en el ámbito protestante, no será necesario extendernos sobre la enorme difusión de la Filosofía suareciana en el campo católico, donde desbordó el círculo de los jesuitas para ampliarse a otras Órdenes religiosas y a toda clase de universidades. El legado que Suárez había dejado en Segovia, Salamanca, Valladolid, Roma, Alcalá y Coimbra se difundió por todo el mundo europeo y parte del americano. El imperio filosófico suareciano ha sido, pues, inmenso; tal fenómeno hizo afirmar a un hermano de Orden algo sólo aparentemente exagerado: «La Historia no conoce hegemonía filosófica como la del Eximio Doctor en los tiempos modernos. Ninguna tan supraconfesional ni tan supranacional. En los días del jubiloso y gesticulante Barroco, tiene todavía la Europa biconfesional unidad filosófica, y es bajo el signo del Granatensis, cuya Metafísica impera del uno al otro confín»¹³. No fue ajena a la difusión de Suárez la dispersión de los profesores de la Compañía de Jesús por los países europeos, principalmente Alemania. Ingolstadt, Viena, Würzburgo, Maguncia, Tréveris, Praga, Colonia, Friburgo de Brisgovia, son testigos de una expansión semejante. Entre dichos profesores, hay que citar, sobre todo, a Pedro Hurtado de Mendoza, autor de una famosa *Disputatio de universa Philosophia* (Lyón, 1617); Francisco de Oviedo, que escribió un *Cursus philosophicum* (Lyón, 1640); y, sobre todo, Rodrigo de Arriaga, autor también de un *Cursus philosophicum* (Amberes, 1632) y de una *Disputatio theologica* (Amberes, 1651), el cual ejerció una enorme influencia durante su estancia en la Universidad de Praga, llegando a considerársele como eslabón fundamental en la cadena que va de la Filosofía suarista a la Escuela de Leibniz-Wolff¹⁴.

A pesar de este reconocido influjo de la doctrina suarista, no faltan algunos historiadores, generalmente dominicos, que han pretendido negarle originalidad; en este sentido se manifiesta fray Ceferino González, quien identifica la filosofía suarista con el tomismo, sin más. He aquí sus propias palabras: «La Filosofía de Suárez es la Filosofía de Santo Tomás, a quien cita y sigue en cada página de sus obras filoso-

¹³ Joaquín Iriarte, S. I., «La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del Barroco», en *Francisco Suárez*, por varios colaboradores de *Razón y Fe*. Ediciones Fax, Madrid, 1948, pág. 263.

¹⁴ Bernhard Durr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Freiburg, B., 1913.

ficas... El dictado o denominación de suarismo, si se refiere a su filosofía, carece de fundamento, y los que lo emplean sólo podrían justificarlo de alguna manera llamando suarismo no a la filosofía de Suárez considerada en sí misma, sino con relación a ciertas opiniones contrarias a las de Santo Tomás, que algunos jesuitas posteriores a Suárez fueron añadiendo y acumulando sucesivamente»²⁵. En realidad, hoy nadie discute la originalidad de la Filosofía suarista. Marcial Solana, comentando el anterior párrafo, dice que «la Filosofía de Suárez, aunque coincide con la tomista en lo fundamental, porque ambas son aristotélicas, escolásticas y, sobre todo, ortodoxas... se aparta de ella en cuestiones de indiscutible importancia filosófica»²⁶. Con todo, quizá ninguno tan ardoroso en la defensa de la originalidad suarista como Menéndez Pelayo, quien se pregunta: «¿No pasan por sistemas distintos del tomismo el escolismo, el occamismo y otros? ¿Pues por qué no ha de serlo el suarismo, que es tanto o más independiente que ellos?»²⁷. Más adelante afirma que «Suárez no es discípulo, sino Maestro», porque sólo con esa palabra puede designarse a quien «desarrolla un sistema completo que abarca la Ontología, la Cosmología, la Psicología, la Teodicea, la Ética y la Filosofía del Derecho; sistema que se aleja bastante del tomismo y está con él en la misma relación que las modernas escuelas alemanas con el kantismo, padre de todas ellas». Y más adelante concluye que «un mero expositor de filosofías extrañas no funda escuela, ni tiene discípulos, ni ejerce influencia más allá de su patria, como lo hizo Suárez»²⁸. Hoy en día el pleito está zanjado, y no creemos que haya nadie que dude de la trascendencia e importancia del sistema suarista.

13. LA «MODERNIDAD» DE SUÁREZ

Al filo del cambio entre los siglos XVI y XVII decíamos que se inicia la hegemonía intelectual de Suárez en Europa. Ello no es casualidad. El hecho se ha de poner en relación con el carácter «moderno» del pensamiento suareciano. Algunos autores han subrayado la influencia de Suárez sobre algunos de los pensadores más destacados del XVII. Se ha señalado la deuda de Hugo Grocio para con Suárez, cuyas ideas sigue en muchas partes de su *De jure belli ac pacis* (1625). Respecto a Descartes, tal influencia no está suficientemente documentada, por el obsesivo interés de éste en ocultar sus fuentes, pero sabemos que ya en

²⁵ Ceferno González, *Historia de la Filosofía*, vol. IV, Madrid, 1886, pág. 145.

²⁶ M. Solana, obra citada, pág. 510.

²⁷ *Ibid.*, pág. 322.

²⁸ M. Menéndez Pelayo, *La Ciencia española*, C. S. I. C., vol. I, Madrid, 1953, págs. 217-218.

la Flèche lo leyó, junto a Toledo y Fonseca, que eran de texto; de Suárez dice que «es justamente el primer autor que vino a mis manos». El influjo suareciano en Spinoza parece demostrado tras el estudio de Freudenthal³¹. Y de G. B. Vico nos consta por su biógrafo que no sólo tenía gran aprecio hacia Suárez, sino que se dedicó a estudiarlo durante un año entero³².

Respecto a Leibniz la influencia es aún más clara: siendo aún adolescente confiesa haber leído las *Disputaciones* como si fuesen una novela; posteriormente, se graduará en la Universidad de Leipzig con una tesis sobre el principio de individuación. El sistema leibniziano surge de una discusión con las filosofías de Descartes, Locke, Spinoza y Suárez, donde la influencia de este último no resultó la menos destacable, como han demostrado varios autores³³. El tema ha sido agudamente visto por Ferrater Mora, que señala la necesidad de estudiarlo con más detenimiento³⁴. Ferrater Mora se fija en un caso concreto: la importancia que tiene la distinción formal suareciana entre esencia y existencia y cómo esa distinción influye en la idea leibniziana de que si algo existe más bien que nada, ello se debe a que, probablemente, hay en las cosas posibles (o en su esencia) alguna tendencia a existir: idea que se comprende mucho mejor si la ponemos en relación con la concepción suarista de que los seres creados existen en virtud de un principio intrínseco, y no de una cualidad externa, dado que la esencia es siempre una posibilidad de convertirse en ser, como lo indica el que no pueda establecerse una distinción real entre esencia y existencia.

El estudio de Ferrater Mora es importante, sin embargo, no porque en él se desarrolle el caso concreto que antes se cita, sino porque analiza las causas de la «modernidad» de Suárez, y con él, del pensamiento de la Contrarreforma española. Insiste este autor en cómo se produce un evidente paralelismo entre las actividades filosóficas de la Contrarreforma y las de los reformadores. En realidad, esta conclusión debe estar muy clara para nosotros, pues no es sino consecuencia de una fuente común: la del pensamiento humanista de la primera mitad del siglo XVI. Cuando estudiábamos éste y veíamos los caracteres del Renacimiento español, ya señalábamos lo desacertado del término Contrarreforma; ahora aquella afirmación podemos ratificarla abiertamente.

³¹ J. Freudenthal, «Spinoza und die Scholastik», en *Philosophische Aufsätze Zeller zum 50. Jahr Doktorjubiläum gewidmet*, 1887.

³² G. Ferrari, *Opere di G. Vico*, Milán, 1843, IV, págs. 370-371.

³³ K. Eschweiler, «Die Philosophie der Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts», en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 1, 1928; L. Mahieu, *François Suárez. La philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, 1921, tesis doctoral, Facultad Teológica de Lille.

³⁴ J. Ferrater Mora, «Suárez y la Filosofía moderna», en *Cuestiones disputadas*, Madrid, 1955.

Si la Neoescolástica española influye sobre el pensamiento moderno, ello se debe a que esa Escolástica pertenecía por alguna dimensión esencial a ese pensamiento moderno. Como dice Ferrater Mora, ésta es hoy una cuestión de hecho, bien manifiesta en la necesidad —sentida por reformadores y contrarreformistas— de una Metafísica autónoma, que, aunque fuera una preparación para la Teología, no se subordinase a ésta en el sentido tradicional. En ello reside precisamente la importancia y el valor de Suárez, primero en construir un cuerpo sistemático de Metafísica en lugar de los clásicos comentarios aristotélicos. Así surgió —y ello por los problemas de fe planteados tanto en el lado protestante como en el católico— la necesidad de un renacimiento de las especulaciones metafísicas y de las cuestiones de método. En esta vía surge el problema moderno por excelencia: la búsqueda de un principio ontológico del cual pueda derivarse el resto de la realidad. Suárez fue también en esto el primero, al encontrar en las ideas de «Ser» y de «Creación», estrechamente engarzadas, ese principio ontológico, fundamento de todo lo demás. Desde este punto de vista, tampoco ha de parecernos ahora tan lejana la postura de un Descartes —fundador de la «Modernidad»— y la de un Suárez —representante aún de la Escolástica.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcorta, J. I.: *La teoría de los modos en Suárez*. C. S. I. C., Madrid, 1949.
- Alejandro, José María de: *La gnosología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*. Comillas, Santander, 1948.
- Bonet, Alberto: *Doctrina de Suárez sobre la libertad*, 1927.
- Bonilla y San Martín, Adolfo: *Francisco Suárez. El escolasticismo tomista y el Derecho Internacional*, 1919.
- Calvillo, Manuel: *Francisco Suárez. La Filosofía jurídica*. Colegio de México, 1943.
- Cantera, E.: *El immanentismo y la Filosofía suarista*, 1919.
- Ceñal, Ramón: «Alejandro de Alejandría: su influjo en la Metafísica de Suárez», en *Pensamiento*, núm. 4, 1948.
- Conde y Luque, E.: *Vida y doctrina de Suárez*, 1909.
- Couze, R. E.: *Der Begriff der Metaphysik bei F. Suárez*, 1929.
- Dumont, Paul: *Liberté Humaine et concours divin d'après Suárez*, 1936.
- Fernández, Clemente: *Metafísica del conocimiento en Suárez*, Ed. Fax, Madrid, 1954.
- Ferrater Mora, José: «Suárez y la Filosofía moderna», en *Cuestiones disputadas*. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1955.
- Fichter, J. H.: *Man of Spain: Suárez*, 1940.
- Fraile, Guillermo: *Historia de la Filosofía Española*. I, Madrid, 1970, págs. 361-386.
- Gillegos Rocafull, J. M.: *La doctrina política del padre Suárez*, 1948.
- Gómez Arboleya, E.: *Francisco Suárez. I. Situación espiritual, vida y doctrina. II. Metafísica*. 2 vols., 1946.
- Gómez Caffarena, José: «Sentido y composición de Ser y esencia en Suárez», en *Pensamiento*, núm. 15, 1959.
- Hellín, José: *La analogía del Ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid, 1947.

- Iturriz, Jesús: «Fuentes de la Metafísica de Suárez», en *Pensamiento*, núm. 4, 1948.
- Mahieu, L.: *Francis Suárez. La philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, 1921.
- Marín Gómez, L.: «La existencia en la analogía de Suárez», en *Pensamiento*, núm. 4, 1948.
- Mesnard, P.: *Suárez. Modernisme traditionnelle de sa philosophie*, 1949.
- Nicol, Eduardo: «Libertad y comunidad. La Filosofía política de Francisco Suárez», en *La vocación humana*, Méjico, 1953.
- Ramírez, Santiago: «En torno a un famoso texto de Suárez sobre la analogía», en *Septentio*, núm. 8, 1953.
- Rocassens Siches, L.: *La Filosofía del Derecho en Francisco Suárez*, 1927.
- Scoraille, R. de: *P. Suárez d'après ses lettres, ses écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 vols., 1911-1913 (hay traducción española).
- Scoraille, r. de, y Rivière, E. M.: *Suárez et son oeuvre. A l'occasion du soixième centenaire de sa mort, 1617-1917*, 2 vols., 1918.
- Solano, Marcial: *Historia de la Filosofía Española*, III, págs. 453-513.
- Varios (colaboradores de *Razón y Fe*): *Francisco Suárez*, Ed. Fax, Madrid, 1948.
- Varios: *Frans Suárez. Gedankblätter zu seinem dreihundert jährigen Todestag*, 1917.
- Werner, Karl: *Frans Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderts*, 2 vols., 1861.
- Zaragüeta, Juan: *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*, 1941.

Sobre homenajes y números monográficos de revistas:

- Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948*, 2 vols. Madrid, 1949-1950.
- Archives de Philosophie*, núm. 18, 1949.
- Estudios eclesidásticos*, núm. 22, 1948.
- Miscelánea Comillas*, núm. 9, 1948.
- Pensamiento*, núm. 4, 1948.
- Razón y Fe*, núm. 138, 1948.
- Revista de Filosofía*, núm. 7, 1948.

Sobre bibliografía suareciana.

- Bibliografía suareciana: (*Reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca de Suárez desde el centenario de su nacimiento, 1917, hasta 1947*), 1948.
- Iturriz, Jesús: «Bibliografía Suareciana», en *Pensamiento*, núm. 4, 1948.
- Márga, P.: *Monografía bibliográfica con ocasión del centenario de su nacimiento*, 1948.

Sobre la influencia de Suárez en el pensamiento moderno:

- Fischweiler, Karl: «Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des sebzehnten Jahrhunderts», en *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 1, 1928.
- Fischweiler, Karl: «Rodrigo de Arriaga. Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik», *Id.*, III, 1931.
- Ferrater Mora, José: «Suárez y la filosofía moderna», en *Cuestiones Disputadas*, 1955.

- Juquet, J.: «Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz», en *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, año III, 1935.
- Lewalter, E.: «Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des XVII Jahrhunderts», en *Ibero-Amerikanische Studien*, VI, 1935.
- Petersen, Peter: *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, 1920.
- Tiemann, B.: *Das Spanische Schrifstum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik*, 1936.
- Vleeschouwer, Hermann, J.: «Un paralelo protestante a la obra de Suárez», en *Revista de Filosofía*, VIII, 30, 1949.

APÉNDICE

ÍNDICE DE LAS DISPUTACIONES METAFÍSICAS

DISPUTACIÓN I

NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA O METAFÍSICA

Sección I.—Cuál es el objeto de la metafísica.

Sec. II.—Si la metafísica trata de todas las cosas según las razones propias de éstas.

Sec. III.—Si la metafísica es una sola ciencia.

Sec. IV.—Cometidos, fin y utilidad de esta ciencia.

Sec. V.—Si la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría.

Sec. VI.—Si, de entre todas las ciencias, es la metafísica la más apetecida por el hombre con apetito natural.

DISPUTACIÓN II

LA RAZÓN ESENCIAL O CONCEPTO DEL ENTE

Sección I.—Si el ente en cuanto ente tiene en nuestro entendimiento un concepto formal común a todos los entes.

Sec. II.—Si el ente tiene un concepto o razón formal objetiva.

Sec. III.—Si la razón o concepto de ente, realmente y con anterioridad a la operación intelectual, prescinde, de algún modo, de sus inferiores.

Sec. IV.—En qué consiste la razón de ente en cuanto ente, y cómo conviene a los entes inferiores.

Sec. V.—Si la razón de ente trasciende a todas las razones y diferencias de los entes inferiores, de tal modo que se encuentre íntima y esencialmente incluida en ellos.

Sec. VI.—Modalidad de la contracción o determinación del ente en cuanto ente a sus inferiores.

DISPUTACIÓN III

LAS PROPIEDADES Y PRINCIPIOS DEL ENTE EN GENERAL

Sección I.—Si el ente en cuanto ente tiene algunas propiedades, y de qué clase son.

Sec. II.—Número de las pasiones del ente y relación que guardan entre sí.

Sec. III.—Principios por los que pueden demostrarse las pasiones del ente. Si el primero de ellos es éste: *Es imposible que una misma cosa sea y no sea (al mismo tiempo)*.

DISPUTACIÓN IV

LA UNIDAD TRASCENDENTAL EN GENERAL

Sección I.—Si la unidad trascendental añade al ente alguna razón positiva, o sólo privativa.

Sec. II.—Si la unidad expresa formalmente sólo la negación que añade al ente, o alguna otra cosa.

Sec. III.—Clases de unidad en las cosas.

Sec. IV.—Si la unidad es una pasión adecuada del ente; división de éste en uno y múltiple.

Sec. V.—¿Es análoga la división del ente en uno y múltiple?

Sec. VI.—Cómo se oponen la unidad y la multiplicidad.

Sec. VII.—Si la unidad es anterior a la multiplicidad, y la indivisión anterior a la división.

Sec. VIII.—Si la división del ente en uno y múltiple es absolutamente primera.

Sec. IX.—Si la unidad trascendental es unidad numérica.

DISPUTACIÓN V

LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SU PRINCIPIO

Sección I.—Si todas las cosas que existen o pueden existir son singulares e individuales.

Sec. II.—Si en todas las naturalezas la realidad individual y singular, en cuanto tal, añade algo a la naturaleza común o específica.

Sec. III.—Si la materia signada constituye el principio de individuación de las sustancias materiales.

Sec. IV.—¿Es la forma sustancial el principio de individuación de las sustancias materiales?

Sec. V.—Si el principio de individuación es la existencia de la cosa singular.

Sec. VI.—Cuál es, en definitiva, el principio de individuación de todas las sustancias creadas.

Sec. VII.—¿Debe tomarse del sujeto el principio de individuación de los accidentes?

Sec. VIII.—¿Resulta contradictorio que dos accidentes cuya diversidad es sólo numérica se den simultáneamente en un mismo sujeto por razón de su individuación?

Sec. IX.—¿Está en contradicción con la individuación de los accidentes el que varios de ellos cuya diferencia es sólo numérica se den sucesivamente en el mismo sujeto?

DISPUTACIÓN VI

LA UNIDAD FORMAL Y LA UNIVERSAL

Sección I.—Si existe en las cosas alguna unidad formal distinta de la numérica e inferior a ella.

Sec. II.—Si la unidad universal de una naturaleza, distinta de la formal, se encuentra en acto en las cosas con anterioridad a la operación de la mente.

Sec. III.—Si la naturaleza común tiene, de suyo, alguna unidad precisa fuera de los individuos y con anterioridad a la operación intelectual.

Sec. IV.—En qué consiste la aptitud de una naturaleza universal para realizarse en muchos.

Sec. V.—Si la unidad universal se origina por la operación intelectual, y cómo debe responderse a las objeciones contrarias.

Sec. VI.—Cuál es la operación del entendimiento que universaliza las cosas.

Sec. VII.—Si los universales son entes reales corpóreos, sustanciales o accidentales, y cuáles son sus causas.

Sec. VIII.—Cuántas clases hay de universal, o unidad del mismo.

Sec. IX.—Cómo se distinguen en la realidad la unidad del género y la de la diferencia, tanto entre sí como con respecto a la unidad específica.

Sec. X.—Si los abstractos metafísicos que expresan géneros, especies y diferencias pueden predicarse mutuamente.

Sec. XI.—¿Cuál es el principio de la unidad formal y universal en la realidad?

DISPUTACIÓN VII

DIVERSOS GÉNEROS DE DISTINCIÓN

Sección I.—Si existe en las cosas alguna otra distinción, además de la real y la de razón.

Sec. II.—Señales o modos por los que pueden discernirse los diversos grados de distinción de las cosas.

Sec. III.—Comparación de lo idéntico y lo diverso entre sí y con el ente.

DISPUTACIÓN VIII

LA VERDAD O LO VERDADERO, PASIÓN DEL ENTE

Sección I.—¿Se da verdad formal en la composición y división del entendimiento?

Sec. II.—Naturaleza de la verdad lógica.

Sec. III.—Si la verdad lógica se encuentra sólo en la composición y división, o también en las simples aprehensiones.

Sec. IV.—Si la verdad lógica o del entendimiento no existe en él hasta el momento del juicio.

Sec. V.—¿Se encuentra la verdad lógica únicamente en el entendimiento especulativo o también en el práctico?

Sec. VI.—Si la verdad se da en la división de igual modo que en la composición.

Sec. VII.—Si existe en las cosas alguna verdad que sea tributo del ente.

Sec. VIII.—Si la verdad se predica de la verdad lógica más primariamente que de la ontológica, y en qué sentido.

DISPUTACIÓN IX

LA FALSEDAD O LO FALSO

Sección I.—Qué es la falsedad, y dónde se da; ¿constituye una propiedad del ente?

Sec. II.—Origen de la falsedad.

Sec. III.—De dónde proviene la dificultad en la consecución de la verdad.

DISPUTACIÓN X

EL BIEN O LA BONDAD TRASCENDENTAL

Sección I.—Naturaleza del bien o bondad.

Sec. II.—Relaciones del bien con el concepto de fin; o, mejor, clases de bien.

Sec. III.—¿Cuál es el bien que se convierte con el ente, como atributo del mismo?

DISPUTACIÓN XI

EL MAL

Sección I.—Si el mal es alguna realidad, y cuántas son sus clases.

Sec. II.—División del mal.

Sec. III.—Dónde se da el mal, cuál es su origen y cuáles sus causas.

Sec. IV.—Por qué no se enumera el mal entre los atributos del ente.

DISPUTACIÓN XII

LAS CAUSAS DEL ENTE EN GENERAL

Sección I.—¿Se da absoluta identidad entre causa y principio?

Sec. II.—Si existe una razón común de causa.Cuál es y qué naturaleza posee.

Sec. III.—División de la causa.

DISPUTACIÓN XIII

LA CAUSA MATERIAL DE LA SUSTANCIA

Sección I.—¿Es evidente por razón natural que se da en los seres una causa material de las sustancias, a la que llamamos materia prima?

Sec. II.—¿Es una o múltiple la causa material de las sustancias generables?

Sec. III.—Si la primera y única causa material de las sustancias generables es algún cuerpo simple o una sustancia completa.

Sec. IV.—¿Tiene la materia prima una entidad actual ingenerable e incorruptible?

Sec. V.—Si la materia es pura potencia, y en qué sentido debe entenderse esto.

Sec. VI.—Cómo puede conocerse la materia.

Sec. VII.—Efectos de la materia.

Sec. VIII.—Mediante qué ejerce su causalidad la materia.

Sec. IX.—En qué consiste la causalidad de la materia.

Sec. X.—¿Se da una causa material sustancial en los cuerpos incorruptibles?

Sec. XI.—Si la materia de los cuerpos incorruptibles es de la misma naturaleza que la materia elemental.

Sec. XII.—¿Qué materia es más perfecta, la celeste o la elemental?

Sec. XIII.—Naturaleza de la causalidad de la materia de los cuerpos incorruptibles.

Sec. XIV.—Si puede darse en las cosas incorpóreas una causa material sustancial. Sentido de la comparación entre la cantidad y esta causa material.

DISPUTACIÓN XIV

LA CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES

Sección I.—¿Se da una verdadera causa material de los accidentes?

Sec. II.—Si la sustancia en cuanto tal puede ser causa material inmediata de los accidentes.

Sec. III.—¿Qué sustancia puede ser causa material de los accidentes?

Sec. IV.—Si un accidente puede ser causa material inmediata de otro.

DISPUTACIÓN XV

LA CAUSA FORMAL SUSTANCIAL

Sección I.—¿Se dan formas sustanciales en las cosas materiales?

Sec. II.—Cómo puede la forma sustancial hacerse en la materia y de la materia.

Sec. III.—Si es necesario que, en la educación de la forma sustancial, la materia tenga preexistencia temporal.

Sec. IV.—Si la forma se produce propiamente al educirse de la materia.

Sec. V.—Cuál es la naturaleza propia de la forma sustancial y su causalidad propia en su orden.

Sec. VI.—Naturaleza de la causación de la forma.

Sec. VII.—Cuál es el efecto de la causa formal.

Sec. VIII.—Si la forma sustancial es verdadera causa de la materia, y si la materia es efecto de ella.

Sec. IX.—Si la materia depende de la forma en tal grado que sin ella no pueda conservarse ni siquiera por la potencia divina, y vice-versa.

Sec. X.—Si a cada sustancia corresponde solamente una causa formal.

Sec. XI.—Naturaleza de la forma metafísica; materia que le compete y causalidad que ejerce.

DISPUTACIÓN XVI

LA CAUSA FORMAL ACCIDENTAL

Sección I.—Si todos los accidentes ejercen una verdadera causalidad formal, y sobre qué efecto.

Sec. II.—Si toda forma accidental es educida de la potencia del sujeto.

DISPUTACIÓN XVII

LA CAUSA EFICIENTE EN GENERAL

Sección I.—Noción de causa eficiente.

Sec. II.—Clases de causa eficiente.

DISPUTACIÓN XVIII

LA CAUSA EFICIENTE PRÓXIMA, SU CAUSALIDAD Y REQUISITOS QUE NECESITA PARA CAUSAR

Sección I.—Si las cosas creadas producen algo verdaderamente.

Sec. II.—Cuál es el principio en cuya virtud una sustancia creada produce a otra.

Sec. III.—Cuál es el principio en cuya virtud las sustancias creadas producen a los accidentes.

Sec. IV.—Accidentes que pueden ser principios de operación.

Sec. V.—Si los solos accidentes, sin el concurso de las formas sustanciales, producen otros accidentes.

Sec. VI.—Si el accidente es mero instrumento en la producción de otro accidente.

Sec. VII.—Si la causa eficiente, para poder obrar, debe ser realmente distinta del sujeto que recibe su acción.

Sec. VIII.—Si la causa eficiente, para poder obrar, debe estar unida simultáneamente, o aproximada al sujeto paciente.

Sec. IX.—Si la causa eficiente exige, para obrar, un sujeto pasivo desemejante a ella, y en qué proporción.

Sec. X.—Si la acción constituye la razón propia de la causación o causalidad de la causa eficiente.

Sec. XI.—Si la causa eficiente, al obrar, corrompe o destruye algo, y en qué sentido.

DISPUTACIÓN XIX

CAUSAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE Y CAUSAS QUE OBRAN LIBRE O CONTINGENTEMENTE. EL HADO, LA FORTUNA Y EL AZAR

Sección I.—Si entre las causas eficientes creadas hay algunas que obran necesariamente; naturaleza de esa necesidad.

Sec. II.—Si entre las causas eficientes existen algunas que obran sin necesidad y con libertad.

Sec. III.—Si entre las causas eficientes puede haber alguna que obre libremente, si la primera causa obra por necesidad; y, en general, si la libertad de la acción exige que sean libres todas las causas que en ella influyen, o basta con que lo sea una.

Sec. IV.—Posibilidad de armonizar la libertad o contingencia en la acción de la causa segunda, sin que obste el concurso de la primera; y, consiguientemente, en qué sentido es verdad que causa libre es aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo.

Sec. V.—¿En qué facultad radica la libertad formal de la causa creada?

Sec. VI.—Modalidad de la determinación de la causa libre por el juicio de la razón.

Sec. VII.—Cuál es la raíz u origen del defecto de la causa libre.

Sec. VIII.—Para qué actos existe indiferencia en la causa libre.

Sec. IX.—Si hay libertad en la causa mientras opera en acto.

Sec. X.—Si la contingencia de los efectos del universo procede de la libertad de las causas eficientes, o puede darse sin ella.

Sec. XI.—Si hay alguna razón verdadera para incluir el hado entre las causas eficientes del universo.

Sec. XII.—¿Deben contarse entre las causas eficientes el azar y la fortuna?

DISPUTACIÓN XX

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU PRIMERA ACCIÓN, QUE ES LA CREACIÓN

Sección I.—Posibilidad de saber por razón natural si la creación de algunos entes es posible, y también si es necesaria; o, lo que es igual, si un ente en cuanto ente puede depender esencialmente, en su efectua-ción, de otro ente.

Sec. II.—Si para crear se requiere una fuerza activa infinita; y, por tanto, si conviene a Dios de tal manera que no puede comunicarse a la criatura.

Sec. III.—¿Puede darse un instrumento de la creación?

Sec. IV.—Si la creación es, en la criatura, algo realmente distinto de ella.

Sec. V.—Si pertenece al concepto de creación la novedad del ser.

DISPUTACIÓN XXI

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU SEGUNDA ACCIÓN, QUE ES LA CONSERVACIÓN

Sección I.—Posibilidad de demostrar por la razón natural que los entes creados dependen siempre, en su ser, del influjo actual de la causa primera.

Sec. II.—Cuál es la acción en que consiste la conservación, y cómo se distingue de la creación.

Sec. III.—Si la conservación de todas las cosas depende exclusiva-mente de Dios.

DISPUTACIÓN XXII

LA PRIMERA CAUSA Y OTRA DE SUS ACCIONES, QUE ES LA COOPERACIÓN O CONCURSO CON LAS CAUSAS SEGUNDAS

Sección I.—Posibilidad de demostrar suficientemente, por razón natural, que Dios obra por sí e inmediatamente en las acciones de todas las criaturas.

Sec. II.—Si el concurso de la causa primera con la segunda es algo a manera de principio o acción.

Sec. III.—Sentido de la comparación del concurso divino con la acción de la causa segunda y con el sujeto de dicha acción.

Sec. IV.—Cómo presta Dios su concurso a las causas segundas.

Sec. V.—Si las causas segundas dependen esencialmente, en su obrar, sólo de la causa primera o también de otras.

DISPUTACIÓN XXIII

LA CAUSA FINAL EN GENERAL

Sección I.—¿Es el fin una verdadera causa real?

Sec. II.—Clases de fin.

Sec. III.—Efectos que produce la causa final.

Sec. IV.—Qué es o en qué consiste la razón de causación o causalidad de la causa final.

Sec. V.—Cuál es, en el fin, la razón próxima de ejercer su causalidad final.

Sec. VI.—Qué cosas pueden ejercer la causalidad final.

Sec. VII.—Si el ser conocido constituye, para el fin, una condición necesaria para poder ejercer su causalidad final.

Sec. VIII.—Si el fin mueve según su ser real o según su ser conocido.

Sec. IX.—¿Se da causalidad final en las acciones y efectos divinos?

Sec. X.—Si en las acciones de los agentes naturales e irracionales existe verdadera causalidad final.

DISPUTACIÓN XXIV

LA CAUSA FINAL ÚLTIMA O ÚLTIMO FIN

Sección I.—Si la razón natural puede demostrar suficientemente que existe un fin último y que no se da un proceso al infinito en las causas finales.

Sec. II.—Si el fin último concurre esencial y propiamente, con todos los fines próximos, a la causación final; y, por consiguiente, si todos los agentes, en todas sus acciones, tienden al último fin.

DISPUTACIÓN XXV

LA CAUSA EJEMPLAR

Sección I.—Si existe la causa ejemplar, cuál es su naturaleza y dónde se da.

Sec. II.—Si la causa ejemplar realiza el auténtico concepto de causa o se reduce a alguna de las demás.

DISPUTACIÓN XXVI

COMPARACIÓN ENTRE LAS CAUSAS Y LOS EFECTOS

Sección I.—Si toda causa es superior a su efecto.

Sec. II.—Si toda causa es anterior a su efecto.

Sec. III.—Si pueden o deben darse varias causas de un solo efecto.

Sec. IV.—¿Puede un mismo efecto proceder simultáneamente de varias causas totales del mismo género y especie?

Sec. V.—Si un mismo efecto puede ser producido separadamente, de manera natural, por varias causas totales.

Sec. VI.—Si una misma causa puede producir varios efectos, sobre todo contrarios.

DISPUTACIÓN XXVII

COMPARACIÓN DE LAS CAUSAS ENTRE SÍ

Sección I.—¿Cuál de las cuatro causas es más perfecta?

Sec. II.—Si las causas pueden ser causas entre sí.

DISPUTACIÓN XXVIII

DIVISIÓN DEL ENTE EN INFINITO Y FINITO

Sección I.—¿Es correcta la división del ente en infinito y finito?

Sec. II.—¿Es suficiente y adecuada dicha división?

Sec. III.—¿Es una división analógica, de modo que el ente se predique de Dios y de las criaturas en sentido no unívoco, sino análogo?

DISPUTACIÓN XXIX

EXISTENCIA DEL ENTE PRIMERO E INCREADO

Sección I.—¿Puede demostrarse con evidencia que existe algún ser por sí e increado?

Sec. II.—Posibilidad de demostrar a posteriori que Dios es este único ser por sí.

Sec. III.—¿Puede demostrarse esto mediante algún argumento a priori?

DISPUTACIÓN XXX

LA ESENCIA DE DIOS, PRIMER ENTE

Sección I.—Posibilidad de demostrar que Dios es un ser soberanamente perfecto.

Sec. II.—Posibilidad de demostrar que Dios es infinito.

Sec. III.—Posibilidad de demostrar que Dios es acto puro y simplísimo.

Sec. IV.—Cómo se excluye de Dios toda composición sustancial.

Sec. V.—Cómo se excluye de Dios toda composición accidental.

Sec. VI.—Comparación entre los atributos y la esencia de Dios.

Sec. VII.—Posibilidad de probar por la razón natural que Dios es inmenso.

Sec. VIII.—Posibilidad de demostrar por la razón natural que Dios es inmutable.

Sec. IX.—Posibilidad de armonizar la inmutabilidad con la libertad divina.

Sec. X.—Cómo se demuestra la unidad de Dios.

Sec. XI.—Si Dios es invisible. ¿Qué puede averiguar la razón natural sobre esta cuestión?

Sec. XII.—¿Es demostrable que Dios no puede ser comprendido ni conocido quiditativamente?

Sec. XIII.—Posibilidad de demostrar que Dios es inefable.

Sec. XIV.—Posibilidad de demostrar que Dios es esencialmente viviente con vida intelectual y felicísima.

Sec. XV.—Qué puede conocer la razón natural sobre la ciencia divina.

Sec. XVI.—Qué puede conocer sobre la voluntad divina y sus virtudes.

Sec. XVII.—Qué puede conocer acerca de la omnipotencia divina y su acción.

DISPUTACIÓN XXXI

LA ESENCIA DEL ENTE FINITO EN CUANTO TAL. SU EXISTENCIA
Y DISTINCIÓN ENTRE UNA Y OTRA

Sección I.—¿Se distinguen entre sí la esencia y la existencia de la criatura?

Sec. II.—Qué es la esencia de la criatura antes de ser producida por Dios.

Sec. III.—Cómo y en qué se diferencian en las criaturas el ente en potencia y en acto, o la esencia en potencia y en acto.

Sec. IV.—Si la esencia de la criatura se constituye como esencia actual en virtud de un ser real indistinto de ella misma, que posee el nombre y la naturaleza de existencia.

Sec. V.—Si, además del ser real de la esencia actual, se da otro ser necesario, en virtud del cual las cosas existen formal y actualmente.

Sec. VI.—Distinción que puede darse o concebirse entre la esencia y la existencia creadas.

Sec. VII.—Noción de la existencia de la criatura.

Sec. VIII.—Causas, principalmente intrínsecas, de la existencia creada.

Sec. IX.—Cuál es la causa eficiente próxima de la existencia creada.

Sec. X.—Efectos que produce la existencia y en qué se diferencia en esto de la esencia.

Sec. XI.—A qué cosas compete la existencia, y si es simple o compuesta.

Sec. XII.—Si la esencia creada es separable de su existencia.

Sec. XIII.—De qué clase es la composición de esencia y existencia, o qué clase de composición pertenece al concepto de ente creado.

Sec. XIV.—Si pertenece al concepto de ente creado la actual dependencia y subordinación con respecto al ser primero e increado.

DISPUTACIÓN XXXII

DIVISIÓN DEL ENTE CREADO EN SUSTANCIA Y ACCIDENTE

Sección I.—Si el ente se divide, de manera inmediata y completa, en sustancia y accidente.

Sec. II.—¿Es análoga la división del ente en sustancia y accidente?

DISPUTACIÓN XXXIII

LA SUSTANCIA CREADA EN GENERAL

Sección I.—Noción de sustancia y modalidad de su división en incompleta y completa.

Sec. II.—¿Es legítima la división de la sustancia en primera y segunda?

DISPUTACIÓN XXXIV

LA SUSTANCIA PRIMERA O SUPUESTO Y SU DISTINCIÓN
DE LA NATURALEZA

Sección I.—Si la sustancia primera se identifica con el supuesto, persona o hipóstasis.

Sec. II.—Si, en las criaturas, el supuesto añade a la naturaleza algo real positivo y realmente distinto de ella.

Sec. III.—Si la distinción entre supuesto y naturaleza se realiza por los accidentes o principios individuantes y, por tanto, no se da en las sustancias espirituales.

Sec. IV.—Noción de subsistencia creada y su comparación con la naturaleza y el supuesto.

Sec. V.—Si toda subsistencia creada es indivisible y totalmente incommunicable.

Sec. VI.—Cuál es la causa eficiente o material de la subsistencia.

Sec. VII.—Si la subsistencia tiene alguna causalidad, y en qué sentido se dice que las acciones son de los supuestos.

Sec. VIII.—Si en las sustancias segundas se distingue lo concreto de lo abstracto, y cómo debe establecerse en ellas la razón suprema de sustancia y la coordinación predicamental.

DISPUTACIÓN XXXV

LA SUSTANCIA INMATERIAL CREADA

Sección I.—¿Puede demostrarse por la razón natural que en el mundo existen algunas sustancias espirituales, además de Dios?

Sec. II.—Qué puede conocer la razón natural sobre la quiddidad y esencia de las inteligencias creadas.

Sec. III.—Qué atributos pueden conocerse como pertenecientes a las esencias de las inteligencias creadas.

Sec. IV.—Qué puede conocer la razón natural sobre el entendimiento y la ciencia de las inteligencias.

Sec. V.—Qué puede conocer la razón natural acerca de la voluntad de las inteligencias.

DISPUTACIÓN XXXVI

LA SUSTANCIA MATERIAL EN GENERAL

Sección I.—Cuál es el concepto esencial de sustancia material, y si se identifica totalmente con el concepto de sustancia corpórea.

Sec. II.—¿Consiste la esencia de la sustancia material en la sola forma sustancial, o también en la materia?

Sec. III.—Si la sustancia material es algo distinto de la materia y la forma, consideradas simultáneamente, y de la unión de ambas.

DISPUTACIÓN XXXVII

RAZÓN COMÚN Y CONCEPTO DEL ACCIDENTE

Sección I.—Si el accidente en general expresa un concepto o razón objetiva.

Sec. II.—Si la razón común de accidente consiste en la inhesión.

DISPUTACIÓN XXXVIII

COMPARACIÓN DEL ACCIDENTE CON LA SUSTANCIA

Sección I.—Si la sustancia tiene prioridad temporal sobre el accidente.

Sec. II.—Si la sustancia tiene prioridad de conocimiento sobre el accidente.

DISPUTACIÓN XXXIX

DIVISIÓN DEL ACCIDENTE EN NUEVE GÉNEROS SUPREMOS

Sección I.—Si el accidente en general se divide inmediatamente en cantidad, cualidad, y los demás géneros supremos accidentales.

Sec. II.—¿Es completa la división del accidente en nueve géneros?

Sec. III.—¿Es unívoca o análoga dicha división?

DISPUTACIÓN XL

LA CANTIDAD CONTINUA

Sección I.—Noción de cantidad, especialmente de la continua.

Sec. II.—Si la cantidad de una masa es una realidad distinta de la sustancia material y de sus cualidades.

Sec. III.—Si la esencia de la cantidad consiste en la razón de medida.

Sec. IV.—Si la razón y efecto formal de la cantidad continua es la divisibilidad o distinción, o la extensión de las partes de la sustancia.

Sec. V.—Si se dan en la cantidad continua puntos, líneas y superficies que sean verdaderas realidades realmente distintas entre sí y del cuerpo dotado de cantidad.

Sec. VI.—Si las líneas y superficies son verdaderas especies de la cantidad continua, distintas entre sí y con respecto al cuerpo.

Sec. VII.—Si el lugar es una verdadera especie de la cantidad continua, distinta de las demás.

Sec. VIII.—Si el movimiento o su extensión constituye una auténtica especie de la cantidad continua.

Sec. IX.—Si el tiempo es esencialmente una cantidad, y constitutivo de una especie peculiar, distinta de las demás.

DISPUTACIÓN XLI

LA CANTIDAD DISCRETA Y LA COORDINACIÓN DEL PREDICAMENTO DE CANTIDAD Y SUS PROPIEDADES

Sección I.—Si la cantidad discreta es una verdadera especie de cantidad.

Sec. II.—Si se da cantidad discreta en las cosas espirituales.

Sec. III.—¿Es la frase una verdadera especie de cantidad?

Sec. IV.—De qué clase es la coordinación de los géneros y especies de la cantidad.

DISPUTACIÓN XLII

LA CUALIDAD Y SUS ESPECIES EN GENERAL

Sección I.—Razón común o modo esencial de la cualidad.

Sec. II.—¿Es congruente y completa la división de la cualidad en cuatro especies?

Sec. III.—Si las cuatro especies de la cualidad son totalmente distintas entre sí.

Sec. IV.—Si la división de la cualidad en cuatro especies es suficiente.

Sec. V.—Si las parejas de nombres con que se designan dichas especies significan diferencias esenciales o accidentales de las mismas.

Sec. VI.—Propiedades de la cualidad.

DISPUTACIÓN XLIII

LA POTENCIA

Sección I.—¿Es completa la división de la potencia en activa y pasiva? Noción de cada una de ellas.

Sec. II.—Si la distinción que se da entre la potencia activa y la pasiva es siempre real, o a veces sólo de razón.

Sec. III.—Cuál es el objeto de aquella división, y cómo se define.

Sec. IV.—Si toda potencia es natural y naturalmente infundida.

Sec. V.—Si a cada potencia corresponde un acto propio, y en qué sentido.

Sec. VI.—Si el acto tiene, con respecto a la potencia, propiedad de duración, de perfección, de definición y de conocimiento.



DISPUTACIÓN XLIV

LOS HÁBITOS

Sección I.—Existencia, esencia y sujeto del hábito.

Sec. II.—¿Se adquieren hábitos en la potencia locomotriz?

Sec. III.—¿Se dan hábitos en los animales irracionales?

Sec. IV.—¿Existen verdaderos hábitos en el entendimiento?

Sec. V.—Si el hábito se ordena a la realización de actos.

Sec. VI.—Efectos actuales del hábito.

Sec. VII.—Actos que produce el hábito.

Sec. VIII.—¿Es el acto causa eficiente esencial del hábito?

Sec. IX.—Si el hábito es engendrado por un solo acto o por varios.

Sec. X.—Si los actos producen aumento del hábito, y cómo.

Sec. XI.—De qué clase es el aumento extensivo del hábito. La unidad del hábito.

Sec. XII.—Cómo disminuye o se pierde el hábito.

Sec. XIII.—Clases de hábitos y tratamiento especial del especulativo y el práctico.

DISPUTACIÓN XLV

CONTRARIEDAD DE LAS CUALIDADES

Sección I.—Noción de la oposición; sus clases.

Sec. II.—Definición propia de los contrarios y diferencia entre éstos y los demás opuestos.

Sec. III.—Si se da verdadera contrariedad entre las cualidades, entre todas, o sólo entre ellas.

Sec. IV.—Si es posible que en un mismo sujeto se den simultáneamente contrarios, y cómo puede una cosa estar compuesta de contrarios.

DISPUTACIÓN XLVI

INTENSIDAD DE LAS CUALIDADES

Sección I.—Existencia y esencia de la gradación intensiva de las cualidades.

Sec. II.—¿Por qué se da esta gradación sólo en las cualidades, aunque no en todas?

Sec. III.—¿Se adquiere esta gradación por la mutación o sucesión continua?

Sec. IV.—Si en esta gradación se da un término máximo y un mínimo. Breve examen de algunas dudas.

DISPUTACIÓN XLVII

LAS RELACIONES REALES CREADAS

Sección I.—Si la relación es un verdadero género de ente real, diverso de los demás.

Sec. II.—Si la relación predicamental se distingue actual y realmente de todos los seres absolutos.

Sec. III.—De cuántas clases es la relación, y cuál es la verdaderamente predicamental.

Sec. IV.—En qué difieren la relación predicamental y la trascendental.

Sec. V.—Definición esencial de la relación predicamental.

Sec. VI.—Sujeto de la relación predicamental.

Sec. VII.—Fundamento de la relación predicamental y razón de su fundamentalidad.

Sec. VIII.—Término de la relación predicamental.

Sec. IX.—Distinción que debe darse necesariamente entre el fundamento y el término.

Sec. X.—¿Es correcta la división aristotélica en tres géneros de entes relativos, basada en un triple fundamento?

Sec. XI.—Primer género de relaciones, fundado en el número o unidad.

Sec. XII.—Segundo género de relaciones, basado en la potencia o acción.

Sec. XIII.—Tercer género de relaciones, fundado en la razón de medida.

Sec. XIV.—Si la indicada división es completa y comprensiva de todas las relaciones.

Sec. XV.—Si todas las relaciones del tercer género, y sólo ellas, son no mutuas. Relaciones que se dan entre Dios y las criaturas.

Sec. XVI.—Si el término formal de la relación es otra relación, o una razón absoluta. Exposición incidental de varias dudas.

Sec. XVII.—Cómo puede clasificarse el predicamento de relación bajo un sólo género supremo. Distinción individual de las relaciones.

Sec. XVIII.—Propiedades de la relación.

DISPUTACIÓN XLVIII

LA ACCIÓN

Sección I.—Si la acción expresa esencialmente una relación al principio activo. Estudio de las relaciones que advienen extrínseca e intrínsecamente.

Sec. II.—Si la acción, en cuanto tal, se refiere esencialmente al término —aunque sea immanente— y, por tanto, debe clasificarse también dentro de este predicamento.

Sec. III.—Cuál de las indicadas relaciones es más esencial a la acción, de tal manera que la especifique.

Sec. IV.—Si la acción en cuanto tal dice relación al sujeto de inhesión, y cuál es éste.

Sec. V.—Esencia, causas y propiedades de la acción.

Sec. VI.—Cuántas son las especies y géneros de acciones, hasta llegar al género supremo.

DISPUTACIÓN XLIX

LA PASIÓN

Sección I.—Si la pasión se distingue realmente de la acción.

Sec. II.—Comparación entre la pasión y el movimiento o mutación, y esencia de la pasión.

Sec. III.—Si pertenece al concepto de pasión la inhesión actual, o sólo la aptitudinal.

Sec. IV.—Si la pasión sucesiva y la instantánea pertenecen a este género, y cómo difieren dentro de él.

DISPUTACIÓN L

EL «CUANDO» Y LAS DURACIONES EN GENERAL

Sección I.—¿Es la duración algo realmente distinto del ser de la cosa durante?

Sec. II.—Cuál es la razón formal de la duración, en virtud de la cual se distingue conceptualmente de la existencia.

Sec. III.—Noción de eternidad y su distinción de la duración creada.

Sec. IV.—Si la eternidad implica en su razón formal alguna relación de razón.

Sec. V.—Noción del evo y su diferencia de las duraciones sucesivas.

Sec. VI.—¿Se da también diferencia esencial entre el evo y otras duraciones permanentes creadas?

Sec. VII.—Si las cosas corruptibles permanentes tienen duración propia y de qué clase es.

Sec. VIII.—Si las cosas sucesivas tienen duración propia, llamada tiempo.

Sec. IX.—¿Se distingue realmente el tiempo del movimiento?

Sec. X.—Si compete a algún tiempo ser medida de la duración.

Sec. XI.—Cosas que son medidas por este tiempo.

Sec. XII.—Qué duración pertenece al predicamento «cuando», y cómo lo constituye.

DISPUTACIÓN LI

EL LUGAR

Sección I.—Qué es el «donde» en los cuerpos, y si es algo intrínseco.

Sec. II.—Si el «donde» es el lugar del cuerpo, de tal manera que sólo en virtud de él pueda decirse de un cuerpo que está en un lugar.

Sec. III.—Si se da un verdadero e intrínseco «donde» también en las sustancias espirituales.

Sec. IV.—Diferencia o proporción que existe entre el «donde» espiritual y el corporal.

Sec. V.—Si el «donde» conviene exclusivamente a las sustancias, o también a los accidentes.

Sec. VI.—Modo de distinguir y clasificar el predicamento «donde», y propiedades que se le atribuyen.

DISPUTACIÓN LII

EL SITIO

Sección I.—Esencia del sitio, y su diferencia del «donde».

Sec. II.—Sentido en que pueden atribuirse al sitio especies, géneros y algunas propiedades.

DISPUTACIÓN LIII

EL HÁBITO

Sección I.—Esencia del hábito y su diferencia de la sustancia y la cualidad.

Sec. II.—Sentido en que pueden atribuirse al hábito especies, géneros y algunas propiedades.

DISPUTACIÓN LIV

EL ENTE DE RAZÓN

Sección I.—Si existen verdaderamente algunos entes de razón, cómo se incluyen bajo el ente, y qué clase de ser tienen.

Sec. II.—Si el ente de razón tiene algunas causas y cuáles son.

Sec. III.—Si es correcta la división del ente de razón en negación, privación y relación.

Sec. IV.—¿Es completa la indicada división trimembre del ente de razón? Explicación de todas las clases de entes de razón que pueden presentarse.

Sec. V.—Qué tienen en común la negación y la privación, y qué es lo propio de cada una.

Sec. VI.—Cuántos son los modos de las relaciones de razón: qué tienen de común todos ellos y qué es lo propio de cada uno.

INDICE ALFABÉTICO

A

- «A propos de Bartolomé de Medina et du probabilisme», de M. Gorge: 344.
 Aarón: 141.
Abeceario espiritual, de Francisco de Osuna: 42, 47, 299.
 Abellán (José Luis): 161, 357, 359, 375, 388.
 Abellán (Pedro M.): 566.
 Abraham: 280.
 Abravamel (Judá León ben Isaac). Véase Hebreo (León).
 Abril (Pedro Simón): 168, 171, 175, 228-231, 241, 551.
Academia Mexicana, de F. Cervantes de Salazar: 157.
Academicus sive de iudicio erga verum, de P. de Valencia: 239.
 «Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca», de V. Beltrán de Heredia: 548, 553.
 Acebal y Arratia (María Sandalín del): 341.
 Acosta (José de): 509, 514-522, 524, 525, 552.
 Acquaro (Domingo): 605.
 Acquaviva (Cardenal): 578.
 Acuña (Padre): 379.
Adúgios, de Eruano: 52.
 Adriano IV: 110.
 Adriano VI: 149.
Adversus eujusdam febricitatem libellum, de Erasmo: 50.
Adversus fallaces et superstitiosos artes, id est, de magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica, de B. Pereira: 576.
Adversus haeresei, de Alfonso de Castro: 540.
 Afonio: 174.
 Agape: 43.
Agonia del tránsito de la muerte, de A. de Venegas: 168, 286-291.
 Agreda (María de): 300.
 Agrícola (Rodolfo): 333, 334, 550, 551.
 Aguaz (Rodrigo de): 376.
 Aguilar (Tristán de): 282.
 Agustín (Antonio): 476.
 Ahumada (Teresa de). Véase Santa Teresa de Jesús.
 Ailly (Pedro d'): 350, 355, 547, 549.
 Alaejos (Lucas de): 237.
Al-Andalus: 44, 55.
 Alarcón (García de): 282.
 Alba (Duque de): 30.
 Alba (Pedro de): 64.
 Alberca: 495.
 Albornoz (Bartolomé de): 129, 132.
 Alcalá (Alfonso de): 39.
 Alcalá (Ángel): 265, 267, 270.
 Alcalá (Duque): 30.
 Alcaraz (Pedro de): 57.
 Alcázar (Bahasar de): 30.
 Alción (Pedro): 180.
 Alcocer (Diego de): 48, 51.
 Alcor (Arcediano): 48, 49, 122.
 Alcora (J. I.): 620, 621, 632.
 Aldama Guevara (Joseph Agustín): 506.
 Alejandro VI: 430, 432, 445, 452, 479.
 Alejandro VII: 536.
 Alejandro Bonini de Alejandría. Véase Alejandro de Hales.
 Alejandro de Afrodisia: 175, 551, 576.
 Alejandro de Alejandría. Véase Alejandro de Hales.

- «Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez», de R. Cuñal: 609, 632.
 Alejandro de Hales: 609, 632.
 Alejandro (José María): 613, 632.
 Alemán (Mateo): 33, 70, 346.
 Alexandro (Pedro): 51.
Alfabeto cristiano, de Juan de Valdés: 37, 342, 348.
 Alfarabi: 134, 135.
 Alfonso V de Portugal: 136.
 Alfonso V el Magnánimo: 26, 134, 162.
 Alfonso X el Sabio: 162.
Alfonso de Castro y la Ciencia penal, de Eloy Bullón: 544.
Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales, de S. Castillo Hernández: 544.
Algunas cosas de Hernán Cortés y México, de F. Pérez de Oliva: 150.
 «Algunas notas sobre el *Diálogo de Mercurio y Cardo*», de José F. Montesinos: 71, 80.
almacen de frutos literarios (EL): 239.
 Alonso (Dámaso): 25, 48, 55, 80, 99, 122, 132, 275, 290, 320, 572, 573.
 Alonso Cortés (Narciso): 205, 314, 326.
 Alonso de Herrera (Hernando): 37, 38, 547, 549.
alumbados (Las), de Antonio Márquez: 41, 42, 44, 45, 55.
 Alvarado (Alfonso de): 551.
 Álvarez (Diego): 592, 593.
 Álvarez (Paulino): 594, 604.
 Álvarez López (Enrique): 524.
All mankind is one, de Lewis Hanks: 428, 474, 490.
 Allison Pears (E.): 293, 303, 310.
Americas (The): 497.
Amour et intellect chez Leon L'Hébreu, de S. Damien: 143, 146.
Amparo de pobres, de C. Pérez de Herrera: 127, 132.
Anahuac, or México and the Mexicans, ancient and modern, de E. B. Tylor: 522.
Analecta Segontiana: 529, 543.
analogía del Ser y el conocimiento de Dios en Suárez (La), de J. Hellin: 617, 632.
Anatomia Methodus, sive de sectione humani corporis, de A. Laguna: 84.
 Anaya (José Lucas de): 506.
anónimos (Los): 52.
Antenn Society, de Lewis H. Morgan: 523.
 Anchieta (Juan de): 501.
 Andrada (Rodrigo de): 401, 444, 445, 447.
 «Andrés Laguna, auteur du *Voyage de Turquie*, à la lumière des recherches récentes», de M. Bataillon: 81.
 Andrés Martín (Melquiades): 55, 310, 543, 589.
 Andreu (Antonio Juan): 175.
 Andrónico de Rodas: 183.
 Angeles (Ildefonso de los): 343.
 Angeles (Juan de los): 301, 312, 313.
 Angleria (Pedro Mártir de): 30, 38, 57, 163, 385, 388, 408, 409, 427.
 Angulo (Pedro de): 401, 402.
Annotaciones contra Erasmus Roterdamum, de D. López de Zúñiga: 50.
Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme, de G. Leclerc: 504, 524.
 anticolonialismo español, de Bartolomé de Las Casas al Siglo de las Luces («L»), de R. Mesa: 493, 502.
 anticolonialismo europeo desde Las Casas a Marx (El), de M. Merle y R. Mesa: 493, 502.
antiromanisme de J. G. de Sepúlveda. Etude critique du «Democrates primus» (L'), de H. Mechoulam: 451, 459.
 Antioquia (Antonio de): 552.
 Anselmo, arzobispo de Compostela: 304.
Antoniana Margarita, de A. Gómez Pereira: 188, 193, 195, 197.
 Antonio (Gaspar): 506.
 Antonio (Nicolás): 188, 332.
 «Antonio de Guevara, auteur ascétique», de F. de Rox: 362, 372.
Antropología social en España, de C. Lisón Tolosana: 507, 510, 524.
 «Antropología y colonialismo: anotaciones para el caso español», de F. del Pino: 504, 524.
 Antropología y los Cronistas («La»), de G. Arella Vélez: 524.
Anuario de Estudios Americanos: 428.
Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria: 498, 502.
 Anunciación (Juan de la): 542.
 Apellón: 185.
Apologética Historia Sumaria, de B. de Las Casas: 416, 419-424, 426, 428, 464, 477, 489, 490.
Apología, de Antonio de Nebrija: 40.
Apología, de B. de Las Casas: 477, 479, 483-485, 490, 499, 500.
Apología, de D. Báñez, D. de Yanguas, P. de Herrera, P. de Ledesma y D. Álvarez: 392, 394.
Apología, de Erasmo: 50.

- Apologia monasticarum professionis diluens nugas Erasmus*, de Luis de Carvajal: 50.
Apología, obra inédita de fray Bartolomé de Las Casas: actualidad de su contenido [=Las], de A. Losada: 477, 490.
Apología pro libro de laus belli causi, de Juan Ginés de Sepúlveda: 450, 452, 477, 490.
apologías de la lengua castellana en el Siglo de Oro (Las), de José Francisco Pastor: 167, 172.
Apología de la ociosidad y el trabajo, de Luis Menis: 157.
Apóstol de Andalucía, Véase Ávila (Juan de).
Apotegmas, de Erasmo: 52.
Appendiculus Expositionum in libros tres M. Tullii Ciceronis De optimo genere oratorum, Topica, De jato atque Observationes rerum altiarum, de Aquiles Estacio: 551.
Apuntes de cómo se deben reformar las doctrinas y la manera de enseñarlas para reducirlas a su antigua empareja y perfección, de P. Simón Abril: 171, 230-232.
 «Apuntes para la Historia de la Lógica en España», de A. Gómez Izquierdo: 528, 553.
Apuntes para un estudio bibliográfico del humanista Francisco Cervantes de Salazar, de A. Millares Carlo: 161.
Aranguren (José Luis E.): 321, 327, 572, 573, 589.
Arcaha (Luz), de Sannazaro: 362.
Arce (Antonio de): 225, 226.
Arce Velaz (Ciraciliano): 524.
Arceo (Gregorio): 548, 550.
Arco (Ricardo del): 241.
Arco (Miguel de los): 442, 460.
Archivo Hispalense: 147.
Arenas (Pedro de): 505.
Aretino: 31.
Arctino (Leandro): 180.
Argemola (Hermanus): 30.
Argote de Molina: 30.
Argyropoulos (Juan): 175, 180.
Arias Montano, de Ben Rekens: 235-238, 241.
Arias Montano (Benito): 33, 232-238, 241, 346, 551, 584.
Ariana y Lisa (Mariano): 566.
Arístoteles: 38, 52, 84, 88, 114, 137, 140-142, 144, 151, 156, 158, 173-186, 189, 201, 209, 219, 226, 228, 229, 231, 273, 332-334, 351, 450, 463, 464, 470, 471, 479, 480, 528, 532-535, 537, 538, 546, 549-551, 559, 576, 588, 590, 594, 608-610.
Arriaga (Pablo José de): 508.
Arriaga (Rodrigo de): 629, 633.
Arrigone (Cardenal): 593.
Arrom (José Juan): 150.
Arte de la lengua catalana, de A. de Nebrija: 505.
Arte de la lengua maya, de G. de San Buenaventura: 506.
Arte de la lengua principal de Sinaloa o Cinaloa, de L. Bonifaz: 506.
Arte mexicana, de Antonio del Rincón: 505.
Arte novísima de la lengua mexicana, de C. de Tapia Centeno: 506.
Arte para servir a Dios, de Alonso de Madrid: 299.
Artes de la Inquisición española, de R. González de Montes: 342, 348.
Artis rheinlaiz, de A. de Nebrija: 550.
arzobispo Carranza y su tiempo (El), de J. I. Tellechea: 54.
Arzúbal (Pedro de): 593.
Ascoli (Cardenal): 593.
Ascoli (Cecco d'): 350.
Asensio (Eugenio): 44, 45, 51, 55, 68, 70, 80.
Añn Palacios (Miguel): 44, 55.
Aspectos de la teoría de la sintaxis, de N. Chomsky: 240.
 «Aspectos de Las Casas en el siglo XVIII», de Charles Minguet: 408.
Aspectos del virreynado hispánico, de Américo Castro: 69, 80.
 «Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas, en Valladolid, a mediados del siglo XVI», de A. Losada: 490.
Astrain: 589.
Atadillo (Diego de): 530.
Atalaya de la Caridad, de M. Gigante: 128.
Atkinson (William): 156, 161.
Audi filia. Véase *Avisos y reglas Christianas cumplidas por el Maestro Avila sobre aquel verso de David: Audi, filia*.
Auxilia (Duque de): 15.
Autobiografía, de San Ignacio de Loyola: 571.
Averroes: 129, 189, 576, 609.
Avicena: 576.
Avila (Juan de): 54, 70, 208, 243, 271, 272, 275, 281-285, 291, 290.
Avila u luz de la Iglesia romana sobre la indiction del jubileo por la bulla del Papa

Clemente VIII, de Cipriano de Valera: 340, 341.
Anís de privadus y Doctrina de carteranos. de A. de Guenata: 362.
Anissus para estudiar les Arts en particular. de P. J. Núñez: 184.
Anissos y reglas christianas compuestas por el Maestro Avila sobre aquel verso de David: Audi, filia. 281, 283, 284, 299.
 Ayala (Doctor): 282, 627.
 Azara (Félix de): 522.
 Aznar (Juan): 549.
 Azorin: 272, 274, 290, 496.
 Azpikueta (Marín de): 554, 556-558, 566.

B

Babli (Pedro): 505.
 Bacon (Francis): 114, 115, 118, 145, 188, 189, 231.
 Bacon (Rogerio): 350, 355.
bachiller Sabuco en la filosofía médica del Renacimiento español (El). de D. Henares: 222.
 Bainton (Rolund): 267, 268, 270.
 Ballesteros y Beretta (Antonio): 584.
 Ballesteros (Manuel): 327.
 Ballesteros Cisambrois (Manuel): 428, 512, 513, 524.
Banquet (El). de Platón: 137.
 Báñez (Domingo): 455, 536, 552, 554, 591-597, 600, 602-604, 621.
Báñez et Molina. histoire, doctrine, critique, métaphysique. de Th. de Regnon: 604.
 «Báñez, filósofo existencial», de L. Gutiérrez-Vega: 604.
Béate y Santa Teresa. de Marcel Lépée: 594, 604.
 Bercia Trellés (Camilo): 447.
 Berin Fernández (J.) 270.
Bartolomé de Las Casas in History. Toward an Understanding of the Man and his Work. de J. Friede y B. Keen: 428.
Bartolomé de Las Casas, pensador, político, historiador, antropólogo. de L. Hanke: 428.
Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo. de J. Friede: 428.
 Barrera (C. A. de la): 150, 161.
 Barrerías (Bartolomé): 552.
 Baruzzi (Jean): 168, 172, 326, 327.
 Bataña (Fernando de la): 593.
 Bataillon (Marcel): 25, 33, 35, 36, 39, 41, 44, 45, 48, 49, 51-57, 67-71, 80-83, 86, 89, 93, 95, 97, 99, 104, 105, 107, 108, 137, 234, 247, 248, 252, 253, 269, 272, 275-277, 282, 284, 287, 288, 290, 291, 370, 372, 415, 428, 490, 497, 498, 501, 525, 572, 573.
 Bayle (Pierre): 193.
Bratius vir. de C. Ponce de la Fuente: 51, 52.
 Beauvais (Vicente de): 350, 355.
 Bedoya (Gaspar de): 43.
Begriff der Metaphysik bei F. Suárez (Der). de R. E. Couzo: 632.
 Béjar (Duque de): 115.
 Belarmino (Roberto): 233, 593, 604, 622.
 Beltrán de Heredia (Vicente): 186, 433, 447, 543, 544, 547, 548, 553, 604.
 Bell (Aubrey G.): 240.
 Benavente (Turibio de). Véase Matolinia.
Benedictus Deus. bula: 569.
 Benet (Cipriano): 549.
 Benzoni (Jerónimo): 494.
 Bergson (Henri): 292.
 Bernal Zurita (M.): 147.
 Bescarión (Cardenal): 134.
 Betancos (Domingo de): 466, 469.
 Bianchetto (Cardenal): 593.
Bible et mystique chez S. Jean de la Croix. de J. Váñez: 327.
 Biblia. 17, 37, 97, 137, 141, 156, 169, 223, 236, 246, 249, 250, 298, 321, 329, 335, 336, 347, 377, 575, 584.
Biblia del Oro: 336-340.
Biblia Poliglota Complutensis. 31, 37, 39, 40, 50, 52, 232, 298.
Biblia Poliglota de Amberes: 32, 232, 233, 237, 241.
Biblia Poliglota de Amberes (La). de F. Pérez Castro y L. Voet: 232, 241.
Biblia Regia. Véase *Biblia Poliglota de Amberes*.
Biblia Vulgata: 40, 232-234, 244, 250, 338, 570.
Bibliografía lógica. de W. Risse: 553.
 «Bibliografía Sunnecciana», de Jesús Iturriz: 633.
Bibliografía de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España hasta 1773. de Oriarte-Lecina: 589.
Bibliothèque américaine ou Catalogue raisonné des livres sur l'Amérique: 505.
Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. de Ch. Simmeringel: 589.
 birthplace and family of fray Antonio de Guevara («The»). de J. Gibbs: 364, 372.
 Blackwell (George): 622.
 Bohadilla (Francisco de): 47

Budino: 358, 362.
 Buccio: 38, 133, 350.
 Böhme: 628.
 Bochner (Edward): 340, 342, 347.
Boletín de la Real Academia de la Historia: 477, 490.
Boletín de la Real Academia Española: 314, 326.
Boletín del Instituto de Antropología: 524.
 Bonet (Alberto): 604, 632.
 Bonifaz (Luis): 506.
 Bonilla y San Martín (Adolfo): 24, 33, 38, 55, 115, 119, 120, 135, 136, 146, 175, 176, 180, 186, 220, 222, 229, 230, 234, 627, 678, 632.
 Burrow (George): 341.
 Buscán (Juan): 21, 30, 360.
 Roxero y Rivadeneyra: 129.
 Buturini: 522.
 Bovistau (Pedro): 160.
 Hoyer (Charles): 436.
 Bradwadine (Tomás): 535.
 Brundi (Karl): 72.
 Brantôme: 414.
 Brecon (Gerald): 129, 132, 241, 388, 590.
Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del indulto de la muerte se hallan, de Alejo de Venegas: 286.
Breve discurso de la excelencia y dignidad del hombre, de B. Pérez del Castillo: 160.
Breve disputa de ocho impadas contra Aristóteles y sus secuaces, de H. Alonso de Herrera: 38.
Breve sumario de indulgencias, de Juan Pérez: 348.
Breve tratado de la doctrina antigua de Dios y de la nueva de los hombres, útil y necesario para todos los hombres, de J. Pérez de Pineda: 329, 348.
Breve y campudiosa institución de la religión cristiana, de Francisco de Enzinas: 336.
Brevisima relación de la destrucción de las Indias, de Bartolomé de Las Casas: 412, 413, 415, 418, 419, 427, 444, 494, 498.
 Bricot (Tomás): 546.
 Brocense (El). Véase Sánchez (Francisco).
 Brocense, hoy «El», de L. Michelena: 241.
 Brown Scott (James): 447, 448, 625, 627.
 Brucker: 113.
 Bruffin Pratts (Janure): 544.
 Brunengo (Angelo): 539.
 Bruselas (Jorge de): 546.

Buceta (Erasmo): 166, 172.
 Budé (Guillaume): 84, 437.
 Buffalo (Cardenal): 393.
 Bulnes (J. M.): 159.
Bulletin Hispanique: 81, 168, 172, 199, 414, 427, 500, 502.
 Bullón Fernández (Eloy): 187-189, 191, 192, 205, 231, 262-264, 270, 432, 447, 538, 544, 593, 604.
 Burckhardt (Jakob): 21, 33.
 Burgesdijk (Franco): 629.
 Bureán (Juan): 534, 546, 547.
Business, Banking and Economic Thought in late medieval and Early Modern Europe: 565.

C

Caballero (Fermín): 543.
 Caballero Sánchez (Salvador): 608.
Cadena de oro, de M. Giginta: 128.
Cadenas, de Jacques Chevalier: 292.
 Cádiz (Marqués de): 352.
 Calderón: 100, 148.
 Calvillo (Manuel): 632.
 Calvino: 263, 265, 269, 341, 348, 602.
 Calvo y Salonia (Miguel): 552.
Caminos de perfección, de Santa Teresa de Jesús: 314, 316.
 Camoens: 371.
Campos de Castilla, de A. Machado: 496.
 Camus (Albert): 153.
 Canalejas (Francisco de Paula): 293.
 Cáncer (Luis de): 401, 402.
Canciones de praecipuis sanctionem festis, de Luis de Granada: 272.
Canciones de tempore, de Luis de Granada: 272.
 Cano (Melchor): 32, 53, 54, 230, 244, 436, 476, 530-532, 536, 543, 552, 571, 572, 593.
Cantar de los Campes: 168, 245-249, 298.
Cantar de bño Cid: 496.
 Cantera (F.): 632.
 Cantero (Juan): 550.
Cántico espiritual, de San Juan de la Cruz: 309, 310, 321.
 Cañete (Marqués de): 486.
 Capreolo: 221, 609, 621.
 «Cardillo de Villalpando y la lógica renacentista en Alcalá», de V. Muñoz Delgado: 186.
 Cardillo de Villalpando (Gaspar): 173, 176-179, 186, 547, 550, 552.
 Cardoso (Isaac): 197.
 Carlos (hijo de Felipe II): 143.

- Carlos I de Inglaterra: 342.
 Carlos V: 27, 30-32, 46, 51-53, 58, 59, 70-74, 84, 88, 89, 92, 94, 95, 109, 110, 113, 150, 164, 173, 262, 363, 393, 418, 445, 449, 458, 464, 467, 470, 472, 474, 476, 486, 530, 532, 540, 567-569.
Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento, de J. A. Maravall: 72, 75, 80, 363, 372.
 «Carlos V y el sentido del Renacimiento en España», de J. A. Maravall: 72, 80.
 Carochi (Horacio): 506.
 Carpi (Conde de). Véase Pío (Alberto).
 Carraciolo (José R.): 525.
 Carranza de Miranda (Bartolomé): 52, 54, 102, 249, 275, 530, 547, 556.
 Carranza de Miranda (Sancho): 51, 547.
 Carrascón, de F. de Tejada: 342-346, 348.
 Carreras Artau (T. y J.): 134, 135.
 Carrete (José Manuel): 553.
 Carrillo (Sancho): 281.
 Carro (Venancio D.): 447, 498, 501, 502, 544.
 «Carta apologética», de M. de Azpilcueta: 556.
Carta sobre el Descubrimiento, de Cristóbal Colón: 381, 382.
Carta sobre los inconvenientes de la subida de la moneda de plaza, de P. de Valencia: 239.
 Cartagena (Alonso de): 68.
Cartas recibidas de España por Francisco Cervantes de Salazar, de A. Millares Carlo: 161.
 Carvajal (Alvaro de): 226.
 Carvajal (Luis de): 50, 552.
 Carvalho (Joaquim de): 146.
 Caspi: 563.
Castigatione atque exploratione in Topica M. T. Cicronis, de Aquiles Estacio: 551.
 Castiglione (Baltasar de): 360, 361, 371.
 Castillo Hernández (Santiago): 544.
Castillo interior. Véase *Moradas (Las)*.
 Castriello (Alonso de): 129-132.
 Castro (Adolfo de): 347.
 Castro (Alfonso de): 47, 53, 540, 541, 544.
 Castro (Américo): 69, 80, 99, 100, 105-107, 111, 314, 326, 363, 364, 369, 370, 372, 500-502.
 Castro (Bartolomé de): 547.
 Castro (León de): 233, 245.
 Castro (Melchor de): 552.
 Catalina de Aragón: 113, 540.
Catálogo de las lenguas de América del Sur, de A. Tovar: 524.
Catálogo de libros prohibidos, de Fernando de Valdés: 283.
Catálogos de los libros del marqués de Morante: 227.
Catalogus librorum qui prohibentur: 54.
Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, de José L. Aranguren: 572, 573, 589.
 Cavillac (Michel): 127, 128, 132.
 Cayetano: 581, 582, 609, 617, 621.
 Cazac (Henry-Pierre): 199.
 Cazalla (Agustín): 53, 281.
 Cazalla (María): 43, 53.
Cédula, Instrucción y Memoria para la formación de las relaciones y descripción de las pueblas de Indias: 510.
 Celaya (Juan Lorenzo de): 528, 547.
Celestina (La), de F. de Rojas: 31.
Censura circa librum de Concordia patris Ludovici Molinæ e Societate Jesu, de F. Zumel: 392.
Censura Philosophiæ Cartesianæ, de P. D. Huet: 193, 205.
IV Centenario del Doctor Laguna: 81, 95.
 Ceñal (Ramón): 553, 590, 609, 632.
 Cerda (Ana de la): 287.
Cervantes y la libertad, de Lula Rosales: 106, 107, 369, 372.
Cervantes y los classicismos españoles, de Américo Castro: 107, 500, 502.
 Cervantes (Miguel de): 21, 30, 33, 70, 89, 98-100, 102, 103, 105-107, 176, 177, 213, 214, 369, 370, 372, 387, 606.
 Cervantes de Salazar (Francisco): 156-161, 286.
 Céspedes del Castillo (Guillermo): 353, 359.
 Cicerón: 52, 115, 151, 156, 158, 169, 174, 182, 240, 246, 333, 334, 463, 549-551.
ciencia española (La), de M. Menéndez Pelayo: 145, 147, 190, 195, 198, 205, 294, 553, 627, 630.
Ciencia tomista (La): 433, 447, 536, 543, 544.
ciencia y la técnica en el descubrimiento de América (La), de J. Rey Pastor: 353, 359.
ciencia y diez consideraciones divinas (Las), de J. de Valdés: 57, 342, 348.
 Cieza de León (Pedro): 509, 522.
 Cilveit (Ángel L.): 296, 307, 308, 310, 313, 315.
 Cíneros (Cardenal): 37, 39, 52, 298, 417, 444, 465, 528, 547, 548, 551.
Ciudad de Dios (La), de San Agustín: 113.
Ciudad del Sol (La), de Campanella: 383.

- Ciudad Real (Antonio de): 506.
Cities Mexican Exterior, de F. Cervantes de Salazar: 157.
Cities Mexican Interior, de F. Cervantes de Salazar: 157.
 Clapett (Marshall): 535, 544.
Clarissimi Viri Iunocii de Maneris Equitis ac Iureconsulti Florentini, ad Inchoatum Irrogatum Regem Alfonsum, de dignitate et excellentia hominis libri III, de G. Manetti: 156.
 Clavería (Carlos): 363, 372, 413, 414, 427.
 Clemente VII: 71, 262, 568.
 Clemente VIII: 340, 341, 538, 587, 592, 593.
 Clemente (Jacobo): 585.
 Clemente (Juan): 547.
 Jerigo Bartolomé de Las Casas («el»), de R. Mesa: 493, 502.
 Cocchiara (Giuseppe): 428.
 Coelho (Eduardo): 206.
Colección de documentos inéditos para la Historia de España: 226.
Colección de documentos para la historia de México, de G. García Icaibalceta: 468.
 Colci (Sebastián): 608.
 Colmenares: 83.
 Colón (Cristóbal): 51, 351, 352, 354-357, 374-376, 381-384, 388, 410, 428, 462.
 Colón (Diego): 409, 462.
 Colón (Fernando): 51.
 Colón y Portugal (Alvaro): 30.
 Colunas (Vittoria): 57.
Coloquio de los perros Cipión y Berganza, de M. de Cervantes: 106.
Coloquios, de Erasmo: 48, 49.
Coloquios familiares, de Antonio de Torquemada: 387.
Coloquios familiares, de Erasmo: 52.
Coloquios satíricos, de A. de Torquemada: 364-367.
Collectanea Moralis Philosophiæ, de Luis de Granada: 273.
Comentarios in libros Ethicorum Aristotelis, de P. Martínez de Osma: 40.
Comentario a la Metafísica, de Alejandro de Hales: 609.
Comentario del Pater Noster, de Erasmo: 52.
Comentario resolutorio de cambios, de M. de Azpilcueta: 556, 557, 559, 566.
Comentarios a la pira de don Felipe II, de F. Cervantes de Salazar: 157.
Comentarios a la Lógica de Aristóteles, de P. Simón Abril: 229.
Comentarios sobre el Catecismo cristiano, de B. Carranza: 54.
Commentarius in libellum De constitutione artis Diapenice, de P. J. Núñez: 184.
Commentaria et quæstiones in duo Stagiritæ de generatione et corruptione libros, de D. Báñez: 594.
Commentaria in primam Divi Thomæ partem, de Luis de Molina: 598.
Commentaria in primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum, de Pedro Serrano: 174.
Commentaria in quartum librum meteorum Aristotelis, de F. Vallés: 219.
Commentaria in Symbolum Quicumque, de P. Martínez de Osma: 40.
Comentarios una cum quæstionibus in universam Aristotelis logicam, de Francisco Toledo: 587.
Commentarii et Disputationes in primam partem S. Thomæ, de Gabriel Vázquez: 580.
Commentarii in libros Aristotelis de celo et mundo, de P. Martínez Breca: 179.
Comentarios in libros Aristotelis de generatione et corruptione, de P. Martínez Breca: 179.
Commentarii in Lucretium, de P. Núñez Vela: 333.
Commentarii in politicorum libros cum tribus eiusdem summis repetitionibus, de F. de Ruæ: 174.
Commentarii humanissimi in textum Petri Hispani, de Tomás de Mercado: 559.
Commentarii Theologici, de Gregorio de Valencia: 579.
Commentationum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritæ, de P. de Fonseca: 585.
Commentatio in decem Platonis libros de Republica, de S. Fox Morcillo: 143.
Commercial World of Seville in Early Modern Times («The»), de F. Morales Puñón: 565.
 «Cómo veo ahora el Quijote», de Américo Casero: 105-107.
Compendium Physicæ Aristotelis, de D. Pérez de Mesa: 175.
Compendium Salmonienensis, de Antonio de San José: 543.
Complutenses I Los: 542, 544.
Complutenses I Los, de F. del Niño Jesús: 542, 544.
Compositio totius artis dialecticæ ad usum traductæ, de Pedro Juan Muñoz: 174.

- Concepción (Blas de la): 342.
 concepto de soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI» («El), de E. Bullón: 593, 604.
Concepto y trascendencia de lo sobrenatural en Zumel, de D. Acquaro: 605.
 Concilio de Nicea: 265.
 Concilio de Tarragona: 335.
 Concilio de Trento: 17, 29, 32, 45, 53, 54, 129, 176, 232, 234, 245, 284, 285, 301, 302, 318, 335, 337, 338, 366, 476, 530, 532, 533, 540, 551, 567-570, 575, 589, 621.
 Concilio Vaticano I: 578.
 Concilio Vaticano II: 54, 575.
Concilio de Officio et Moribus Episcoporum, de Luis de Granada: 272.
Concordia, de Luis de Molina: 591, 592, 597, 598.
 Conde y Luque (F.): 632.
Confesión, de Melanchthon: 38.
Confesión de Augsburgo: 70.
Confesionario, de B. de Las Casas: 418, 476.
Coniheritencia (curus): 587, 588.
Conquistas ilustres, de Fermín Caballero: 543.
conquista de América y el descubrimiento del moderno Derecho Internacional (La), de A. Moini: 448.
Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vázquez, de L. Verdecke: 590.
Consequencia, de Strode: 549.
 Constantino: 478.
Constituciones, de Teresa de Jesús: 31b.
Constituciones de la Compañía de Jesús, de San Ignacio de Loyola: 371.
Constituciones y autos, de Francisco de Bobadilla: 47.
Contemptus mundi, de Tomás de Kempis: 272, 297.
Conto del Puerto Jesús, de Erasmo: 48, 51.
Contro académicos, de Cicerón: 240.
Contro los pseudodiléticos, de J. L. Vives: 528.
Contribución a la historia de los conceptos gramaticales. La aportación del Bracense, de C. García Gual: 240.
Controuersiarum medicarum et philosophicarum libri decem, de F. Vallés: 219.
 controversias de Indias y las ideas teológico-medievales que las preparan y explican» («Luz), de V. D. Carro: 498, 502.
conversión de la Magdalena (La), de P. Malón de Chade: 312.
 copernicanismo en España» («El), de V. Navarro Brotons: 539.
 Copérnico: 16, 517, 539.
 Córdoba (Alonso de): 548.
 Córdoba (Fernando de): 33, 133, 135, 136, 146.
 Córdoba (Juan de): 507.
 Córdoba (Pedro de): 431, 498.
Corneius, de Juan de Garland: 528.
 Coronel (Pablo): 39.
 Corpus Christi (Mancio de): 436, 536, 578, 606.
corrientes literarias en la América hispánica (Las), de P. Henríquez Ureña: 383, 388.
 Corro (Antonio del): 328, 331, 332.
 Cortés (Hernán): 398, 476.
cortina (El), de B. de Castiglione: 360, 361, 371.
Cosmografía, de Sebastián Münster: 350.
Cosmos, de A. Humboldt: 518.
 Cousin (Juan): 331.
 Couze (R. F.): 632.
 Cuyubias (Diego de): 436.
 Crammer: 335.
Cratilo, de Platón: 228.
Création religieuse et pensée contemplative, de J. Buruzzi: 326, 327.
Crecimiento y desarrollo, de Pierre Villet: 564, 565.
 Criso: 43, 47, 50, 53, 60, 64, 66, 67, 73, 75, 78, 92, 109, 112, 234, 242, 246-251, 253-262, 264-269, 276-280, 283-285, 288-290, 302, 304, 306, 308, 318, 330, 336, 341, 368, 369, 399, 400, 418, 425, 427, 432, 450, 451, 462, 478, 480, 481, 485, 508, 531, 569, 572, 573, 575, 620.
 Crockaert (Pedro): 436, 437.
Crónica de Nueva España, de F. Cervantes de Salazar: 157, 161.
Crónica del Perú, de P. Cieza de León: 509.
 cronistas de las culturas indígenas de América: su valor antropológico» («Luz), de F. del Pino: 522-524.
Croalán (El), de C. de Villalón: 52, 551.
 Cray (Guillermo de): 113.
 Cray (Isabel de la): 43.
 Cray (Pedro de): 549.
 Cruz Costa (João): 206.
Cuadernos Americanos: 372, 394, 406, 490.
Cuadernos Hispanoamericanos: 72, 80.
 cuantitativismo monetario de Salamanca» («El), de J. Larraz: 554.
Cuatro historiadores de Indias, de E. O'Gorman: 516, 529.

Cuentas de Conserencia, de Teresa de Jesús: 316.
Cuervo (J.): 276, 290.
Cuervo López (Manuel): 605.
Cuestiones disputadas, de J. Ferrater Mora: 631, 632.
Custo (Rodrigo de): 347.
Cueva (Pedro de la): 507.
Cultura científica de España en el siglo XVI (La), de A. Fernández Vañla: 174.
Cultura del Renacimiento en Italia (La), de J. Burckhardt: 21, 33.
Cultura filosófica en España (La), de J. Ingenieros: 24, 34.
Cultura virginal, de F. Esteve Barba: 324.
Cultura y costumbres del pueblo español en los siglos XVI y XVII, de L. Pfandl: 301, 310.
Cumbres místicas (fray Luis de León y San Juan de la Cruz), de Ángel Vega: 327.
Cunningham Graham (Robert): 405.
Cursus philosophicum, de F. de Oviedo: 629.
Cursus philosophicum, de R. de Arriaga: 629.
Cusa (Nicolás de): 120.
Custodio de la Vega (Ángel): 243, 248, 269.

C

Charakterbild Michael Servet's, de H. Tollin: 270.
Chaves (Diego de): 594.
Chaves (Francisca de): 53.
Chevalier (Jacques): 292.
Chievres (Seiler de): 113.
Chinchilla (A.): 207.
Chumsky (Noam): 228, 240.
Christiani homine Institutum, de Erasmo: 51.
Christianismi Restitutio, de Miguel Servet: 263-265, 268.

D

Dalhicz (R.): 590.
Damians (Suzanne): 143, 146.
Danes (Pedro): 84.
Dante Alighieri: 17, 350, 356.
Darwin (Charles): 521.
Dávila y Ahumada (Beatriz): 315.
De adventu Iacobi Apostoli Maioris in Hispania Disputatio, de J. de Mariana: 584.
De Angelis, de B. Pererio: 576.
De angelis, de Francisco Suárez: 607.

De anima, de Aristóteles: 32, 176, 177, 179.
De anima, de Francisco Suárez: 608, 611, 612.
De anima: Aristotelem de anima, Latina interpretatione, commentariis et disputationibus illustratum, de Sebastián Pérez: 174.
De anima et vitae. Véase *Tratado del alma*.
De annis arabum, de J. de Mariana: 584.
De articulari morbo Commentarius, de A. Laguna: 84.
De artificio amais et investigandi et inveniendi mensura scibilis, de Fernando de Córdoba: 134.
De auxiliis, controversia: 607, 621.
De Averilia, de B. Pererio: 576.
De coelo et mundo, de Aristóteles: 174, 178.
De censuris in comuni: excommunicatione, suspensiones et interdicto. Itemque de irregularitate, de Francisco Suárez: 608.
De communibus omnium rerum naturalium principis et affectionibus, libri quindecim, de B. Pererio: 576.
De concordia y discordia en el humano linaje, de J. L. Vives: 109, 110, 409, 428.
De Constitutione artis Dialecticæ, de P. J. Núñez: 184.
De contradictionibus Ecclesie Romanæ, de F. de Tejada: 342.
De Creatore, de B. Pererio: 576.
De culto adorationis, de Gabriel Vázquez: 580.
De demonstratione, iuxta necessitate ac vi, de S. Fox Morcillo: 143, 145.
De Deo eiusque operibus, de F. Zumel: 592.
De Deo uno et trino, de Francisco Suárez: 607.
De die mortis Christi, de J. de Mariana: 584.
De disciplinis, de J. L. Vives: 113, 114, 231.
De Disputatione, de J. L. Vives: 119.
De divina gratia, de Francisco Suárez: 607.
De divinatione per somnium, de F. Sánchez: 199.
De dominio Regum Hispanie super Indos, de Matias de Paz: 433, 447.
De duabus Philosophis, et præstantia Platonis supra Aristotelem, de Fernando de Córdoba: 134.
De Ecclesiæ Romanæ Pontificisque Potestate, de Juan Ginés de Sepúlveda: 450.
De fato et libero arbitrio, de Juan Ginés de Sepúlveda: 450.
De Fide, de Luis de León: 247.

- De fide, spe et charitate*, de D. Báñez: 594.
De fide, spe et charitate, de Francisco Suárez: 607.
De Philosophia Hispano-judaica, de J. M. Carrere: 553.
De Física, de Aristóteles: 52.
De Historiarum institutione dialogus, de S. Fox Morcillo: 143, 145.
De honore, de S. Fox Morcillo: 143.
De humanarum actuum bonitate et malitia, de Francisco Suárez: 607.
De iis, quae scripta sunt Physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia, liber singulari. Véase *Sacra Philosophia*.
De Incarnatione, de B. Petrio: 576.
De Incarnatione Verbi, de Luis de León: 247.
De Indis posterior, de Francisco de Vitoria: 454.
De Indis prius, de F. de Vitoria: 455.
De immortalitate animarum Antonianae Margaritae, de Gómez Pereira: 189, 195.
De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Panisfice iuste ac prudenter defensa, de Francisco Suárez: 607.
De institutione feminarum christianarum, de J. L. Vives: 113.
De Inventione Dialectica, de R. Agricola: 550.
De iure belli Hispanorum in barbaros. Véase *De Indis posterior*.
De iure et iustitia divisiones, de D. Báñez: 594.
De iustia haereticorum paulitane, de Alfonso de Castro: 540.
De iustitia, de Santo Tomás de Aquino: 533.
De iustitia et iure libri decem, de Domingo de Soto: 533, 534.
De iustitia et iure obtentiones ac retentionis regni Navarrae, de J. de Palacios Rubio: 432.
De iure belli ac pacis, de H. Graciano: 630.
De iuribus, de S. Fox Morcillo: 143.
De la castidad, de F. Pérez de Oliva: 151.
De la condición de los cristianos bajo el turco, de J. L. Vives: 110.
De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el turco, de J. L. Vives: 110.
«De la limosna», de Bartolomé de Albornoz: 129, 132.
De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres, de J. de Robles: 127.
De la pacificación, de J. L. Vives: 110, 111.
De las cosas memorables de España, de L. Mariaco Sículo: 164.
De las Islas del Mar Océano, de J. de Palacios Rubio: 433, 447.
De las justas causas de la guerra contra los indios. Véase *Democritos alter sive de iustis belli causis apud Indos*.
De laudibus Platonis, de Fernando de Córdoba: 134.
De legibus, de Santo Tomás de Aquino: 533.
De legibus ac de Deo legislatore, de Francisco Suárez: 607, 608, 623-628.
De liberis educandis, de Antonio de Nebrija: 39, 550.
De libero arbitrio, de Erasmo: 35.
De locis apud Aristotelem Mathematicis, de Pedro Juan Monzó: 174.
De locis theologicis, de Melchor Cano: 530, 532.
De Lógica, sive Aristotelis Organum, de C. Arriaga: 174.
De longitudine et brevitate vitae, de F. Sánchez: 199.
De los caníbales, de M. de Montaigne: 408.
De los errores de Porfirio, de F. Sánchez el Brocense: 224-226.
De los nombres de Cristo, de fray Luis de León: 55, 168, 244-261, 270, 293, 313, 368, 369.
De los orígenes de la filosofía moderna. Los precursos españoles de Bacon y Descartes, de Eloy Bullón: 187-189, 191, 192, 205, 231.
De los siglos oscuros al de Oro, de Dámaso Alonso: 275, 290.
De los vehículos, de M. de Montaigne: 408.
De lumine et specie, de F. Pérez de Oliva: 150.
De magnetis, de F. Pérez de Oliva: 150.
De melibdo, de P. J. Núñez: 184.
De methodo scribendi et docendi ex doctrina Aristotelis, de D. Pérez de Mesa: 175.
De miseris vitae Christi, de Francisco Suárez: 607.
De Monachismo, de F. de Tejada: 342.
De monetae mutatione disparatio, de J. de Mariana: 584.
De morte et immortalitate, de J. de Mariana: 584.
De Mundi aetheris recentioribus phaenomenis, de Tieho Bruhe: 339.
De mundo, de Juan Ginta de Sepúlveda: 175.
De mundo seu cosmographia, 175.

- De Musica*, de P. Núñez Vela: 333.
De natura et gratia libri tres, de Domingo de Soto: 533.
De natura novi orbis, de J. de Acosta: 514.
De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione, de S. Fox Morcillo: 144.
De nomine Entelexia, de J. B. Monllor: 182.
De nominalis erroribus Porfirii. Véase *De los errores de Porfirio*.
De oeconomia Sacra circa pauperum curam, de L. de Villavicencio: 128.
De opere intellectus, de F. Pérez de Oliva: 151.
De opere sex dierum, de Francisco Suárez: 607.
De optimo genere explanandi Aristotem et de utriusque usu artis dialecticae, de Bartolomé José Pascual: 174.
De actu et interitu, de Juan Ginés de Sepúlveda: 175.
De passionibus et habitibus, de Francisco Suárez: 607.
De philosophici studii ratione, de S. Fox Morcillo: 143, 551.
De physiognomica: 175.
De Physiognomica, de F. Sánchez: 199.
De Plantis, de Aristóteles: 176.
De Poenitentiae Sacramento, de Melchor Cano: 530.
De potestate legis poenalis, de Alfonso de Castro: 540.
De promulgando Evangelio apud barbaros, de J. de Acosta: 514, 519.
De ratione interpretandi aliorum scripta liber unus, de P. Núñez Vela: 333.
De rebus fidei hoc tempore controversis, de Gregorio de Valencia: 578.
De rege et regis institutione, de J. de Mariana: 585.
De Regimine Principum, de Santo Tomás: 463.
De Regni Regisque institutione, de S. Fox Morcillo: 144.
De republica, de Juan Ginés de Sepúlveda: 175.
De revolutionibus orbium coelestium, de Copérnico: 517.
De Roover (Raymond): 565.
De Sacramentis, de Francisco Suárez: 607.
De Sacramentis in communi, et de Baptismo in particulari, de B. Pererius: 576.
De Sacramentis in genere, de Melchor Cano: 530.
De Spe, de Luis de León: 242.
De statu Belgicae, deque religione Hispanica, de Francisco de Enzinas: 336.
De studio philosophico, de P. J. Núñez: 184.
De subreptione pauperum, de Juan Luis Vives: 123-126, 128, 129, 149.
De Thesauris, de B. de Las Casas: 419, 445.
De Transite, de B. Pererius: 576.
De vitiis et erroribus, de Miguel Servet: 262.
De turba Studiosorum Veleradine, de P. Núñez Vela: 333.
De ultimo fine hominis ac beatitudine, de Francisco Suárez: 607.
 «De un autor censurado en el Quijote (Torquemada)», de Alfonso Reyes: 372.
De único vocacionis modo. Véase *Del único modo de atraer a los pueblos a la verdadera religión*.
De Universis, quod in rebus constare sine mentis opera, de J. B. Monllor: 182, 183.
De usu et exercitatione Dialecticae, de S. Fox Morcillo: 144, 145.
De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae Del efficaciter movens humanam voluntatem, de D. Báñez: 594.
De vera intelligentia auxilii efficaci eiusque concordia cum libero arbitrio, de Francisco Suárez: 607.
De vera Religione in omnes sui temporis haereticos, de D. de Zúñiga: 537.
De Verbo Incarnato, de Francisco Suárez: 607.
De virtute et statu religionis, de Francisco Suárez: 607.
De Virtutibus, de Aristóteles: 176.
De vitiis aique peccatis, de Francisco Suárez: 607.
 «De Victoria a Godoy. La edad de oro de San Esteban de Salamanca», de L. Geuno: 543.
De voluntario et involuntario, de Francisco Suárez: 607.
Décadas de Orbe Novo. Véase *Décadas del Nuevo Mundo*.
Décadas del Nuevo Mundo, de Pedro Mártir de Angleria: 385, 388, 408, 409, 427.
Defensio Fidei catholicae adversus Anglicanos errores, de Francisco Suárez: 607, 622, 628.
Del dominio de los Reyes de España sobre las Indias, de Matías de Paz: 433, 447.
Del sentimiento trágico de la vida, de M. de Unamuno: 293, 311.

- Del socorro de los pobres.* Véase *De subventione pauperum*.
- Del único modo de unir a los pueblos a la verdadera religión.* de Bartolomé de Las Casas. 399, 406, 418, 457.
- Del uso de las riquezas.* de F. Pérez de Oliva: 151.
- Deliberación en la causa de los pobres.* de Domingo de Soto: 125-127, 132.
- Demócrates II.* Véase *Democrates alter sive de iustis belli causis apud indos*.
- Democrates alter sive de iustis belli causis apud indos.* de Juan Ginés de Sepúlveda: 450, 452, 459, 461, 471, 472, 476, 477, 479, 480, 488-490.
- Democrates primus sive de comenientia disciplina militaris cum christiana religione dialogus.* de Juan Ginés de Sepúlveda: 450, 451, 476.
- Demócrito:* 201, 214, 215.
- Demóstenes:* 228.
- Dempsy* (Bernard W.): 363.
- desarrollo de la doctrina de la Ley natural en Luis de Molina y en sus maestras de la Universidad de Évora de 1565 a 1591 (ET).* de J. M. Díaz-Alegria: 604.
- Descartes (René):* 113, 118, 187-189, 193, 195, 197, 200-202, 205, 231, 374, 538, 574, 581, 587, 630-632.
- descubrimiento de América en la Historia del pensamiento político» (W.F.).* de J. A. Maravall: 374, 389.
- Deza (Diego del):* 40.
- Dialéctica.* de Aristóteles: 559.
- Dialecticarum libri tres.* de P. Núñez Vela: 332, 333.
- Dialecticarum libri tres.* de P. Núñez Vela: 332, 333.
- Dialoghi d'amore.* Véase *Dialogus de amor*.
- Diálogo de la dignidad del hombre.* de F. Pérez de Oliva: 151, 152, 155-157, 161, 166, 383, 389.
- Diálogo de la doctrina cristiana.* de Juan de Valdés: 57, 64, 65, 72, 79, 80.
- Diálogo de la lengua.* de Juan de Valdés: 48, 57, 167, 348, 360.
- Diálogo de las cosas ocurridas en Roma.* de Alfonso de Valdés: 36, 57-67, 71-74, 80, 87, 110.
- Diálogo de Mercurio y Carón.* de Alfonso de Valdés: 57-59, 61-63, 65, 67, 71, 73-80, 110.
- Diálogo Eucaménico:* 333.
- Diálogo entre Luciano y un urcediano.* Véase *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*.
- Diálogo sobre la Epístola a los romanos.* de Aníbal del Corro: 331.
- Dialogorum de Trinitate.* De Iustitia Regni Christi. de Miguel Servet: 262.
- Diálogos.* de Luciano: 228.
- Diálogos de amor.* de León Hebreo: 136, 137.
- Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reino de Dios.* de Juan de los Angeles: 312.
- Dialogus inter Silicium. Arithmeticon et Fannium.* de F. Pérez de Oliva: 150.
- Diana.* de Jorge de Montemayor: 362.
- Diana enamorada (La).* de Gaspar Chil Polo: 362.
- Diario.* de Colón: 382, 388.
- Diario espiritual.* de San Ignacio de Loyola: 571.
- Díaz (Juan):* 348.
- Díaz del Castillo (Bernal):* 496, 522.
- Díaz-Thomé (Jorge Hugo).* 157, 161.
- Dictionarium de philosophia.* de J. Ferrater Mora: 187.
- Diccionario maya-hispano e hispano-maya.* de G. de San Buenaventura: 506.
- Dicta brevia cura naturam hominis, medicinas fundamentum.* de M. Salmuto: 215.
- Dicta philosophorum carminibus latinis redidit.* de Antonio de Nebrija: 40.
- Dictatum christianum.* de B. Arias Montano: 232, 238.
- Dictionnaire de Théologie Catholique.* de E. Vacant-Mangenoit: 604.
- Diderot:* 408, 415, 494.
- Die Kaiser-Idee Karls V dargestellt an der Politik des Jahre 1528-1540.* de P. Rusaw: 72.
- Die Kultur der Gegenwart.* de H. Marf: 20.
- Die Logik theologischer des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises.* de A. Lang: 543.
- Die Logik der Neuzeit.* de W. Risse: 545.
- Die Logik des Petrus Fomecu.* de M. Nedelhofen: 590.
- Dieta de Augsburgo:* 58.
- Dieta de Worms:* 70.
- diez libros de las Eticas o Morales de Aristoteles.* escritos a su hijo Nicómaco. traducidos fiel y originalmente del mismo texto griego en lengua vulgar castellana (Los): 229.
- Díez-Alegria (J. M.):* 604.
- difícil universalidad española (La).* de G. de Torre: 171, 172.
- Dilthey (W.):* 118.

- Dhos. 16, 38, 42, 43, 49, 60-63, 65, 66, 69, 76, 78, 79, 83, 86, 92, 101, 103, 104, 106, 109, 114, 123-127, 129, 136-143, 149, 151, 152, 154, 155, 160, 169, 171, 203, 209, 217, 219, 221, 227, 228, 234, 240, 250-252, 256-258, 260, 265-269, 274, 275, 277, 283-289, 294-298, 301, 306-309, 314, 316-319, 321-324, 329, 330, 332, 337, 339, 340, 344, 345, 356, 361, 368, 369, 386, 396-401, 412, 422, 423, 434-436, 440, 444, 452, 461, 466, 467, 469, 472, 478, 480, 483-485, 500, 508, 509, 515, 518, 529, 531, 533, 539, 538, 573, 577, 580, 583, 592-597, 599-603, 613, 615-619, 621, 624, 626, 643-646, 648, 653.
- Dioscórides*, de A. Laguna: 82-85, 88, 95.
- Dioscórides*, de Juan Ruelio: 84.
- Dioscórides Anazarbo* (Pedacio): 84, 85.
- Discurso acerca de la moneda de vellón*, de P. de Valencia: 239.
- Discurso acerca de los moriscos en España*, de P. de Valencia: 238.
- Discurso contra la ociosidad*, de P. de Valencia: 238.
- Discurso de las potencias del alma y del buen uso dellas*, de F. Pérez de Oliva: 151, 152.
- Discurso del método*, de René Descartes: 200-202, 203.
- Discurso político sobre la importancia y necesidad de los hospicios, casas de expósitos y hospitales, que tienen todos los estados, y particularmente España*, de Pedro Joaquín de Murcia: 128.
- Discurso sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra*, de P. de Valencia: 219.
- «Discurso sobre "el Brocense"», de U. González de la Calle: 240.
- Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, de J. J. Rousseau: 387-389, 408.
- Discurso sobre Europa*, de A. Laguna: 85, 91-93, 95, 96.
- Discurso sobre la cura y preservación de la peste*, de A. Laguna: 84.
- Discurso sobre la lengua castellana*, de A. de Morales: 157, 168.
- Discurso sobre las brujas y cosas tocantes a la magia*, de P. de Valencia: 238.
- Disursos de la paciencia cristiana*, de H. de Zúrate: 299.
- Discursos del amparo de las legítimas púberes, y reducción de las fugidas*, de C. Pérez de Herrera: 128, 129.
- Discursus pro dignitate naturae et sapientiae stoica*, de M. de Sarabia: 160.
- Disputa*, de B. de Las Casas: 419.
- Disputa de ocho leídas contra Aristótil y sus sucesores*, de H. Alonso de Herrera: 549.
- Disputa o controversia*, de Juan Ginés de Sepúlveda: 450.
- Disputaciones metafísicas*, de Francisco Suárez: 608-610, 613-621, 628, 631, 635-655.
- Disputatio de universa Philosophia*, de P. Hurtado de Mendoza: 629.
- Disputatio theologica*, de R. de Arriaga: 629.
- Disputationes metaphysicae*. Véase *Disputationes metafísicas*.
- Disputationes Metaphysicae ex variis locis suarum operum*, de Gabriel Vázquez: 580.
- Disputationum logicarum libri tres*, de P. Núñez Vela: 333.
- Divina Comedia* (La), de Dante: 17, 356.
- Docteur Laguna, auteur du «Voyage en Turquie»* (Le), de M. Bataillon: 81, 95.
- Docteur Laguna et son temps* («Le»), de M. Bataillon: 81.
- «Docteur Andrés Laguna, "Peregrinaciones de Pedro de Urdemalas". Muestra de una edición comentada», de M. Bataillon: 81.
- Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Contribución a la historia de la Psicología diferencial* (El), de M. de Iriarte: 209, 213, 222.
- doctor navarro, don Martín de Aspícueta y sus obras* (El), de M. Arigita y Lasa: 566.
- Doctor Eximio*. Véase *Suárez* (Francisco).
- Doctrina brevis* (La), de Juan de Zumárraga: 52, 392.
- Doctrina cristiana*, de Juan de Zumárraga: 52, 392, 395.
- Doctrina de Suárez sobre la libertad*, de Alberto Bonet: 632.
- doctrina política del padre Suárez* (La), de J. M. Gállegos Rocafull: 632.
- doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives* (La), de F. Urmeneta: 120.
- Dolz* (Juan): 528, 547.
- Domènech* (Jerónimo): 575.
- Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, de V. Beltrán de Heredia: 544.
- Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, de Venancio D. Carro: 544.

Don Antonio de León Pinelo y su obra «El Paraíso en el Nuevo Mundo», de R. Porras Barrenechea: 379, 389.
«Doña Oliva de Subuco no fue escritora», de J. Marco Hidalgo: 213, 222.
Das Informationen al Emperador Carlos V y a los Estados del Imperio, por F. de Intrinas: 348.
Das Tratado, de Cipriano de Valera: 340.
Dramaturgia, de Lessing: 173.
Dresden (S.): 33.
Droit de guerre et les précurseurs de Grotius (I, II), de Ernest Nys: 454, 459.
Du-Bellay (Cardenal): 335.
Dubler (Cesar E.): 81.
Ducas (Demétrio): 39.
Dulcem (Pietre): 534, 535, 544.
Dulcoratio amarulentiorum transmutat responsam, de Luis de Carvajal: 50.
Dumblaton (Juan): 535.
Dumont (Pantel): 632.
Durán (Diego): 508, 509, 512.
Durand, editor inglés: 240.
Durando: 577, 581, 609, 620, 621.
Durr (Bernhard): 629.

E

Eboli (Príncipe de): 30.
Eckhart: 297.
Economistas españoles de los siglos XVI y XVII, de F. Ruhl: 565.
Edicto de Toledo: 41.
Egidio (Cristóbal): 552.
Egidio (Doctor). Véase Gil (Juan).
Egula (Diego de): 572.
Eguia (Miguel de): 48, 51, 53.
eight Decades of Peter Martyr d'Anghera (The), de Mac Nutt: 467.
Ejercicios espirituales, de San Ignacio de Loyola: 299, 570-572.
Elcano (Sebastián): 350.
Elementa Arithmetice ac geometricae ad disciplinas omnes, Aristotelis praeferunt Dialecticam ac Philosophiam opprimere necessaria, ex Euclido decurva, de Pedro Juan Monro: 174.
Eliade (Mircea): 279, 290.
Elcano: 216.
Elie (I.): 328.
elipsis según el Brocense en relación a su sistema gramatical (I, II), de M. Sánchez Bertrando: 227, 241.
Elogio de la locura, de Erasmo: 76, 99, 100.

Elsdon (J. S.): 372.
Elter (Margarita): 335.
Ellul (J. H.): 31.
En el centenario del padre Las Casas: revisión de una polémica, de M. Ballesteros: 428.
En la orilla, mi España, de P. Henríquez Urcía: 161.
«En torno a un famoso texto de Suárez sobre la analogía», de S. Ramírez: 617, 633.
En torno al costicismo, de M. de Unamuno: 301, 307, 311, 328, 496.
Encomium eloquentissimum et eruditissimum philosophiae peripateticarum, de Antonio Juan Andreu: 175.
Enchiridion, de Epicteto: 226.
Enchiridion militis christiani. Véase Enquiridión o Manual del caballero cristiano (EI).
Enquiridión o Manual del caballero cristiano (EI), de Erasmo: 23, 48, 49, 51, 52, 55, 60, 99, 122, 132, 152, 260, 277, 281, 392, 572, 573.
Enrique el Navegante: 352.
Enrique III de Francia: 585.
Enrique IV de Francia: 585.
Enrique VIII de Inglaterra: 59, 110, 113, 540, 621.
Ensaio sobre a vida e a obra do filósofo Francisco Sánchez, de J. Cruz Costa: 206.
Ensayo sobre el gobierno civil, de J. Locke: 623.
Ensayos, de M. de Montaigne: 414, 415.
Ensayos de crítica filosófica, de M. Menéndez Pelayo: 118, 120, 143, 144, 146, 147, 175, 187, 202, 204-206, 225, 238, 239, 241, 268, 333, 448, 576.
enseñanza de la filosofía en Valencia en el siglo xviii («La»), de André Gallego: 552, 553.
enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo xviii («La»), de V. Muñoz: 548.
Enzinas (Fernando de): 112, 528, 547.
Enzinas (Francisco de): 335, 336, 348.
Epicteto: 226, 246, 260.
Epicuro: 333.
Epistola ad Dandrum Dolbenham, de P. Núñez Vela: 333.
Epistola consolatoria, de J. Pérez de Pineda: 329, 330, 340, 342, 348.
Epistola y amable reconversión enviada a los Pastores de la Iglesia flamenca de Amberes, de Antonio del Carro: 332.

- Epistolae triginta ad Ioannem Calvinum*
Generosum concinatore, de Miguel
 Servet: 263.
- Epistolario espiritual para todos los estados*,
 de Juan de Ávila: 283.
- Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda*:
 486, 490.
- Epistolae*, de Erasmo: 51.
- Epistolae familiares*, de A. de Guevara:
 362.
- época del mercantilismo en Castilla, 1500-
 1700 (La)*, de J. Larraz: 554, 563-565.
- erismismo y otras corrientes espirituales
 afines» («El»), de E. Asensio: 45, 55, 80.
- Erasmo. 31, 35-37, 39, 40, 44-46, 48-56, 58,
 63, 67-71, 73, 74, 76, 77, 80, 97, 99, 100,
 105, 107-109, 111, 113, 122, 132, 167,
 208, 224, 260, 275, 287, 288, 298, 390,
 392, 437, 450, 475, 528, 547, 589.
- Erasmo y Cervantes*, de A. Villanova: 100,
 107.
- Erasmo y España*, de Marcel Bataillon: 25,
 33, 36, 44, 48, 49, 51, 54-56, 68, 69, 71,
 80, 81, 89, 104, 107, 108, 234, 242, 248,
 252, 287, 288, 290, 291, 370, 372.
- Esas*: 43.
- Esbarroja (Agustín de): 549.
- Escalligero (Julio César): 183.
- Escobar (Francisco): 174, 552.
- Escoto (Juan Duns): 37, 183, 388, 609,
 611, 615, 617, 619, 621.
- Escoto Eriúgena (Juan): 133.
- Eschweiler (Karl): 631.
- Esopo: 228.
- España del Cid (La)*, de R. Menéndez
 Pidal: 496.
- España en Europa. Aspectos de la difusión
 de la lengua y las letras españolas desde el
 siglo XVI*, de Carlos Clavería: 414, 427.
- España en su historia*, de Américo Castro:
 111.
- España imperial*, de J. H. Elliot: 31.
- España peregrina*: 380, 388.
- España, un enigma histórico*, de C. Sán-
 chez-Albornoz: 32, 34.
- Españoles en Trento*, de C. Gutiérrez: 241.
- espera y la esperanza (La)*, de P. Lain
 Entralgo: 278, 290.
- Espiritualidad española*, de Pedro Sáinz
 Rodríguez: 45, 55, 311.
- espiritualidad española, filosofía espa-
 ñola» («La»), de Nazario de Santa
 Teresa: 293, 311.
- Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*,
 de F. Márquez Villanueva: 314, 326,
 372.
- Esquines: 228.
- Esquisse des progrès de la spéculation philo-
 sophique et théologique à Salamanque au
 cours du XVI^e siècle*, de A. Guy: 543.
- Essai sur la méthode de Francisco Sánchez,
 professeur de philosophie et de médecine à
 l'Université de Toulouse*, de E. Senchot:
 206.
- «Essai sur les rapports entre la philo-
 sophie suarézienne de la matière et la
 pensée de Leibniz», de J. Juquet:
 634.
- Essai sur l'ouvrage de J. Huarte. Examen
 des Aptitudes diverses pour les Sciences*,
 de I. M. Guardia: 209, 222.
- Estacio (Aquiles): 551.
- estado en que Dios llama a cada uno (El)*, de
 B. Pérez del Castillo: 160.
- Estado moderno y mentalidad social (siglo
 XV a XVII)*, de J. L. Maravall: 132.
- Estal Fuentes (Eduardo del): 227, 240.
- Estanyol (Angel): 549.
- Estella (Diego de): 30, 301, 312.
- Esteve Barba (F.): 524.
- Estrabón: 185, 351.
- Estrabón de Lámpsaco: 145.
- «Estudio comparativo de la concepción
 mecánica del animal y sus fundamentos
 en Gómez Pereira y Renato Des-
 cartes», de M. Sánchez Vega: 193, 205.
- Estudios Americanos*: 396, 406, 497.
- Estudios de Historia de las Ideas*: 206.
- Estudios de Historiografía de la Nueva
 España*: 157, 161.
- Estudios de literatura religiosa española*, de
 R. Ricard: 298, 310, 313.
- Estudios filosóficos*: 543.
- Estudios literarios*, de José Luis L. Aran-
 guren: 327.
- Estudios literarios sobre Mitica española*,
 de H. Hatfeld: 305, 307, 310.
- Estudios Segovianos*: 81, 95, 528.
- estudios sobre Erasmo de Marcel Batai-
 llon» («Los»), de E. Asensio: 55.
- Estudios sobre Fray Bartolomé de Las
 Casas*: 408, 416, 428, 443, 448.
- Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas
 y sobre la lucha por la justicia en la con-
 quista española de América*, de Lewia
 Hanke: 403, 405, 428, 495.
- Estudios y Discursos de crítica histórica y
 literaria*, de M. Menéndez Pelayo: 296,
 310.
- Ética a Nicómaco*, de Aristóteles: 175, 228.
- Ética*, de Aristóteles: 151, 229.
- Ethnography and Ethnology in the Sixteenth*

- Century, de J. H. Rowe: 514, 519, 522, 524.
Études erasmienne (1521-1529), de A. Renaudet: 77.
Études franciscaines: 362, 372.
Études sur Bartolomé de Las Casas, de M. Bataillon: 497, 501.
 Euclides: 174, 231.
Europa sese discurriat, de A. Laguna: 82, 84, 92.
 Eusebio (Cardenal): 593.
Examen de ingenuos para las ciencias, de J. Huarte de San Juan: 117, 207, 209, 215.
examen des esprits du Docteur Juan Huarte de San Juan. La diffusion et son influence en France aux XVI^e et XVII^e siècles (L'), de G. A. Pérouse: 208, 222.
Exclamaciones, de Teresa de Jesús: 316.
Exhortación a la compasión de los pobres, de M. Giginta: 128.
 Faismen (Francisco): 68, 298, 299.
 «Existencia y carácter de la filosofía en España», de M. Mindán: 293.
experiencia de Dios en los místicos españoles (La), de J. M. Sallegas Rocaful: 304, 310.
Explicatio in Cantica Cantarum, de Luis de León: 247.
Exposición del libro de Job, de Luis de León: 247.
Expositio in primam secundae Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis, de B. de Medina: 536.
Expositio in tertiam D. Thomae partem usque ad questionem sexagesimam, de B. de Medina: 536.
expulsion of the jesuits from Latin America (The), de M. Morner: 405.
Extirpación de la idolatría del Perú, de P. J. de Arriaga: 508.
- F
- Fabíe (Antonio María): 428.
Fabula de homine, de J. L. Vives: 148, 149.
Familia Charitatis: 235.
 Febres (Andrés): 507.
 Febvre: 44.
 Felipe II: 15, 27, 29-32, 84, 85, 99, 143, 173, 179, 210, 211, 215, 218, 229, 230, 232, 233, 237, 244, 450, 477, 499, 500, 512, 540, 556, 569, 607.
 Felipe III: 237, 239, 622.
 Fenario. Véase Freyner (Juan).
 Ferguson (W. K.): 26, 34.
 Fermo (Serafin): 45, 275, 530, 571.
 «Fernán Pérez de Oliva: A. Biographical and Critical Study», de W. Atkinson: 156, 161.
 Fernández (Clemente): 613, 632.
 Fernández (José): 506.
 Fernández de Córdoba (Gonzalo): 136.
 Fernández de Enciso (Martín): 434, 447.
 Fernández de Madrid (Alonso). Véase Alcor (Arceidiano de).
 Fernández de Oviedo (Gonzalo): 374, 410, 428, 461, 467, 472, 474, 477, 501, 509, 527.
 Fernández Gómez (Carlos): 98, 107.
 Fernández Laguna (Diego): 83.
 Fernández Vallín (Aciselo): 174.
Fernando de Córdoba (¿1425?-¿1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España, de A. Bonilla y San Martín: 136, 146.
 Fernando de Hungría: 92.
 Fernando el Católico: 417, 432, 433, 435, 472, 584.
 Fernando III el Santo: 162.
 Ferraz (Duques de): 18.
 Ferraz (Duquesa Renata de): 329.
 Ferrar (G.): 631.
 Ferrater Mora (José): 187, 631-633.
 Ferreira (Bartolomé): 592.
 Ferreira da Silva (Custodio Augusto): 590.
 Ferrer (Miguel): 552.
 Ferrer (Pedro Paulo): 282.
 Ficino (Marsilio): 20, 137.
 Fichter (J. H.): 632.
 Figueroa (Jerónimo): 506.
 Filón: 266.
 Filosofía como lugar teológico («La» de G. Fraile): 543.
Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, de T. y J. Carreras Arana: 134, 135.
Filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVII, de A. Bonet: 604.
filosofía de Sudrez y el pensamiento actual (La), de J. Zarambina: 633.
Filosofía del Derecho en Francisco Sudrez (La), de L. Recasens Siches: 633.
Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives, de B. Monsaño: 120.
filosofía del Renacimiento (La), de W. Windelband: 34.
Filosofía e Umanesimo, de G. Saitta: 146.
filosofía española de Luis Vives (La), de M. Puigdollers: 120.

- Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de fuentes impresas*, de R. Cebal: 553.
- Filosofía natural*: de P. Simón Abril: 229.
- Filosofía natural en el padre José de Acosta* («L.A. de E. Álvarez López: 324.
- Filosofía y Letras*: 461, 474.
- Flauto*, de Aristóteles: 376.
- Flitzmaurice-Kelly* (J.): 414.
- Fluche* (A.): 589.
- Flourens* (Ducques de): 18.
- Flóres* (Hildefonso José de): 507.
- Flourens*, de Juan de Gurland: 528.
- Flou. Sancturum*, de Jacobo de Voragine: 298.
- Fons illos*, de Ibn Gabirol: 137.
- Fonseca* (Arzobispo): 52, 572.
- Fonseca* (Pedro de): 550, 587, 588, 590, 591, 597, 621, 631.
- Foucault*: 193.
- Fou* (Juan): 112.
- Foy Morcillo* (Sebastián): 33, 133, 143-145, 147, 188, 551.
- «Foy Morcillo, Discurso inaugural del curso académico 1884-85 en la Universidad de Santiago», de Gumersindo Laverde: 147.
- Fraga Iribarne* (Manuel): 598, 604.
- Frade* (Guillermo): 38, 247, 269, 273, 290, 454, 535, 542, 543, 610, 632.
- «Francisco Cervantes de Salazar y su *Crónica de la Conquista de la Nueva España*», de J. H. Díaz Thomé: 157, 161.
- Francisco I de Francia*: 59, 71, 164.
- Francisco de Vitoria*, de V. Behrán de Heredia: 447.
- Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional moderno*, de C. Barcia Trelles: 447.
- Francisco Sánchez*, de A. de Rocha Brito: 206.
- «Francisco Sánchez», de Francisco Romero: 206.
- Francisco Sánchez, «el Brocense»*, de G. Aubrey Bell: 240.
- «Francisco Sánchez, el Escéptico, disfrazado Carnicero», de J. de Iriarte: 206.
- Francisco Sánchez, filósofo e matemático*, de A. Moreira de Sá: 206.
- Francisco Suárez*, varios autores: 628, 629, 633.
- Francisco Suárez. El escolasticismo sanista y el Derecho internacional*, de A. Benilla y San Martín: 632.
- Francisco Suárez. La Filosofía jurídica*, de M. Calvillo: 632.
- Francisco Suárez. I. Situación espiritual, vida y doctrina. II. Metafísica*, de E. Gómez Arboleya: 632.
- Francisco Vallés, el divino*, de B. Marcos y L. Ortega: 222.
- «Francisco Zumel en los últimos cincuenta años», de V. Muñoz: 605.
- Frank*: 628.
- François Suárez: La philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, de L. Mubieu: 631, 633.
- Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, de K. Wetner: 633.
- Fray Bartolomé de Las Casas*, de J. A. Maravall: 428.
- Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*, de A. Lonada: 428, 476, 477, 480, 481, 484, 490, 492.
- «Fray Bartolomé de Las Casas y el Quijote», de J. Gil-Bernardo: 428.
- Fray Bernardino de Sahagún y la vegetación mexicana*, de L. Gutiérrez Colomer: 524.
- Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, de W. Jiménez Moreno: 512.
- «Fray Diego de Zúñiga», de M. Gutiérrez: 544.
- «Fray Luis de Granada y la Inquisición», de J. Cuervo: 276, 290.
- «Fray Luis de León», de A. Custalón de la Vega: 269.
- Fray Luis de León*, de Karl Vossler: 245, 246, 270.
- «Fray Luis de León and the concern with language», de Carlos G. Noreña: 270.
- Fray Luis de León, teólogo y escritor*, de R. García García: 269.
- Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, de Marcelino Gutiérrez: 247, 269.
- Freudenthal* (J.): 631.
- Freyer* (Juan): 436.
- Friede* (Juan): 428.
- Fuensalida* (Luis de): 467.
- Fuente* (Alonso de la): 276.
- Fuente* (Constantino de la): 281.
- «Fuentes de la bibliografía ignaciana», de J. Juambeltz: 589.
- «Fuentes de la Metafísica de Suárez», de Jesús Iturriz: 609, 633.
- «Fuentes impresas de Lógica hispano-

portuguesa», de V. Muñoz Delgado: 553.
funerales (Las): 52.
 Punes: 175.
 Furió Ceriol (Fadrigue): 552.

G

- Gabirol (Ibn): 137.
Galatea (La), de Cervantes: 369, 370.
 Galeno: 84, 212, 216, 218, 264.
 Galileo: 16, 209, 357, 534, 535.
 «Galileo, el ortodoxo», de J. F. Yela: 344.
 Gálindo (Beatriz): 30, 163.
 Gallardo (Barolomé José): 160.
 Gallego (André): 552, 553.
 Gallego Salvadores (F. J.): 553.
 Gallegos Rocafull (José María): 304, 310, 458, 459, 461, 469, 470, 474, 566, 632.
 Gante (Pedro de): 461.
 Gaus (José): 278, 290, 300, 310, 571, 572, 589.
 Gaus (Vicente): 161.
 Garcés (Julán): 469.
 García de Castrojeriz: 68.
 García de Loaysa (Cardenal arzobispo): 156, 469.
 García García (Rafael): 269.
 García Gual (Carlos): 240.
 García Icazbalceta (G.): 468.
 García Matamoros (Alonso): 552.
 García Morante (Manuel): 292.
 García Villaneda (Ricardo): 43, 55, 81, 529, 543, 547, 589.
 Garcilaso: 302, 371.
 Garcilaso (Inca): 522.
 Garicano (Carmelo): 392, 405.
 Garland (Juan de): 528.
 Gasendo: 518.
 Gasi (Matías): 530.
 Gattinara (Mercurino de): 58, 72.
 Gayangos (Diego de): 130.
 Gayraud (H.): 604.
 Giza (Teodoro de): 175, 180, 181.
 Gebhardt (C.): 146.
 Gálida (Juan de): 84, 528, 547.
 Gelves (Conde de). Véase Colón y Portugal (Álvaro).
 genèse du système capitaliste, la pratique des affaires et leur mentalité dans l'époque du xvi siècle» («La»), de A. E. Sayons: 565.
Geografía, de Tolomeo: 263.
 Gelino (Luis): 448, 543.
 Gerhi (Antonello): 410, 428.
 Germain (José): 495.
 Gerson (Juan): 36.
Gesammelte Schriften, de W. Dilthey: 118.
Geschichte der aristotelischen philosophie in protestantischen Deutschland, de P. Petersen: 634.
Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, de B. Durr: 629.
Geschichte des Afolismus, de F. Stegmüller: 604.
 Gierrelano (Cesare): 206.
 Gibbs (J.): 304, 372.
 «Gibt es eine spanische Renaissance?», de V. Klemperer: 21, 34.
 Gígita (Miguel): 128.
 Gil Polo (Gaspar): 362.
 Gil (Gonzalo): 547.
 Gil (Juan): 51, 281, 329, 331.
 Gil-Bermejo (Juana): 428.
 Gilberti (Maturno): 506.
 Giménez Fernández (Manuel): 428, 497, 500, 502.
 Ginés de Sepúlveda (Juan): 30, 173, 175, 176, 180, 419, 426, 447.
 Giori (Cardenal): 593.
 gnoseología de Francisco Sánchez («La»), de A. Meca Ketterer: 206.
gnoseología del Doctor Esimio y la acusación nominalista (La), de José María Alejandro: 613, 632.
 Gomara (López de): 414, 415.
 Gómez (Marquita): 189.
 Gómez Arbolea (E.): 632.
 Gómez Caffarena (José): 618, 632.
 Gómez Izquierdo (A.): 528, 553.
 Gómez Parente (Odilio): 544.
 Gómez Perelra (Antonio): 187-198, 205, 207, 220, 221.
 «Gómez Perelra y Luis Mercado, datos para su biografía», de N. Alonso Cortés: 205.
 Gómez-Menor Fuentes (José): 314, 326.
 Góngora: 163.
 Gonnard: 427.
 Gonzaga (Francisco): 396.
 Gonzaga (Julia): 37.
 González (Ceferino): 629, 630.
 González Calzada (Manuel): 428.
 González de la Calle (Urbano): 147, 240.
 González de Montes (Raimundo): 348.
 González Holguin (Diego): 507.
 González Martínez (Juan): 177.
 González y Menéndez Reigada (Ignacio): 536, 544.
 Gorge (M.): 536, 544.
 Gorgias, de Platón: 228.

Guthheim (E.): 589.
 Gouveia (Antonio de). Véase Govea (Antonio de).
 Govea (Antonio de): 174, 551.
 Grijal (Gaspar de): 245.
 Gramática de Alonso de Molina: 505.
 Gramática de la lengua castellana, de Antonio de Nebrija: 30, 39, 163.
 Gramática de la lengua general de los indios del Perú, de D. de Santo Tomás: 507.
 Gramática latina, de Antonio de Nebrija: 19.
 Gramática mexicana, de Andrés de Olmos: 505.
 Gramática y Arte nueva de la lengua general de todo el Perú, de D. González Holguín: 507.
 Gran Capitán (El). Véase Fernández de Córdoba (Gonzalo).
 Granada (Luis de): 30, 34, 167, 243, 271-281, 290, 299, 303, 304, 312, 335, 346, 530.
 Granvela (Canciller): 92.
 Grégoire (Abate): 415.
 Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen, de W. Hentrich: 390.
 Gregorianum: 206.
 Gregorio (Arciso): 174.
 Gregorio (Narciso). Véase Arciso (Gregorio).
 Grice-Hutchinson (M.): 554, 563, 565.
 Griego (El Comendador): 38.
 Grieco (Hugo): 454, 627, 630.
 Grundriss der Geschichte der Philosophie, de F. Überweg: 21, 34.
 Guadalupe (Tomás de): 506.
 Guaraní Misiones. A vanished Arcadia («The»), de R. Cunningham Graham: 405.
 Guardia (José Manuel): 205, 209, 222.
 Guadalupe Yahya: 136.
 Guevara (Antonio de): 30, 346, 347, 362-364, 372, 385, 386, 408, 410, 411, 414, 415, 427.
 Guevara (Juan de): 606.
 Guía de pecadores, de Luis de Granada: 272, 274-277, 290.
 Guía de Perplejos, de Maimónides: 137.
 Guía del Cielo, de Pablo de León: 47.
 Guillén (Claudio): 500, 502.
 Guillén (Jorge): 327.
 Gutenberg (Johann): 15.
 Gutierre de Cetina: 30.
 Gutiérrez (C.): 241.

Gutiérrez (Generoso): 543.
 Gutiérrez (Marcelino): 247, 269, 538, 544.
 Gutiérrez Colomer (Leonardo): 524.
 Gutiérrez de los Ríos (Gaspar): 552.
 Gutiérrez-Vega (L.): 604.
 Guy (Alain): 120, 247, 248, 257, 270, 543.
 Guzmán (Diego de Galdón): 506.
 Guzmán (Juan de): 552.

H

Hacia Cerrantes, de América Castro: 107, 363, 372.
 Hacia el cuarto centenario de fray Alfonso de Castro, fundador del Derecho penal, de O. Gómez Parente: 544.
 Habu (G.): 319.
 Halley: 518.
 Hamel (Juan Bautista de): 539.
 Hamilton (Earl J.): 561, 565.
 Hamilton (William): 116, 118.
 Hanke (Lewis): 399, 403, 405, 428, 461, 474, 490, 495-498, 502.
 Haufeld (Helmuth): 297, 305, 307, 308.
 Havet (Julien): 146.
 Hebreo (León): 24, 133, 136, 137, 139-143, 146.
 Hécuba triste: 150.
 Hegel: 538.
 Hellin (José): 604, 617, 632.
 Henares (Domingo): 222.
 Henríquez (Enrique): 607.
 Henríquez Ureña (Pedro): 155, 156, 161, 383, 388.
 Hentrich (W.): 390.
 Heráclito: 185.
 Herberay (D'): 414.
 Hermanos de la Vida Común: 36.
 Hermes Trismegisto: 266.
 Hernández (Doctor): 522.
 Hernández (Francisco): 42.
 Hernández (Julianillo): 53, 329.
 Hernández Morejón (A.): 207.
 Hernando de Acuña: 30.
 Hernando (Trúfelo): 85, 95, 528.
 Herodoto: 158.
 Herrera (Fernando de): 30, 165.
 Herrera (Pedro de): 592.
 Heytesbury (Guillermo): 535, 547.
 Hidalgo (Juan): 549.
 Hildebrand (R.): 20, 34.
 Hinojosa (Eduardo de): 534, 543, 627.
 Hipócrates: 214-216.
 Hirschberger (Johannes): 120.
 Hispanic American Historical Review: 493.

- Hispanic American Review* (The): 495.
Hispano (Pedro): 528, 546, 548-550, 559.
Hispanus conversus, de Fernando de Tejada: 342.
Histoire de la littérature française, de J. Fitamaurice-Kelly: 414.
Histoire de l'Eglise, de A. Flucha y V. Martin: 589.
Historia 16; 539.
Historia bibliográfica de la medicina española, de A. Hernández Morejón: 207.
Historia comparada de la Religión, de W. Schmidt: 523.
Historia de España, de Pierre Vilas: 29.
Historia de España y América, de J. Vicens Vives: 30, 353, 359.
Historia de España y su influencia en la Historia Universal, de A. Ballesteros y Beretta: 584.
Historia de la asimetría social en España, de M. Jiménez Salas: 132.
Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, de Asirain: 589.
Historia de la Etnología: los precursores, de A. Palerm: 503, 524.
Historia de la Filosofía, de Celerino González: 630.
Historia de la Filosofía, de J. Hirschberger: 120.
Historia de la Filosofía Carmelitana, de A. de la Virgen del Carmen: 543, 544.
Historia de la Filosofía Española, de A. Bonilla y San Martín: 628.
Historia de la Filosofía Española, de Guimemo Fraile: 247, 269, 273, 290, 454, 535, 542, 543, 610, 632.
Historia de la Filosofía Española, de Marcial Solana: 120, 146, 147, 151, 161, 181, 186, 199, 205, 208, 222, 229, 234, 241, 247, 270, 294, 311, 324, 347, 448, 537, 539, 542-544, 579, 583, 586, 587, 589, 590, 596, 600, 604, 605, 607, 630, 633.
Historia de la filosofía española, de M. Méndez Bejarano: 41, 55.
Historia de la guerra de Granada, de Antonio de Nebrija: 39.
Historia de la invención de los Indios, de F. Pérez de Oliva: 150.
Historia de la Lengua Española, de J. Oliver Asia: 163, 172, 360.
Historia de la literatura española, de Angel del Río: 301, 310, 319.
Historia de la literatura española, de Angel Valbuena Prat: 274, 290.
Historia de la literatura mítica en España, de José M. de la Cruz Moliner: 310.
Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro, de L. Plandl: 278, 290.
Historia de la medicina española, de A. Chinchilla: 207.
Historia de la muerte, de Juan Díaz: 348.
Historia de la Orden de San Jerónimo, de José de Sigüenza: 237.
Historia de la Teología en España, de M. Andrés Martín: 543, 589.
Historia de las casas de la Nueva España, de B. de Sahagún: 511, 512, 523, 524.
Historia de las Ideas estéticas en España, de M. Menéndez Pelayo: 34, 136, 137, 146, 147, 232, 303.
Historia de las Indias, de B. de Las Casas: 416-420, 427, 431, 447, 464-466, 474.
Historia de las Indias de Nueva España de la Tierra Firme, de D. Durán: 509.
Historia de las religiones, de Mircea Eliade: 290.
Historia de los heterodoxos españoles, de M. Menéndez Pelayo: 47, 55, 80, 224, 227, 241, 270, 330, 332, 341, 347.
Historia de los Indios de la Nueva España, de Motolinia: 398, 406, 468, 509.
Historia de los Papas desde fines de la Edad Media, de Ludwig von Pastor: 573.
Historia de los protestantes españoles, de A. de Castro: 47, 55, 347.
Historia de los Reyes Católicos, de Antonio de Nebrija: 39.
Historia de nuestra idea del mundo, de José Gaos: 572, 589.
Historia General de España, de Juan de Mariana: 584.
Historia General de las Literaturas Hispánicas: 44, 48, 55, 243, 269, 363, 372.
Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano, de O. Fernández de Oviedo: 467, 472, 474, 477, 509.
Historia Natural y Moral de Las Indias, de J. de Acuña: 514-517, 519-521, 525.
Historia nueva del Mundo, de G. Brenzoni: 494.
Historie de rebus Hispanie. Véase *Historia General de España*.
Historical Emergence of Quantitative Theory («The»), de B. W. Dempsey: 565.
History of the progress and Suppression of the Reformation in Spain, de Thomas M'Crie: 347.
Hitz (Arcipreste de): 162.
Hobbes: 586.

Hilbach: 494.
Homenaje a la memoria de D. Antonio Rodríguez Moñino: 241.
Homenaje a Menéndez Pelayo: 276, 290.
Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal: 166, 172, 550.
Hora de España (Antología): 132.
Hostie de San Juan (Juan): 24, 33, 117, 168, 207-214, 222, 552.
Huerga (Cipriano de la): 244.
Huerta (Alonso de): 507.
Huet (Pedro Daniel): 193, 195, 205.
Humanas soluta monumenta, de B. Arias Montano: 232, 238.
 humanismo de Andrés Laguna y su *Discurso sobre Europa* («EI), de J. López de Toro: 93, 96.
 «Humanismo y Derecho en Domingo de Soto», de V. Beltrán de Heredia: 544.
Humanismo y Renacimiento, de S. Dresden: 33.
 humanidad Pedro Simón Abril («EI), de R. del Arco: 241.
 «Humanistas creadores», de C. Clavería: 163, 372.
 Humboldt (Alejandro): 518.
 Hurtado de Mendoza (Diego): 30, 173.
 Hurtado de Mendoza (Juan): 466.
 Hurtado de Mendoza (Pedro): 679.

I

Ibero-Americanisches Archiv: 416.
Idea de América (La), de J. I. Abellán: 357, 359.
 idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo («La), de J. A. Maravall: 118, 69, 80.
 idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva (La), de J. Ortega y Gasset: 21, 34.
Idea imperial de Carlos V. de R. Menéndez Pidal: 72, 80, 89, 95, 96, 98, 107.
Ideario de Vasco de Quiroga, de S. Zavala: 393, 406.
 ideas económicas de Martín de Azpilcueta («Las), de A. Ullastres: 566.
Ilustración Española y Americana (La): 161.
Imagen del Antecristo: 348.
Imago Mundi, de Pedro d'Anly: 355.
 Imaz (Eugenio): 403.
 Imitación de Cristo, de Kempis: 272, 282.
 Imperio cristiano de Las Casas, el Imperio español de Sepúlveda y el Imperio mil-

enario de Mendizábal («EI), de John L. Phelan: 398, 406, 488, 490.
Impresión en Toledo (La), de C. Pérez Pastor: 538, 544.
In Abdiam, de Luis de León: 247.
In octo libros de Physica auscultatione, de F. Toledo: 587.
In Aristotelis logicam institutiones cum expositionibus, de G. Arcasio: 174.
In de anima, de F. Toledo: 587.
In de generatione et corruptione, de F. Toledo: 587.
In Eisagogen Porphyriam Scholia, de G. Arcasio: 174.
In Job Commentaria, de D. de Zúñiga: 537, 539.
In libros tres Aristotelis De anima commentarii, de P. Martínez Brea: 179.
In Logicam magnam Aristotelis commentarii, de Tomás de Mercado: 559.
In Physicam Aristotelis praefationem, aliquos accipiens, et arduam, per uisus et scriptu dignissima quaestio, de G. Arcasio: 174.
In Platonis Timaeum commentarii, de S. Fox Morcillo: 143.
In Primum Secundum S. Thomae commentarii, de F. Zumel: 592.
In paradoxalisticas, de J. L. Vives: 112.
In secundam secundae, de Gabriel Vázquez: 580.
In Summam Theologicam S. Thomae Aquinatis exparatio, de F. Toledo: 587.
In Topica Ciceronis paraphrasis. Eiusdem scholia in Ciceronis Topica, de Fox Morcillo: 551.
In Topican Ciceronis et criticam logices partem, de A. de Guvvein: 551.
In Zachariam Prophetiam Commentaria, de D. de Zúñiga: 537.
Index expurgatorius librorum qui hoc sacculo prodierunt: 55.
Index librorum prohibitorum: 219.
Index locupletissimus, de Francisco Ruiz: 180, 181.
 Indias en el reinado de los Reyes Católicos («La), de G. Céspedes del Castillo: 353, 359.
 Índice de Valdes: 276.
 Índice de libros prohibidos: 55, 208.
 Índice expurgatorio de Amberes: 122.
 Índice expurgatorio de Zapata: 102.
 Infantado (Duques del): 47.
Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos

españoles anteriores a nuestro siglo, de E. de Hinojosa: 534, 543, 627.
Influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zúñel, mercenario (El), de V. Muñoz: 605.
 Ingenieros (José): 24, 34.
 injusticia social en la literatura española («La»), de Dámaso Alonso: 132.
Ismanetismo y la Filosofía suarata (El), de E. Cantera: 632.
 Inquisición: 24, 26, 29, 31, 32, 40, 41, 53, 54, 136, 161, 169, 217, 219, 224-226, 232, 236, 250, 252, 263, 276, 281-283, 318, 328, 344, 380, 392, 500, 592.
Inquisitio de fide, de Erasmo: 64.
Institución de la religión cristiana, de Calvino: 341, 348.
Institución del matrimonio cristiano, de Erasmo: 52.
Instituta, de Justiniano: 463.
Institutio principis Christiani, de Erasmo: 70, 71.
Institutiones Dialecticae, de P. de Fonseca: 550.
Institutionis minoris dialecticae quas Summas vocant, de D. Báñez: 594.
Institutionum dialecticarum libri octo, de P. de Fonseca: 548.
Institutionum Physicarum, de P. J. Núñez: 184.
Inter caetera, bula: 430.
Interim (de 1548): 70.
Introducción a la historia de la literatura mística en España, de P. Sainz Rodríguez: 299, 300, 304, 311.
Introducción a la mística española, de Angel L. Cilveti: 296, 308, 310, 313, 315.
Introducción a la sabiduría, de J. L. Vives: 117.
«Introducción al patrimonio escolástico de Lógica», de V. Muñoz Delgado: 553.
Introducción al Símbolo de la fe, de Luis de Granada: 272-277, 312.
Introducción y camino para la sabiduría, de J. L. Vives: 113, 157.
Introductio ad Sapientiam. Véase *Introducción y camino para la sabiduría*.
Introductio in dialecticam Aristotelis, de Francisco Toledo: 587.
Introducciones ad Logicam Aristotelis, de P. Simón Abril: 229.
Introducciones latinae explicatae, de Antonio de Nebrija: 39.
intuition mystique de Sainte Thérèse (L'), de L. Oechelin: 326.
 Iriarte (Joaquín): 206, 628, 629.

Irisarri (M. de): 209, 213, 222.
 Isabel (Beata): 43.
 Isabel de Inglaterra: 336, 337.
 Isabel de Valois: 84.
 Isabel la Católica: 31, 298, 353.
Isagogae, de Porfirio: 174, 528, 546.
 Isaza Calderón (Baltasar): 371, 386, 388.
 Iturrioz (Jesús): 609, 633.
Iudicium de Aristotelis operibus, de Francisco Ruiz: 180.

J

Jacob: 280.
 Jacobi (Lorenzo): 339.
 Jacobo I de Inglaterra: 342, 607, 622.
 Jakobson (Roman): 227, 228.
 Jansen Barrefelt (Henrik): 235.
 Jaramán (Fernando de): 335.
 Jesucristo: 60, 62-64, 67, 74, 75, 101, 122, 189, 209.
Jesuits Thinkers of Renaissance, de G. Smith: 589.
Jesuits thinkers of the Renaissance, de A. Feggs: 604.
 Jesús Sacramentado (Crisógono de): 323, 327.
 Jiménez Moreno (Wigbert): 512, 524.
 Jiménez Salas (M.): 132.
 Joaquín (M.): 543.
 Jonás: 280.
 Jordán (Bernardo): 549.
 Jordana (Antonio): 552.
 José: 280.
 Juambelz (Jesús): 589.
 Juan II de Castilla: 26, 134, 136, 162, 164.
Juan de la Cruz, de la angustia al olvido, de M. Ballester: 327.
 Juan de Santo Matía. Véase San Juan de la Cruz.
Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation, de José C. Nieto: 46, 55.
Juan de Valdés, reformateur en Espagne et en Italie, de J. N. van den Brink: 55.
Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII, de R. Domingo: 80.
Juan Gines de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos, de A. Losada: 486, 490.
 Juan Hispano. Véase Montes de Oca (Juan).
 Juan Jesús María: 299.
 Juan Manuel: 162.

Juderías (Julian): 494, 502.
 Julio II: 432.
 Julio III: 84, 369.
 Juquet (J.): 634.
 Justiniano: 463.

K

Kant (Immanuel): 115, 119, 187, 205, 206.
Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel. Ein Kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen Dialektik und dem Sanchezischen Qual nihil scitur. de J. Inarte: 206.
 Keen (Benjamin): 428.
 Kempis (Thomas de): 272, 282, 297.
 Kenigson (H.): 550.
 Klenperer (V.): 20, 21, 24, 34.
 Korf (L.): 414, 427.
 Knaus: 56, 532, 538.
Kultur der Gegenwart (Die), de H. Morf: 34.

L

Laberinto español (El), de Gerald Brenan: 129, 132, 241, 388, 590.
 Laci (Juan de): 379.
 Laguna (Andrés): 33, 52, 81-83, 88-93, 95, 96, 175.
 Lami Entralgo (Pedro): 278, 290.
 Lamer (Diego): 33, 570.
Lampara marmelosa (La), de R. del Valle-Inclán: 166, 172.
 Landa (Diego de): 509.
 Lang (A.): 541.
Linguae Neo-latinae (Lex): 81, 415.
 Laredo (Bernardino de): 299, 304.
 Larras (José): 554, 563-565.
 Larrea (Juan): 380, 388.
Las Casas (Bartolomé de): 33, 70, 173, 198-203, 406, 407, 412, 413, 415-428, 431, 435, 442-447, 449, 450, 453, 457-459, 462-467, 470, 471, 473-503, 522, 529, 532.
Las Casas, el Procurador de las Indias, de M. González Calzada: 428.
Las Casas en México, de E. Mejía Sánchez: 428.
 -Las Casas face à la pensée d'Aristote sur l'esclavage, de M. Bataillon: 490.
 -Las Casas-Vitoria y In bula Sublimis Deuss, de M. A. Martínez: 443, 448.
 Lancel: 341.
 Lantres (J.): 590.

Laverde (Gumersindo): 144, 147, 220.
 Lax (Gaupar): 112, 528, 547.
León Hebreu, filólogo, de J. de Carvalho: 146.
 Leclerc (Gérard): 504, 524.
 Ledesma (Pedro de): 592.
 Lefèvre d'Étaples: 298, 437.
Légende du Sauvage (La), de Gonnard: 427.
Lehrsystem Michael Sernes's gemetlich dargestellt (Das), de E. Tollin: 268, 270.
Leibnitz (G. W.): 587, 604, 631.
 Lemos (Conde de): 30.
 Lemos (Luis de): 550, 551.
 Lemos (Tomás de): 593.
Lengua de Cristóbal Colón (La), de R. Menéndez Pidal: 164, 172, 303, 360, 371.
Lenguaje y poesía, de Jorge Guillén: 327.
Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance, de B. Zimmels: 146.
 León X: 39.
 León XI: 59.
 León XIII: 281.
 «León Hebreu», de Marcial Solana: 146.
 León (Andrés de): 237.
 León (Fray Luis de): 24, 30, 33, 133, 168-172, 223, 242-262, 269, 270, 312, 320, 325, 346, 367-369.
 León (Pablo de): 47.
 León Pinelo (Antonio de): 376-381, 388.
Leone Hebreu, de C. Giehburdt: 146.
 Lepanto: 15.
 Lépic (Marcel): 594, 604.
 Lerma (Pedro de): 52, 335.
 Lessing: 175.
Lettre envoyée à la Majesté du Roy des Espagnes, de Antonio del Corro: 331.
 Levin (Harry): 388.
 Lewalter (E.): 634.
Lexiconaria civilis, de Antonio de Nebrija: 39.
Lexicon latinum et hispanum, de Antonio de Nebrija: 39.
leyenda de los siete infantes de Lara (La), de R. Menéndez Pidal: 406.
leyenda negra (La), de Julián Juderías: 494, 502.
 Liñño (J. M.): 237, 240.
Libellus ad Iulianum Antonium Serranum, de P. Nader Vela: 333.
Liber Cosmographicus, de San Alberto Magno: 335.
Liber generationis et regenerationis, de B. Arias Montano: 232.
Liberté humaine et concours divin d'après Suárez, de Paul Dumont: 632.

- «Libre arbitre et concours selon Molina», de B. Romeyer: 604.
Libro diario del emperador Marco Aurelio y Relox de principes, de Antonio de Guevara: 362, 364, 386, 410, 414.
Libro de Job: 246.
Libro de la oración y meditación, de Luis de Granada: 272, 275, 276.
Libro de la vida de Teresa de Jesús: 316, 317, 319, 324.
Libro de las fundaciones (El), de Teresa de Jesús: 316.
Libro de los ritos y ceremonias, de D. Durán: 508.
Libro de Profecías que juntó el Almirante Don Cristóbal Colón, de la recuperación de la Santa Ciudad de Jerusalén y del descubrimiento de las Indias: 375.
Libro espiritual, que trata de las malas lenguas del mundo, carne y demonio, y de los remedios contra ellos; de la fe y del propio conocimiento; de la penitencia, de la oración, meditación y pasión de Nuestro Señor Jesucristo, y del amor de los prójimos, de Juan de Ávila: 284.
linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz (El), de J. Gómez-Menor Fuentes: 314, 326.
Lingüística cartesiana, de N. Chomsky: 240.
 Linos (Andrés): 528, 547.
 Lippio (Justo): 235.
 Lisón Tolosana (Carmelo): 507, 510, 524.
Liturgia anglicana: 342.
Liures d'histoire moderne utilitzés par Montaigne, de P. Villey: 414, 428.
 «Lo existencial en la analogía de Suárez», de L. Martínez Gómez: 617, 633.
 Loarte (Bellasar): 282.
 Loaysa (Cardenal): 476.
 Locke (John): 118, 623, 631.
 Lógica, de Agrícola: 548.
 Lógica, de Pagnimeres: 174.
 Lógica, de Pedro Simón Abril: 551.
 Lógica en la Universidad de Alcalá durante la primera mitad del siglo XVI» («La»), de V. Muñoz: 548.
 «Lógica escolástica y Lógica moderna o formalizada», de V. Muñoz Delgado: 553.
 «Lógica hispano-portuguesa hasta 1600», de V. Muñoz Delgado: 552, 553.
Lógica Magna, de P. de Venecia: 549.
lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (La), de V. Muñoz Delgado: 548, 553.
Lógica Parva, de P. de Venecia: 549.
 lógica renacentista de Pedro Núñez de Vela, protestante abulense del siglo XVI» («La»), de V. Muñoz Delgado: 333.
Logik der Neuzeit, de W. Risse: 552.
 Logos: 21, 34.
 Lombardo (Pedro): 528.
 Lope de Vega: 30.
 Lopetegui (León): 525.
 López (Gaspar): 282, 335.
 López de Cartegana (Diego): 48.
 López de Espinosa (Pedro): 548.
 López de Hoyos (Juan): 99.
 López de Toro (José): 93, 98.
 López de Zúñiga (Diego): 39, 50.
 López Pacheco (Diego): 57.
 López Pinciano (Alonso): 175.
Los dos Luises y otros ensayos, de «Azorín»: 272, 274, 290.
 Losada (Ángel): 419, 428, 445-447, 450, 459, 476, 477, 480, 481, 484, 486, 490, 492, 499.
Loyola y Erasmo, de García Villostada: 589.
 Lüben (R.): 147.
 Luciano: 228, 394.
 «Luciano, Moro y el utopismo de Vasco de Quiroga», de R. Villaseñor: 394, 406.
 Lucrecio: 333.
Lucha española por la justicia en la conquista de América (La), de Lewis Hanke: 403, 405, 461, 474.
Ludus sphaerae per anulum ferreum, de F. Cervantes de Salazar: 157.
 Luis XI de Francia: 546.
Luis de Molina y el Derecho de la guerra, de M. Fraga Iribarne: 598, 604.
 «Luis Vives», de H. Piñera: 120.
Luis Vives. Un español fuera de España, de G. Marañón: 120.
Luis Vives y la filosofía del Renacimiento, de A. Bonilla y San Martín: 33, 120, 180, 186.
 «Luis y Antonio Núñez Coronel», de T. Herrando: 528.
 Lulio (Raimundo): 297.
 Lutero: 17, 67, 450, 571, 572, 602.
Luz del alma, de F. de Meneses: 99.
Llama de amor viva, de San Juan de la Cruz: 308, 320, 321, 325.

L

- Llaneza (Padre): 272.
 Lluís (Ramón): 134, 135.

M

- Mac Nutt: 467.
 Macon (Obispo de): 164.
 Machado (Antonio): 243, 496.
 Madre de Dios (Antonio de la): 342.
 Madrid (Alonso de): 299.
 Madruga (Cardenal): 592.
 Maestro Domingo Báñez («El» de V. Beltrán de Heredia: 604.
 Maestro Fernán Pérez de Oliva, sabio cordobés, inició en el primer tercio del siglo xvi el descubrimiento de la telegrafía electro-magnética («El» de C. A. de la Barrera: 150, 161.
 Maestro Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina, su influencia (El) de L. Geliño: 448.
 Muezzi (Ramiro de): 496.
 Magallanes: 356.
 Magistri (Martinus de): 546.
 Mahieu (L.): 631, 633.
 Maimónides: 137.
 Maini (Ailloy): 448.
 Major (Juan): 546.
 Mair (Juan): 38, 437.
 Maître Ferdinand de Cordoue et l'Université de Paris au XVe siècle, de J. Havet: 146.
 Maître Fernand de Cordoue et les humanités italiennes du XVe siècle, de A. Morel-Fatio: 146.
 Maldonado (Juan): 48, 52.
 Malebranche: 587.
 Mal-lara: 30.
 Malón de Chalde (Pedro): 301, 312.
 Malpica (Marqués de): 30.
 Mallorca (Beato de): 549.
 Mammotretur, de Juan Marchesini: 528.
 Map of Spain: Suárez, de J. H. Fichter: 632.
 Mundeville (Juan de): 355.
 Mantelli (Giannozzo): 156.
 Marmes: 248, 291.
 Manrique (Alonso): 52, 73, 110, 281, 286.
 Mantua (Pedro de): 547.
 Manual de confesores, de Martín de Azpilcueta: 357.
 Manual de Teología dogmática, de L. Ott: 604.
 Manual del librero hispanoamericano, de A. Palau: 160.
 Manuel Cuervo López, de V. Muñoz: 605.
 Maquiavelo: 70, 75, 423.
 Marañón (Gregorio): 120.
 Maravall (José Antonio): 68, 69, 72, 75, 80, 132, 362, 363, 372, 374, 389, 396, 406, 427, 428.
 Marci Tullii Cicero's Topica Petri Vellei, de P. Vélez de Guevara: 351.
 Marco Hidalgo (José): 215, 222.
 Marco Polo: 355.
 Marcos (Benjamin): 217, 222.
 Marcotte (E.): 543.
 Marcus (Raymond): 407, 416.
 March (Austria): 111.
 March (Blanca): 111.
 Marchesini (Juan): 528.
 Margallo (Pedro): 436, 548.
 María, hija de Felipe IV: 342.
 María Tudor: 113, 340.
 Mariani (Juan de): 128, 575, 583-586, 590.
 Marichal (Juan): 372.
 Mariner de Alagón (Vicente): 175, 176.
 Márquez (Antonio): 41, 42, 44-46, 55.
 Márquez Villanueva (Francisco): 107, 314, 326, 372.
 Martín: 522.
 Martin (A. von): 34.
 Martín Hernández (F.): 285, 291.
 Martín Marcos (L.): 83, 96.
 Martín (V.): 589.
 Martínez (Manuel María): 443, 448.
 Martínez Burgos (Matías): 276, 290.
 Martínez Cantalapiedra (Martín): 245.
 Martínez de Brea (Pedro): 173, 179, 180.
 Martínez de Calz y Jaraba (Antonio). Véase Nebrija (Antonio de).
 Martínez de Osma (Pedro): 40, 174.
 Martínez Gómez (Luís): 119, 617, 633.
 Martínez Silíceo (Juan): 189, 190, 548.
 Martini (Jacobus): 629.
 «Más polémica y un poco de verdad acerca de la lucha española por la justicia en la conquista de América», de L. Hünke: 495.
 Mas (Diego): 552.
 Mayans y Siscar (Gregorio): 120, 224, 241.
 Mayronis (Francisco): 549.
 Mc Fadden (William): 251.
 McErie (Thomas): 347.
 Meca Ketterer (A.): 206.
 Mechoulam (Henri): 451, 459.
 médico segoviano Andrés Laguna, figura universal del siglo xvii («El» de L. Martín Marcos: 82, 96.
 Medina (Bartolomé de): 245, 535-537, 544, 563, 594.
 Medina (Cristóbal de): 507, 548.
 Medina (Francisco): 164, 165.
 Medina (Juan de). Véase Rubles (Juan de).
 Medinaceli (Duque de): 352.
 Medinastidonia (Duque de): 352.

- Medinilla y Porres (Gerdónimo Antonio de): 390.
Meditación de Europa, de I. Ortega y Gasset: 93, 96.
Meditaciones devotísimas del amor de Dios, de Diego de Estella: 312.
Meditaciones sobre las Cántares, de Teresa de Jesús: 316.
 Mejía Sánchez (Ernesto): 428.
 Melanchthon: 58, 74, 263, 263, 335, 428.
Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh: 525.
Mélanges de Philosophie juive et arabe: 137, 146.
Melchor Cano, de Sanz y Sanz: 543.
 «Melchor Cano en el cuarto centenario de su muerte», de O. Gutiérrez: 543.
 «Melchor Cano en la Universidad de Salamanca», de V. Beltrán de Heredia: 543.
 «Melchor Cano et la Théologie moderne», de M. Joaquín: 543.
 Mellizo (Carlos): 200, 206.
Memorial, de Luis Ortiz: 563, 564.
Memorial de catorce remedios, de B. de Las Casas: 417.
Memorial de remedios, de B. de Las Casas: 444.
 «Memorial de fray Bartolomé de Las Casas y fray Rodrigo de Andrada al Rey»: 444, 445, 447.
Memorial de la vida cristiana, de Luis de Granada: 272.
Memorias, de Francisco de Enximas: 336.
 Mens (Juan de): 163.
 Méndez Bejarano (M.): 40, 41, 55.
 Mendieta (Jerónimo): 396, 398 399 438.
 Mendoza (Álvaro de): 176.
 Mendoza (Diego de): 286, 287.
 Menéndez Pelayo (Marcelino): 19, 24, 25, 34, 47, 55, 118-120, 136, 137, 143-147, 161, 173-176, 187, 190, 193, 195, 197-199, 202-206, 224, 225, 227, 230, 232, 234, 237-241, 268, 270, 287, 293-296, 303, 304, 310, 320, 322, 335, 336, 341, 347, 448, 477, 545, 576, 627, 630.
 Menéndez Pidal (Ramón): 72, 80, 89, 94-96, 98, 107, 163, 164, 172, 202, 203, 360, 371, 428, 495-498, 502, 550.
 Menéndez-Reigada (Ignacio): 455, 459.
 Meneses (Felipe): 99.
Mérua e Moça, de Bernardim Ribeiro: 362.
Menosprecio de Corte y alabanza de aldea, de A. de Guevara: 362-364.
 Mercado (Luis): 205.
 Mercado (Tomás de): 552, 554, 555, 559-563, 566, 584.
 Mercator: 353.
merced del dardo. La patología frente a los fenómenos místicos («La»), de M. Rubio Cerezo: 320, 326.
 Merle (Marcel): 493, 502.
 Mesa (Bernardo de): 466.
 Mesa (Roberto): 493, 502.
 Mennard (P.): 633.
Metafísica, de Aristóteles: 52, 175, 176, 608.
Metafísica del conocimiento en Sadrez, de Clemente Fernández: 613, 632.
Metiorum, de Juan Ginés de Sepúlveda: 175.
Methodus cognoscendi extirpandique extrinsecus la vestire collo coramitur, de A. Laguna: 84.
 Mexia (Luis): 49, 157.
 Mexia (Pero): 160, 387.
 Mezofauti: 341.
 Michclena (L.): 241.
 Miguel Angel: 57.
Miguel Sabuco (antes doña Oliva), de B. Marcos: 217, 222.
Miguel Servet: su vida y su obra, de J. Barón Fernández: 270.
Miguel Servet y la geografía del Renacimiento, de E. Bullón: 263, 270.
 Milán (Duques de): 18.
 Millares Carlo (Agustín): 161, 390, 399, 409.
Millón (El), de Marco Polo: 355.
 Minaya (Bernardino de): 469, 470.
 Mindán (Manuel): 293.
Minerva, seu de consiliis linguae latinae, de F. Sánchez el Brocense: 227.
 Minguet (Charles): 408.
 Miona (Maestro): 572.
 Mir (Miguel): 288.
 Miranda (Diego de): 104, 105.
 Miranda (Lorenzo de): 105.
 Mirevento (Juan de): 549.
misticismo español (El), de E. Allison Peers: 293, 310.
mito de Sísifo (El), de A. Camus: 153.
Mito del buen Selvaggio (II), de G. Cocchiara: 428.
Mito y cultura, de José Luis Abellán: 375.
Modern Language Review: 364, 372.
 Mohamed II: 15.
 Mohorff: 628.
 Moisés: 141, 280.
 Molina (Alonso de): 505, 506.

Molina (Luis de): 498, 554, 588, 591-593, 597-604, 621, 625, 627.
 «Molina and Böker as interpreters of Thomas Aquinas», de W. R. O'Connor: 604.
 Moliner (José María de la Cruz): 310.
 Moninos (Miguel de): 300, 305.
 Monllor (Juan Bautista): 173, 181-183, 552.
 Moncalvo (Fernando): 549.
 Monsesó (Bernardo): 120.
 Monserrat (Jordi): 573.
 Montaigne (Michel de): 199, 408, 413-415, 428, 494.
 «Montaigne et les conquérants de l'ork», de M. Bataillon: 415.
 Montañez (Vicente): 552.
 Monte de contemplación, de Alonso de Orozco: 299.
 Montemayor (Jorge de): 362.
 Montenegro (Serafin): 549.
 Montes (Jerónimo): 552.
 Montes de Oca (Juan): 174.
 Mintesa (Micer Carlos): 136.
 Montesinos (Antonio de): 417, 431, 460, 498.
 Montesinos (José F.): 71, 80.
 Montesquieu: 94, 415, 494.
 Monzó (Pedro Juan): 174, 552.
 Morada (Luis), de Santa Teresa de Jesús: 172, 293, 297, 306, 309, 316-318.
 Morales (Ambrosio de): 150, 151, 168.
 Morales Puñón (Francisco): 565.
 Morante (Marqués de): 227.
Murillo und seine Erkenntnistheoretische Stellung zur Naturphilosophie, de R. Lüben: 147.
 Moreira de Sá (Antoni): 206.
 Morejon (Diego): 52.
 Morot-Fatio (A.): 146.
 Morf (Henrik): 20, 34.
 Morgan (Lewis H.): 519, 522, 523.
 Morner (Magnus): 405.
 Moro (Tomás): 109, 383, 390-394, 396, 406.
 Morreale de Casero (Margarita): 241.
 Motolinia: 396-398, 406, 468, 473, 509.
 Mugica (P.): 633.
 Mumford (Lewis): 383, 389.
Mundus Novus, de A. Vesputio: 383.
 Munk (Salomón): 137, 146.
 Muñoz Delgado (Vicente): 186, 333, 334, 445-449, 551-553, 605.
 Muñoz Peña (Pedro): 175.
 Murcia (Pedro Joaquín de): 128.
 Murcia de la Llana (Francisco): 177, 580.

mystiques espagnols (Lett.), de Pablo Rousselot: 292, 310.
myth of the golden Age in the Renaissance (Ther), de H. Levin: 388.

N

Narrker (Pánfilo de): 417.
natura delle Indie Nove, De Cristoforo Colombo a Gonzalo Fernández de Oviedo (La), de A. Cierbi: 410, 428.
 nature de la théologie d'après Melchior Cano» («La»), de E. Marcotte: 543.
 Navarro Bratons (Victor): 539.
 Naveros (Jacobo): 547.
 Nebrija (Elio Antonio de): 30, 33, 39, 40, 111, 163, 164, 302, 505, 550.
Nebrija debedador de la barbarie, de F. G. Olmedo: 550.
 Nodelhofen (M.): 590.
 Negrón (Francisco): 237.
 Nelson Ecepsio: 185.
 Neufchatel (Andrés de): 547.
 Neve y Molina (Luis): 506.
 Nicol (Eduardo): 623, 633.
 Kieremburg (Juan Eusebio): 300.
 Nieto (José C.): 46, 55.
 Nietzsche (Federico): 495.
 Niño Jesús (Florencio del): 542, 544.
 Niño Jesús (Marcelo del): 524, 327.
Noche oscura del alma, de San Juan de la Cruz: 320-322, 325.
 Noé: 280.
 nominalismo en la Universidad de Valencia durante la primera mitad del siglo XVI» («El»), de F. J. Gallago Salvadores: 553.
 Noreña (Carlos G.): 120, 222, 270, 448, 553.
 «Nota bibliográfica del Beato Avila», de J. Sola: 294, 291.
 «Notes on the "De liberis educandis"», de H. Keniston: 550.
 «Notes sur la fortune des oeuvres d'Antonio de Guevara à l'étranger», de L. Karl: 414, 427.
 «Notice sur Léon Hébreux», de Salomón Munk: 137, 146.
Nouvelles de la République des Lettres, de Pierre Bayle: 193.
 «Nouvelles recherches sur la "Viaje de Turquía"», de M. Bataillon: 81.
Novar Veraque Medicinæ experimentis et evidentibus rationibus comprobata per Gometium Peretrani, 189.

Nóvoa Santos (R.): 319, 320, 326.
Nuevo Atómida (La), de Bacon: 383.
Nueva Filosofía, de M. Sabuco: 188.
Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, de M. Sabuco: 215, 216.
 «Nueva genealogía de Santa Teresa», de H. Seris: 314, 326.
Nueva Revista de Filología Hispánica: 81, 314, 326.
 Núñez (Hernán): 39.
 Núñez (Pedro Juan): 173-175, 183-186, 351.
 Núñez Coronel (Antonio): 528, 547.
 Núñez Coronel (Luis): 52, 112, 528, 547.
 Núñez de Arenas: 293.
 Núñez Pérez (Diego): 237.
 Núñez Vela (Pedro): 328, 332-334, 351.
 Nys (Ernest): 454, 459, 625, 626.

O

- Obeliscorum sive Lignearum pyramidalium ludus*, de F. Cervantes de Salazar: 157.
Objecciones, de Miguel de Palacios: 193, 198.
 obra de Pedro de Valencia "Sobre el criterio de Verdad" («La»), de E. Pareja Fernández: 241.
 obra lógica de los españoles en París («La»), de V. Muñoz Delgado: 547.
Obras, de Francisco de Vitoria: 442, 448.
Obras, de Gaspar Canillo de Villalpando: 176.
Obras completas, de J. Ortega y Gasset: 94, 96, 117, 120.
Obras Completas, de Juan de Avila: 285, 291.
Obras Completas, de Juan Luis Vives: 112, 120, 149, 409, 428.
Obras Completas, de M. de Unamuno: 172.
Obras completas, de Santa Teresa de Jesús: 326.
Obras completas del Santo Maestro Juan de Ávila: 282.
Obras de fray Luis de Granada: 277-280.
Obras de Garcí Lasso de la Vega, con anotaciones de Fernando de Herrera: 165.
Obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva (Las), de A. de Morales: 150.
Obras escogidas de filósofos: 129, 132, 209, 411, 427.
Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas: 413, 444, 445, 447.
Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado y traducido: 157.
Obras sociales y políticas, de Juan Luis Vives: 132.
Observationes in loca obscura et depravata Historiae naturalis c. Plinii, de Hernán Núñez: 39.
 «Observaciones sobre "La Apología" de Las Casas», de S. Zabala: 490.
 Ocampo (Florán de): 173.
 Ochham (Guillermo de): 189, 546, 547, 549.
 O'Connor (W. R.): 604.
Octavo remedio, de B. de Las Casas: 419, 444.
 Ocharne (Pedro): 505.
Ocho libros de República del Filósofo traducidos originalmente de lengua griega en castellana por Pedro Simón Abril... (Los): 228.
 Oechelin (L.): 326.
 O'Gorman (Edmundo): 416, 420-424, 426, 428, 461, 474, 489, 490, 516, 517, 525.
 Olarte (Domingo de): 473.
 Olaza (Pedro): 549.
 Oliva (Juan de): 507.
 Oliva (Martín de): 486.
 Oliver Asín (J.): 163, 165, 172, 360.
 Olmedo (F. O.): 550.
 Olmos (Andrés de): 505, 506.
 «On the life and work of the spanish humanist Antonio de Torquemada», de J. S. Eisdon: 372.
 Onís (Federico de): 23, 25, 34, 246, 247, 270.
Opera Omnia, de F. Sánchez, el Brocense: 224.
Opera Omnia de Francisco Sánchez: 241.
Opera omnia, de G. Mayans y Siscar: 120.
Opere di G. Vico, de G. Ferrari: 631.
Optimo Republican Stato deque Nova Insula Utopia. Véase *Utopia*.
Opus Majus, de Rogerio Bacon: 355.
Opuscula libras tres ad Primam partem et ad primam secundae duas variarumque questionum altum continentur, de F. Zurel: 592.
Opuscula Moralia, de Gabriel Vázquez: 580.
Oración de la dignidad del hombre, de G. Pico della Mirandola: 155, 156, 159.
Oratio de causa obscuritatis Aristotelis, de P. J. Núñez: 184.
 Ordóñez de Ceballos (Pedro): 379.
 Oresme (Nicolás de): 534.

- Organon*, de Aristóteles: 175, 225, 528, 546, 550.
Organum dialecticum et rhetoricum, de F. Sánchez, el Brocense: 225.
 Orta (Juan de): 548.
origen español del Derecho internacional moderno (El), de J. Brown Scott: 447, 625.
origines du Droit International (Les), de E. Nys: 625.
 «Orígenes nacionales et anné de la venue au monde du philosophe Francisco Sánchez», de H. P. Cazac: 199.
 Orúco (Alonso de): 299.
 Ortega (Eusebio): 222.
 Ortega y Gasset (José): 21, 34, 93-96, 109, 117, 120.
Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual, de F. Romero: 109.
Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las ideas en España y la América española, de José Guas: 278, 290.
 Ortiz (Luis): 363-365.
 Ortiz (Tomás de): 461, 466.
 Otander: 628.
 Ouna (Duque de): 30.
 Osuna (Francisco de): 42, 47, 299, 304, 361.
 Osorio (Isabel): 168, 245, 249.
 Oti (I.): 604.
 Ovando (Juan de): 486.
 Ovando (Nicolás): 416.
 Oviedo (Francisco de): 629.

P

- Pablo III: 84.
 Pablo VI: 281.
 Pablos (Juan): 505.
 Pacheco (Canónigo Francisco): 237.
 Pacheco (Pintor Francisco): 237.
padre Las Casas y la defensa de los indios (El), de M. Bataillon: 428.
padre José de Acosta S. I. y las misiones (El), de L. Lopetegui: 525.
padre José de Acosta y su importancia en la literatura científica española (El), de J. R. Carracido: 525.
padre Las Casas. Su doble personalidad (El), de R. Menéndez Pidal: 428, 495-497, 502.
padre de Las Casas y la defensa de los indios (El), de M. Bataillon: 501.
 Páez de Castro (Juan): 173.
 «Páginas de un libro inédito. El Maestro Fernán Pérez de Oliva», de M. Menéndez Pelayo: 161.
 Pagnimères: 174.
 Pagnino (Santos): 339.
 Palacio (José María de): 111.
 Palacios Rubios (Juan de): 432-435, 447, 498.
 Palacios (Miguel de): 193, 198.
 Palau (Antonio): 160, 161.
 Palerm (Ángel): 503, 524.
 Palmier (Pedro): 263.
 Palmireno (Juan Lorenzo): 552.
 Paracelsus: 628.
Paracelsus, de Erasmo: 51, 52, 392.
Paraphrasis, et compendiaría explicatio ad nonnullas Pauli Epistolae, de Gabriel Vázquez: 580.
Paraiso en el Nuevo Mundo, cummarito apologetico, historia natural y peregrina de las Indias Occidentales (El), de A. de León Pinelo: 377-379, 388.
Paraiso en el Nuevo Mundo de Antonio de León Pinelo» (El), de Juan Larrea: 380, 388.
 paralelo protestante a la obra de Suárez» («Un»), de H. J. Vleeschauwer: 634.
 Pardo (Jerónimos): 347.
 Pareja Fernández (E.): 241.
Parva naturalia, de Aristóteles: 174.
 Pascual (Bartolomé José): 174.
 Pascual (Mateo): 52.
passions de l'âme (Les), de R. Descartes: 118.
 Pastor (José Francisco): 167, 172.
 Pastor (Ludwig von): 573.
 Pascal: 574.
 Pastor bonus, de J. Maldonado: 52.
Patrología de Santa Teresa de Jesús, de R. Mova Santos: 320, 326.
 Paulo III: 164, 399, 469, 568, 569, 571.
 Paulo IV: 53, 54, 569, 573.
 Paulo V: 583, 593, 607, 622.
 Paz de Augsburg: 70.
 Paz (Matías de): 432-434, 447, 498.
Pedacio Dioscórides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos. Véase Dioscórides, de A. Laguna.
 Pedrarias Dávila: 434.
Pedro de Fonseca o «Aristóteles portugués»: 590.
 «Pedro de Fonseca (1528-1599). Su crítica del teato de la "Metallica" de Aristóteles», de R. Cefal: 590.
Pedro Simón Abril, de M. Morreal de Castro: 241.

- Pegus (Anton): 604.
pensamiento de Cervantes (El), de Américo Castro: 99, 100, 107, 369, 370, 372.
pensamiento español de las siglos XVI y XVII (El), de H. Piñera: 76, 78-80, 120.
pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas (El), de R. J. Queraltó Moreno: 502.
pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII (El), de J. M. Gallegos Rocaful: 458, 459, 461, 469, 470, 474, 566.
pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del Poder (El), de J. Brufau Prats: 544.
pensamiento vino de Juan Luis (El), de J. Xirau: 120.
pensée de J. Louis de León. Contribution à l'étude de la Philosophie Espagnole du XVI^e siècle (La), de Alain Guy: 248, 257, 270.
perestroika de Francisco Sánchez (El), de C. Guerrero: 206.
pequeño mundo del hombre (El), de Francisco Rico: 148, 217.
 Pereira (Antonio): 189.
 Pereira (Dionisio): 507.
 Pereira (Solórzano): 376.
 Pereña (Luciano): 442, 448, 556, 557, 566, 623.
 Pererio (Benito): 575-578, 589, 621.
 Pérez (Antonio): 494.
 Pérez (Hernán): 282.
 Pérez (Juan): 552.
 Pérez (Sebastián): 174, 176.
 Pérez Castro (F.): 232, 241.
 Pérez de Ayala (Martín): 232, 436, 547.
 Pérez de Herrera (Cristóbal): 127, 128, 132.
 Pérez de Mesa (Diego): 175.
 Pérez de Oliva (Fernán): 24, 149-158, 161, 168, 385, 389.
 Pérez de Oliván (Agustín): 547.
 Pérez de Pineda (Juan): 328, 329, 335, 336, 340, 342, 348.
 Pérez de Tudela Bueno (Juan): 492.
 Pérez del Castillo (Baltasar): 160.
 Pérez Pastor (Cristóbal): 538, 544.
 Pérez Prendes (José Manuel): 442, 448, 556.
perfecta casada (La), de Luis de León: 246, 247.
 Perión (Joaquín): 550.
 Pérouze (Gabriel A.): 208, 209, 222.
 Perrone (Cardenal): 593.
Personajes y temas del Quijote, de F. Márquez Villanueva: 107.
 Petersen (Peter): 634.
 Pfadl (Ludwig): 277, 278, 290, 301, 310.
 Phelan (John L.): 398, 406, 487, 488, 490.
 «Philosophes espagnols: Gómez Pereira», de J. M. Guardia: 205.
Philosophia amigra poetica, de A. López Pinciano: 175.
Philosophiae prima pars, de D. de Zúñiga: 537-539.
 Philosophie der Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts» («Die», de K. Eschweiler: 631, 633.
 Picaño de Palacios (Álvaro): 252.
 Pico della Mirandola (Giovanni): 20, 137, 151, 152, 155, 156, 159.
piEDAD infantil (La): 52.
 Piedrahita: 522.
 Piedrahita (Beata de): 42.
Pilae palmarum ludus, de F. Cervantes de Salazar: 157.
Pinzón (El): Véase Núñez (Hernán).
 Pius (Fermín del): 504, 522-524.
 Pinta Llorente (Miguel de la): 111, 120, 241.
 Pintor Ramos (A.): 120.
 Piñera (Humberto): 76, 78-80, 120.
 Pío IV: 569.
 Pio (Alberto): 449.
 Pitágoras: 201, 219.
 Pitoy (Luis): 549.
 Pla (Jerónimo): 552.
 Plantín (Cristóbal): 232, 235.
 Platón: 19, 88, 123, 135, 137, 140, 141, 143, 144, 151, 155, 156, 169, 173, 183, 184, 189, 201, 214, 216, 219, 228, 231, 246, 247, 255, 273, 538, 612.
 «Pleitos de los Cepedasa», de N. Alonso Cortés: 314, 326.
 Plinio: 115, 216, 427.
 Plotino: 133, 137, 266.
 Plutarco: 185, 336.
 Poe (Edgar Allan): 495.
Poematorum latinorum liber unus. Poematorum graecorum liber unus, de P. Núñez Vela: 333.
Poética, de Aristóteles: 175.
Política, de Aristóteles: 228, 229, 463, 464, 479.
Política indiana, de Juan Solórzano Pereira: 487.
 «Política y literatura en el Doctor Laguna», de M. Bataillon: 81, 82.
political economy of Juan de Mariana (The), de J. Lauveit: 590.
 Pulo (Antonio): 547.

Pomponazzi (Pedro): 20, 174, 177, 179.
 Ponce de la Fuente (Constantino): 51, 52, 382, 348, 392.
 Ponce de León (Juan): 53.
 Popal-Viñ: 507.
 Pufendorf: 174, 178, 225, 226, 528, 546, 550, 551.
 Purocarrero (Conde de): 30.
 Purocarrero (Pedro): 244.
 Puyas Barrenechea (Raúl): 377, 379, 389.
 Prado (Alonso de): 547.
 Proeparatio moris, de Erasmo: 287, 288.
 Prata (Francisco de): 549.
proclama Facultad de Artes y Filosofía en la Universidad de Alcalá en el Siglo de Oro («Lo»), de J. Urriza: 186, 347.
proclama Facultad de Artes de Alcalá («La»), de V. Beltrán de Heredia: 548.
précursus parisiens de Galiléa, Dominique de Soto et la scolastique parisienne («Les»), de P. Duhem: 534, 544.
preocupación pedagógica de Francisco Sánchez («La»), de C. Mellizo: 206.
Préforme et Humanisme a Paris pendant les premières guerres d'Italie, de A. Renaudet: 547.
 primer decenio de Las Casas en el Nuevo Mundo («El»), de R. Marcus: 416.
Primera parte de la Filosofía llamada Lógica o parte racional, de P. Simón Abril: 228, 229.
Primera parte de las diferencias de libros que hay en el Universo, de Alejo de Venegas: 286.
 primera redacción de la *Minerva* («La»), de J. M. Linño: 240.
Primeras analíticas, paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analyticarum Aristotelis, vel de Ratiocinatione, de J. B. Monllor: 180.
Primitive Culture, de E. B. Tylor: 522.
Principium quedam, de B. de Las Casas: 419.
principios del Derecho público en Francisco de Vitoria (Los), de A. Trujal Serra: 44X.
 Prisciano: 550.
Pro editione Vulgata disputatio, de J. de Mariana: 584.
problema de la libertad en Leibniz y los antecedentes escolásticos españoles del siglo XVI («El»), de José E. Soriano Gamazo: 604.
Probleme der Hysterie und die Offenbarungen der Theresia (Die), de G. Hahn: 119.

problème des citations scripturaires en langue latine dans l'oeuvre de Saint Jean de la Croix («Le»), de J. Baruzzi: 168, 172.
Procesos inquisitoriales contra F. Sánchez de las Brizas, de A. Tovar y M. Pinta Llorente: 241.
Procesos inquisitoriales contra la familia de Juan Luis Vives: 111, 120.
 Proclo: 133, 266.
Progyrnasmas, de Afanio: 174.
Præteritis, de Salomón: 246.
Prudence et libre arbitre, de H. Gayrand: 604.
proyección sobre Europa de una gran Metafísica, u Sutura en la Filosofía de los días del Barroco («La»), de J. Iriarte: 628, 629.
Pseudo Dionisio, Véase San Dionisio Areopagita.
pseudoprobabilismo de fray Bartolomé de Medina («El»), de I. González y Menéndez Reigada: 536, 544.
 Puffendorf: 627.
 Puigerver Zanón (Antonio): 608.
 Puigdollers (Mariano): 120.
 Purificación (José Gabino de la): 542.

Q

Quæstiones super libros VII-XI Metaphysicæ Aristotelis, de P. Martínez de Osma: 40.
Quæstiones super octo libros Physicarum Aristotelis, de Domingo de Soto: 534, 535.
Que mado se sabe, de F. Sánchez: 188, 199-205.
Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500, de H. Elie: 528.
 «*Quelques notes sur le "Viaje de Turquía"*», de M. Bataillon: 81.
 Queraltó Moreno (Ramón-Jesús): 502.
 Quirino (Tomás): 337.
 Quevedo (Francisco de): 21, 30, 390.
 Quevedo (Juan de): 464.
Quinque («El»), de Cervantes: 55, 97-99, 102, 104-107, 172, 176, 214, 363, 369, 371, 387.
Quijote, taller de existencialidad («El»), de América Castro: 107.
Quinquagenae locorum scripturarum, de Antonio de Nebrija: 39.
 Quintana (Juan de): 263.
 Quintiliano: 549.

Quod nihil actur. Véase *Que nada se sobre*
Quinto Curcio: 411.

Quiroga (Inquisidor general): 208.

Quiroga (Vasco del): 392-396, 399, 406,
410, 522.

R

Rábade Romero (Sergio): 608.

Rahola (Federico): 565.

Ramírez (Doctor): 282.

Ramírez (Santiago): 617, 633.

Ramírez de Villaseca (Antonio): 547.

Ramírez Moreno (Juan): 237.

Ramus (Pedro): 174, 183, 225, 241, 332,
334, 628.

Rasow (Peter): 72.

Ratio studii theologici, de P. J. Núñez: 184.

Raulin (Juan): 546.

Ravaillac: 585.

Raynal (Abate): 494.

*Rasamienso que hizo en Salamanca el día
de la Lición de opaciôn a la catedral de
Philosophia moral*, de F. Pérez de Oliva:
150.

*Rasamienso sobre la navegación del río
Guadalquivir*, de F. Pérez de Oliva: 149.

Rectasens Siches (L.): 633.

*recogidos. Nueva visión de la música espa-
ñola* (Luz), de M. Andrés Martín: 55,
310.

Recopilación de las leyes de Indias: 376.

*Reflections upon ancient and modern learn-
ing*, de W. Walton: 264.

Reformation und Gegenreformation, de E.
Gotheim: 589.

Reformistas antiguos españoles, de L. Usó
y Río y B. B. Wiffen: 348.

Refranes o proverbios en romance, de
Hernán Núñez: 39.

Regli (Joan): 29.

*Reglas de Ortografía, Diccionario y Arte del
idioma oroní*, de L. Neve y Molina: 506.

Regnon (Th. de): 604.

*Regulae intelligendi Scripturas sacras ex
mente SS Patrum*, de Francisco Ruiz:
180.

Reid (Thomas): 116.

Reina (Casiodoro de): 331, 335-340.

Rekers (Ben): 235-238, 241.

Relación de las cosas del Yucatán, de D. de
Landa: 509.

Relaciones, de Antonio Pérez: 494.

Relato, de Juan de Mandeville: 355.

Relecciones. Véase *Relectio de Indis*.

Relectio de Indis, de Francisco de Vitoria:
436, 442, 443, 448, 460, 474, 534.

Relectio de merito et augmento charitatis,
de D. Báñez: 594.

Relux de principes. Véase *Libro áureo del
Emperador Marco Aurelio y Relux de
Principes*.

renacimiento de Hércules (El): 150.

«Renacimiento y Humanismo», de R.
García Villanada: 55.

Renaisance Essays, de W. K. Ferguson:
34.

Renaisance in Historical Thought (The), de
W. K. Ferguson: 34.

Renaudel (Auguste): 77, 547.

Renzut (Juan y Andrés): 608.

*Repertorio de Historia de las Cúrcias Ecle-
siásticas en España*: 545.

*Repetitiones tres: De iustitia et iuniorio, De
domino et servo et de Felicitate*, de F. de
Roa: 174.

«Representación al emperador Carlos V»
de B. de Las Casas: 445-447.

Research into the Early History of Mankind,
de E. B. Tylor: 522.

*Responses aux paradoxes de Monsieur
Malebranch*, de Bodino: 563.

*Respuesta a las sextas objeciones hechas
por diversos teólogos y gramáticos*, de R.
Descartes: 193.

Rethoricae Ecclesiasticae Libri Sex, de Luis
de Granada: 272.

Retorica, de Aristóteles: 174.

retorno a la Naturaleza (El), de Baltasar
Casta Calderón: 371, 386, 388.

Revilla (Manuel de la): 293.

Revista de Aragón: 528.

Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
199, 215, 221.

Revista de Ciencia, Literatura y Arte: 150,
161.

Revista de Espiritualidad: 293, 311, 320,
326.

Revista de Estudios Políticos: 374, 389.

Revista de Filología Española: 45, 55, 71,
80, 99, 122.

Revista de Filosofía: 193.

Revista de Indias: 497, 524.

Revista de la Opinión Pública: 504.

Revista de la Universidad de México: 388,
392.

Revista de Occidente: 55, 107, 398, 406,
427, 428, 490.

Revista Portuguesa de Filosofia: 206.

Revius (Jacob): 629.

Revue Hispanique: 38, 55, 156, 161, 205.

Revue philosophique: 205.

Rey Pastor (Julio): 353, 359.

Ruyra (Alfonso): 372, 384, 389, 391, 405, 406.

Reyes (Antonio de los): 307.

Reyes Córdicos: 15, 26-32, 136, 163, 164, 376, 462, 479.

Rever Católicos y otros estudios (Los), de R. Menéndez Pidal: 72, 80.

Rhetoricarum, libri III, de B. Arias Montano: 232.

Ribas Gualtelu (Diego): 507.

Ribeira (Bernardino). Véase Sahagún (Bernardino de).

Ribeiro (Bernardim): 362.

Riber (Lorenzo): 112, 120.

Ricard (Robert): 298, 310, 313.

Ricart (Domingo): 80.

Rico (Francisco): 148, 217.

Rincón (Antonio del): 503, 506.

Riu (Angel del): 300, 301, 310, 319.

Risse (W.): 545, 552, 553.

Rius de Boix (Juan): 549.

Rivadeneira (Pedro de): 589.

Riveras Cárdenas (Fernando): 227.

Rivière (E. M.): 633.

Roa (Fernando de): 174.

Robles (Juan de): 126, 127, 132, 335.

Robles (Oswaldo): 566.

Roca de Gerona (Antich): 551.

Rocha Brito (A. de): 206.

Redis-Lewis (G.): 118.

«Rodrigo de Arriaga. Ein Beitrag zur Geschichte der Barockscholastik», de K. Eschweiler: 633.

Rodríguez Moñino (Antonio): 241.

Rojas (Fernando de): 33.

Romance Filology: 81.

Romero (Francisco): 109, 206.

Romeyer (B.): 604.

Ros (Fidèle): 362, 372.

Rosales (Luis): 106, 107, 369, 372.

Rousseau (Jean Jacques): 387-389, 407, 408, 410, 415, 494, 586.

Russelot (Pablo): 292, 293, 310.

Ruwe (John H.): 514, 519, 522, 524.

Rubio Cercas (Manuel): 320, 326.

Ruello (Juan): 84.

Ruiz (Alonso): 282.

Ruiz (Francisco): 173, 180, 181, 552.

Ruiz Amado (Ramón): 573.

Ruiz de Alcaraz (Pedro): 43, 45.

Ruiz de Montoya (Antonio): 507.

Ruiz de Mota (Pedro): 72.

Ruiz de Virués (Alonso): 52, 53.

Ruybroeck: 297.

S

Sabuco Álvarez (Miguel): 188, 207, 215-218, 222.

Sabuco de Nantes Barrera (Oliva): 215, 216.

Sarra Philosophia, de F. Vallés: 188, 193, 197, 219.

Sagrado Corazón (Enrique del): 543, 544.

Sahagún (Bernardino de): 509, 511-513, 517, 522-524.

Saint-Lu (André): 403.

Sainz Rodríguez (Pedro): 45, 55, 299, 300, 304, 305, 311.

Saitta (G.): 146.

Sajonia (Alberto de): 534, 546.

Sajonia (Ludolfo de): 298.

Sajonia (Mauricio de): 569.

Sala Balua (Luis): 282-284, 291.

Salazar (Andón M.): 111.

Salillas (Rafael): 213, 215, 222.

Salmanticense (Thomas): 549.

Salmanticenses I Lory: 542-544.

Salmanticenses (Lus), de E. del Sagrado Corazón: 543, 544.

Salomón: 310.

Salus, de F. Cervantes de Salazar: 157.

Salzburgo (Virgilio de): 350.

Samosua (Luciano de): 551.

San Agustín: 113, 133, 158, 189, 298, 366, 478, 485, 609.

San Alberto Magno: 38, 350, 355.

San Anselmo: 612.

San Basilio: 228.

San Bernardo: 298.

San Buenaventura: 298.

San Buenaventura (Gabriel de): 506.

San Diego Matamoros: 102.

San Dionisio Aeropagita: 298.

San Francisco de Asís: 298.

San Francisco de Borja: 54, 281, 587.

San Ignacio de Loyola: 282, 299, 570-574, 589.

San Ignacio de Loyola, de R. García Villota: 589.

San Jerónimo: 158, 570.

San Jerónimo (Juan de): 237.

San Jorge: 102.

San Juan: 20.

San Juan Bautista (Antonio de): 542.

San Juan Crisóstomo: 228.

San Juan de la Cruz: 167, 168, 293, 297, 299, 301, 304, 306-310, 312-315, 320-327.

San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria, de C. de Jesús Sacramentado: 323, 327.

- San Juan de Pie de Puerto (Domingo de): 548.
 San Lucas: 478.
 San Martín: 102.
 San Pablo: 20, 68, 76, 77, 102, 152, 208, 231, 272, 289, 478, 481, 574.
 San Pedro: 478.
 San Pedro de Alcántara: 299.
 San Silvestre: 478.
 San Vicente Ferrer: 68, 298.
Sanctus, de J. M. Llabr: 240.
 Sánchez-Albornoz (Claudio): 32, 34.
 Sánchez-Albornoz (Nicola): 555, 566.
 Sánchez Berrudo (Moisés): 227, 241.
 Sánchez Ciruelo (Pedro): 528, 547.
 Sánchez de Cepeda (Alfonso): 315.
 Sánchez, el Brocense (Francisco): 223-227, 240, 241, 551.
 Sánchez, el Escéptico (Francisco): 33, 187, 188, 198-204, 206, 207, 220.
 Sánchez Oropesa (Francisco): 237.
 Santa Sedeño (Juan): 552.
 Sánchez Vega (Miguel): 193, 205.
 Sandra (Edwin): 331.
 Sennazaro: 362, 367.
 Sansón: 280.
 Santa Catalina: 298.
 Santa Cruz (Marqués de): 30.
 Santa Rosa María (Beltrán de): 506.
 Santa Teresa (Domingo de): 542.
 Santa Teresa (Nazario de): 293, 311.
 Santa Teresa de Jesús: 33, 70, 167, 293, 296, 297, 299, 301, 303, 306, 309, 310, 312-320, 324-326, 594.
Santa Teresa y el Padre Báñez, de Paulino Alvarez: 594, 604.
 Santamaría (Antón de): 399.
 Santiago (Bartolomé de): 237.
 Santiago Vela (Gregorio de): 538.
 Santillana (Marqués de): 163.
 Santo Tomás de Aquino: 117, 180, 273, 274, 437, 438, 463, 484, 533, 535, 576, 577, 579, 587, 588, 594-596, 607, 609, 611, 616, 617, 621, 624, 629, 630.
 Santo Tomás (Domingo): 507.
 Santolario (Martín de): 532.
 Santos (Juan de los): 542.
 Sanz del Río (Julán): 172, 537.
 Sanz y Sanz: 547.
 Sarabia (Martín de): 160.
 Saravia (Adrián): 235.
 Sarrailh (Jean): 393, 406, 525.
Saturnalia, de Luciano: 394, 410.
 Savonarola: 45, 275.
 Sayons (A. F.): 363, 565.
 Scepero. Véase Schepper (Cornelio).
scépticismo de Francisco Sánchez (O), de E. Coelho: 206.
Science of Mechanics in the Middle Ages (Ther), de M. Cluget: 535, 544.
 Sornaille (R. de): 633.
 Scheibler (Christoph): 629.
 Schevill (Rudolph): 81.
 Schepper (Cornelio): 92.
 Schleiermacher: 268.
 Schmaus (M.): 604.
 Schmidt (Wilhelm): 522, 523.
Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae, de O. Báñez: 594.
Scholastica (El): 551.
Scholia in Veteri et Novum Testamentum, de J. de Mariana: 584.
School of Salamanca, Readings in Spanish Monetary Theory (Ther), de M. Grice-Hutchinson: 554, 565.
 Schwefelfeld: 628.
 «Sebastián Fox Morcillo», de Marcial Solana: 147.
 «Sebastián Fox Morcillo», de M. Bernal Zurita: 147.
Sebastián Fox Morcillo, estudio histórico-crítico de sus doctrinas, de V. González de la Calle: 147.
 Seispio (Gaspar): 228.
 Senechal (E.): 206.
 Séneca: 39, 52, 463, 484.
Sentencias, de Pedro Lombardo: 528.
Sentido de la cultura española (El) de Federico de Onís: 22, 23, 25, 34.
 «Sentido y composición del Ser y esencia en Suárez», de J. Gómez Caffarena: 618, 632.
 Sepúlveda (Juan Ginés de): 449-453, 458, 459, 461-464, 467, 470-473, 475-482, 485-491, 529, 532.
Seraphini Scripturas, de F. de Tejada: 342.
 Seripando: 570.
 Seris (Homero): 314, 326.
Sermón de las cuitas públicas, de Luis de Granada: 272.
Sermón sobre la misericordia de Dios, de Erasmo: 52.
Sermónario, de J. de Acosta: 514.
Sermones, del doctor Constantino: 342.
Sermones, de C. Ponce de la Fuente: 348.
 Serrano Ruiz de Montejó (Pedro): 174.
 Servet (Miguel): 24, 33, 133, 243, 262-270, 286, 305.
Servet, el hereje perseguido, de R. Buntion: 267, 268, 270.

- Serveto (Miguel). Véase Servet (Miguel).
 Serva (Duque de): 30.
 «Shadilles y alumbredos», de M. Asín Palacios: 44, 55.
 Sieluda (Ramón): 133.
 Sicuto (Lucín Marín): 27, 30, 46, 162, 164.
 Sierra Bravo (Restituto): 566.
Siete Partidas (Las): 420, 463.
 Sigüenza (José de): 237.
 Sila: 185.
Silva de varia lección, de Pero Mexia: 160, 187.
 Silvio: 84.
Silvulae duae quibus adiuncta sunt proefatio in Topica Ciceronis et Oratio quodlibetica eiusdem, de Aquiles Escaño: 551.
 Simpson (Rémi): 505.
 Simón Díaz (José): 550.
 Simplicio: 576.
 Sineto (Rodrigo): 549.
 «Sintesis de Historia de la Filología Española», de L. Martínez Gómez: 120.
Sir Thoms More in New Spain, de S. Zavala: 410.
 «Sermo de Servet (Et)», de A. Alcalá: 265, 267, 270.
sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes (Et), de I. Menéndez-Neigada: 455, 459.
 Smith (Adam): 565.
 Smith (Gerard): 589.
 «Sobre Bartolomé de Las Casas», de M. Giménez Fernández: 428, 497, 500, 502.
 «Sobre el nacimiento de Las Casas», de R. Marcus: 416.
Sobre el precio del trigo, de P. de Valencia: 239.
 «Sobre la naturaleza bestial del indio americano», de E. O'Gorman: 461, 474.
Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las Ideas en España y la América española, de José Gao: 300, 310.
 Sociedad Bíblica Británica y Extranjera: 140.
Sociología del Renacimiento, de A. von Martin: 34.
 Sócrates: 183.
 Sola (J.): 284, 291.
 Solalinde (Antonin G.): 86.
 Solana (Marcial): 120, 146, 147, 151, 161, 174, 176, 177, 181, 183-186, 199, 205, 208, 219, 222, 229, 234, 241, 247, 270, 294, 295, 311, 324, 347, 448, 537-539, 142-544, 578, 579, 583, 585-590, 596, 440, 604, 605, 607, 630, 633.
 Solimán el Magnífico: 15.
 Solino: 427.
 Solórzano Pereira (Juan): 487.
 Sommervogel (Ch.): 589.
 Somcinas: 609, 621.
 Soriano Gamazo (José E.): 604.
 Soto (Domingo de): 125-127, 129, 132, 244, 281, 436, 450, 478, 498, 532-536, 544, 547, 548, 554, 563, 587, 627.
 Soto (Pedro de): 176.
 sources ecclésiastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif («Les»), de R. Dalbier: 590.
Sponten, das Land ohne Renaissance, de Wantoch: 20, 34.
Spanish reformers of two centuries from 1570, de E. Boehmer: 347.
 «Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des XVII Jahrhunderts», de E. Levalier: 634.
Spanische Schriftum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik (Datt), de B. Tiemann: 634.
Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his law of Nations (The), de J. Brown Scott: 448.
Speculum Naturale, de Vicent Beauvais: 355.
 Spinoza (Baruch de): 142, 143, 538, 587, 631.
 «Spinoza und die Scholastik», de J. Freudenthal: 631.
 Standock: 546.
 Stegmüller (Francis): 604.
 Steding (Hermann): 368.
Story of Utopias (The), de L. Mumford: 383, 389.
 Strindberg: 495.
Studien zur Weltanschauung der Renaissance, de Walter: 34.
Studies in Spanish Renaissance Thought, de Carlos G. Nureña: 222, 270, 448, 553.
Studies of Spanish Mystics, de E. Allison Peers: 310.
 Sturm (Juan): 337, 338.
 Suárez (Francisco): 498, 573, 575, 578, 587, 588, 604, 606-651.
Suárez d'après ses lettres, ses écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux, de R. de Sournille: 633.
Suárez et son oeuvre. A l'occasion du troisième centenaire de sa mort, de E. M. Rivière y R. de Sournille: 633.
Suárez. Modernité traditionnelle de sa philosophie, de P. Mesnard: 633.

Subida al Monte Carmelo, de San Juan de la Cruz: 306, 320-325.
Subida al Monte Sión, de Bernardino de Laredo: 299.
Sublimis Drex, bula: 399, 469.
Suma de doctrina christiana en que se contiene lo principal y necesario que el hombre christiano debe saber y obrar, de C. Ponce de la Fuente: 51, 348, 392.
Suma de Geografía, de M. Fernández de Enciso: 436, 447.
Suma de trovas y contratas, de Tomás de Mercado: 555, 559-563, 566.
"Suma de tratos y contratos" de Tomás de Mercado («La»), de R. Sierra Bravo: 566.
Summa questionis ad bellum barbaricum, sive iudicium pertinaces, de Juan Ginés de Sepúlveda: 450.
Summa Summularum, de Gaspar Cardillo de Villalpando: 176, 177.
Summa Theologica, de Santo Tomás: 536, 579, 598, 607, 608.
Simulacrum, de Pedro Hispano: 528, 546, 548-550, 559.
Supplément au voyage de Bougainville, de Diderot: 408.
Suoi (C.): 335.
«Sur l'humanisme du Docteur Laguna (Deux petits livres de 1543)», de M. Bataillon: 81.
Suso: 308.
Swineshead (Ricardo): 535.

T

Táctus: 411.
Tapia Centeno (Carlos de): 506.
Tardivel (Juan): 547.
Tasso y Peralta (Juan de): 30.
Tauter: 297, 304.
Taurellus: 628.
Tejeda (Fernando de): 251, 341-348.
Tejeda (María de): 343.
Tejeda (María de): 343.
Tellechea (José Ignacio): 54.
Temas y problemas de literatura española, de V. Gao: 161.
Temístio: 550, 576.
tendencia a identificar al español con el latín. Un episodio cuatrocentista («La»), de F. Buceta: 166, 172.
Teofrasto: 185.
Teología dogmática, de M. Schmaus: 604.

Teología en nuestras universidades del Siglo de Oro («La»), de V. Beltrán de Heredia: 343.
Teología mística et de prudentia iustorum, del padre Juan Jesús María: 300.
Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América (La), de V. D. Carro: 447, 498, 501.
teoría de la mutación monetaria de Mariana («La»), de A. Ullastres Calvo: 590.
teoría de las modas en Suárez (La), de J. I. Alcora: 620, 632.
Tercer Acedario espiritual, de Francisco de Osuna: 261.
Teresa la Santa y otras ensayos, de Américo Castro: 80, 314, 326.
Terenci: 228.
Termini secundum viam realem, de J. Aznar: 549.
Tertuliano: 344.
Teses fundaméntais da gnoseologia de Pedro Fonseca, de C. A. Ferreira da Silva: 590.
teatro americano y la revolución de los precos en España (El), de E. J. Hamilton: 565.
Tesoros del Perú (Los), de B. de Las Casas: 419, 427, 445-447, 493.
Testera (Jacobo de): 468.
Texeda retextus Véase Hispanus conversus.
theatro del mundo (El), de P. Bovisau: 160.
Theologia naturalis, de J. Hellin: 604.
«Thomas More au Mexique», de S. Zavala: 393, 406.
Thomas More in the New Spain, an Utopian adventure of the Renaissance (Str), de S. Zavala: 393, 406.
Ticho Brähe: 539.
Tiemaun (B.): 634.
Timeo, de Plutón: 137.
Tómes: 156.
Timple (Clemens): 629.
Tirania: 185.
Tissard de Ambrose: 437.
Tolado (Francisco de): 567, 590, 621, 631.
Tolomeo: 263.
Tollin (Enrique): 268, 270.
«Tomás de Mercado», de Oswaldo Robles: 566.
Tomismo de San Juan de la Cruz (El), de M. del Niño Jesús: 324, 327.
Tópica, de Cicerón. Véase *Tópicos (Los)*, de Cicerón.
Tópica Ciceronis exemplis et definitionibus illustrata, del Broetense: 551.

Típicos (Las), de Cicerón: 174, 178, 551.
Tural (Francisco de): 511.
Turdessillas (Tratado de): 430.
Turquemada (Antonio de): 364-367, 372, 387, 522.
Torre (Esteban): 209, 211-213.
Torre (Guillermo de): 171, 172.
Torres (Antonio de): 462.
Torres (Juan de): 507.
Torres Rubio (Diego de): 507.
Torrubiano (Jaime): 199.
Tuscanelli: 355.
Toussaint (Jacques): 84.
Tovar (Antonio): 241, 524.
Tovar y Moctezuma (Antonio): 506.
Tovar (Bernardino de): 52, 53.
Tovar (Simón de): 237.
trabajos de Perules y Sigismunda (Los), de Cervantes: 213.
Tratado de Repúblicas, de Alonso de Castillo: 129-132.
Tratatus VII, de Juan de Mariana: 583.
Tractatus celeberrima controversia de animarum immortalitate, de P. Martínez Brea: 179.
Tractatus conceptum et signorum, de J. Rius de Buiz: 549.
Tractatus insularum maris Oceani et de Indis in servitutem non redigendis, de J. de Palacios Rubio: 432.
Tractatus theologicus. De vera intelligentia quilibet efficacis ejusque concordia cum libertate voluntati consensu, de Francisco Sudrez: 621.
Traducción de las Súmulas del doctor Villalpando: 177.
Traductor, de Juan de Valdés: 348.
Tratado comprobatorio, de B. de Las Casas: 419.
Tratado de Historia de las Religiones, de Mircea Eliade: 279.
Tratado de la oración y meditación, de San Pedro de Alcántara: 299.
Tratado de la victoria de sí mismo, de Melchior Cano: 530, 571.
Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios, de Juan Ginés de Sepúlveda: 459, 472.
Tratado de las leyes y del Dios legislador. Véase *De legibus ac Deo legislatore*.
Tratado de las querellas de paz, de Erasmo: 48.
Tratado del alma, de J. L. Vives: 114, 115, 117, 149.
Tratado del amor de Dios, de Luis de Granada: 272.

Tratado del remedio de pobres, de M. Gígita: 128.
Tratado o Sermón del Niño Jesús y Loor del estado de la niñez, de Erasmo: 48, 55, 80.
Tratado para confirmar los pobres cativos de Berbería en la Católica y antigua fe y religión cristiana, de Cipriano de Valera: 340, 348.
Tratado sobre el amor de Dios, de Juan de Avila: 285.
Tratado sobre esclavos, de B. de Las Casas: 419.
Tratado sobre la validez del matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón, de A. de Castro: 540.
Tratados, de B. de Las Casas: 492.
Tratados del Papa y de la Misa, de Cipriano de Valera: 348.
Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda: 450, 453, 459.
Tratos y contratos de mercaderes y italianos. Véase *Suma de tratos y contratos*.
Trebisonda (Jorge de): 550, 552.
Trechsel (Hermann): 262, 263.
Treinta proposiciones muy jurídicas, de B. de Las Casas: 419.
Trinidad (Miguel de la): 542.
Triunfo: 493, 502.
Triunfo del amor de Dios, de Juan de los Angeles: 312.
Truyol Serra (A.): 448.
Túmulo Imperial de la gran ciudad de México, de F. Cervantes de Salazar: 157.
Turnebus (Adriano): 163.
Tylor (Edward B.): 522.

U

Überweg (F.): 21, 34.
último Thule (La), de Alfonso Reyes: 384, 389, 391, 406.
Ullastres Calvo (Alberto): 566, 590.
«Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su "Breve disputa de ocho levedas contra Aristótil y sus secuaces"», de A. Bonilla y San Martín: 55.
«Un aristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su "Breve disputa de ocho levedas contra Aristótil y sus secuaces"», de A. Bonilla y San Martín: 38.

Un colaborador de los Reyes Católicos: el doctor Palacios Rubios y sus obras, de E. Bullón: 432, 447.

Un español en la Biblia y lo que puede enseñarnos, de L. Usón del Río: 341.

Un gran inspirador de Cervantes. El Doctor Juan Huarte y su Examen de Ingenios, de R. Salillas: 213, 222.

«Un padrón de conversos sevillanos», de C. Guillén: 500, 502.

«Un precursor del Maestro Victoria: el padre Matías de Paza», de V. Beltrán de Heredia: 433.

«Un testigo del comercio indiano: Tomás de Mercado y Nueva España», de N. Sánchez-Albornoz: 566.

«Un tratado de psicología diferencial para una selección y orientación profesionales en la España del siglo xvi», de A. Vázquez Fernández: 222.

Una década de Césares, de A. de Guevara: 363.

«Una investigación sobre Pedro Ramus en Salamanca», de M. de la Pinta Llorente: 241.

«Una moral para comerciantes en el siglo xvi. Significación de la "Suma" de fray Tomás de Mercado en la historia de la teología moral», de Pedro M. Abellán: 566.

Unamuno (Miguel de): 172, 243, 293, 301, 307, 311, 328, 495, 496.

Unguentum Deus, hula: 469.

unidad del género humano: du P. Acosta au P. Clavijero («L.»), de M. Bataillon: 525.

Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria («La»), de R. García Villoslada: 529, 543, 547.

Universidad de Salamanca y la reforma de Artes de Nebrija (La), de J. Simón Díaz: 550.

University of California Publications in Modern Philology: 372.

Urdanoez (Teófilo): 442, 448.

Uriarte-Lecina: 589.

Urmenseña (Fermín de): 120.

Urriza (Juan): 186, 547.

Usón y Río (Luis): 341-343, 348.

Utopía, de Tomás Moro: 383, 390-394.

utopia: América (La): 388, 392.

«*Utopías de Tomás Moro en la Nueva España (La)*», de S. Zavala: 393, 406.

utopia humanística según Alfonso Reyes («La»), de C. Garicano: 392, 403.

utopia político-religiosa de los franciscanos en Nueva España («La»), de José A. Maravall: 396, 406.

«*Utopía y primitivismo en Las Casas*», de J. A. Maravall: 427.

Utopías del Renacimiento, de Eugenio Imaz: 390, 405.

V

Vacant-Mangenot (E.): 604.

Valbuena Prat (Ángel): 274, 290.

Valdés (Alfonso de): 31, 36, 42, 52, 57-65, 67, 71-90, 87, 109, 110.

Valdés (Fernando de): 53, 54.

Valdés (Juan de): 43, 45, 46, 48, 51, 52, 57, 64, 65, 67, 72, 78-80, 108, 109, 167, 281, 302, 305, 335, 342, 348.

Valdivia (Luis de): 507.

Valencia (Gregorio de): 578-580, 589, 593.

Valencia (Martín de): 467.

Valencia (Pedro de): 237-241, 552.

Valera (Cipriano de): 329, 331, 335, 336, 339-342, 348.

Valera (Juan): 293.

«Valor doctrinal del padre Báñez», de V. Beltrán de Heredia: 604.

Valla (Gregorio): 180.

Valla (Jorge): 550.

Valla (Lorenzo): 30, 39, 134, 350.

Valldaura (Margarita): 113.

Valle-Inclán (Ramón de): 166, 172.

Valles (Evaristo): 552.

Vallés (Francisco): 188, 193, 197, 207, 218-222.

Vargas: 51.

Varia opuscula theologica, de Francisco Suárez: 607, 621.

Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa Fe, de Finian B. Warren: 394, 406.

Vázquez Fernández (A.): 222.

Vázquez (Gabriel): 580-583, 590.

Vega (Ángel): 227.

Vega (Garcilaso de la): 21, 30, 164, 165.

Vega (Inca Garcilaso de la): 136, 137.

Vega (Gabriel de la): 507.

Vel tertium, de Gabriel Vázquez: 580.

Velázquez (Diego): 417.

Venecia (Pablo de): 183, 546, 547, 549.

Venegas (Alejo de): 67, 156, 168, 243, 286-291.

vingenta de Agamemón (La): 150.

Vera Cruz (Alonso de la): 436, 550, 552.

Vera Medicina y vera Philosophia, de M. Sabuco: 215.

- Vera Paz: Esprit évangélique et colonisation* (Laz), de A. Saint-Lu: 403.
 Verocche (L.): 590.
Vestas Ipa, bula: 469.
 Vergara (Francisco de): 50, 57.
 Vergara (Juan de): 33, 39, 52, 53, 176.
Vergel de orquídeas, de Alonso de Orozco: 299.
 Versar (Juan): 38, 348, 349.
 Vesputio (Américo): 383, 390, 410.
 Vesunco (Agustín de): 506.
Vieja de Turquía, de A. Laguna: 52, 81, 82, 85-89, 91, 96.
 Vicenta Vives (Jaime): 30, 353, 359.
 «Vicitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá», de V. Beltrán de Heredia: 186.
 Vico (G. B.): 631.
 Victoriano (José): 506.
Vida de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, de P. de Rivadeneira: 589.
 «Vida del Brocense», de G. Mayans y Siscar: 224, 241.
Vida es sueño (Laz), de Calderón: 172, 293.
Vida y doctrina de Suárez, de E. Conde y Luque: 632.
Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún, de M. Bultetier-Guibrois: 512, 513, 524.
Vida y escritos de don fray Bartolomé de Las Casas, de A. M. Fábri: 428.
Vida y obras completas de San Juan de la Cruz: 310.
Vida y obras de San Juan de La Cruz, de C. de Jesús Sacramentado: 327.
Vigilia in Somnium Scipionis, de J. L. Vives: 148.
 Vilanova (Antonio): 99, 100, 107.
 Vilas (Pierre): 28, 563-565.
 Viluet (J.): 327.
 Villahermosa (Duque de): 30.
 Villalón (Cristóbal de): 52, 86, 551.
 Villalpando (Luis de): 506.
Villano del Danubio (El), de Antonio de Guevara: 409, 410, 427.
 Villanovano (Miguel). Véase Sersel (Miguel).
 Villanueva y Renés (Miguel de): 549.
 Villaseñor (Ruiz): 394, 408.
 Villavicencio (Lorenzo de): 128.
 Villanueva (Francisco): 282.
 Villena (Enrique de): 163.
 Villena (Marqués de). Véase López Pacheco (Diego).
 Villey (Pierre): 414, 428.
 Villoslada (Ricardo G.): 48.
 Virgen del Carmen (Alberto de la): 543, 544.
 Virgilio: 246.
 Virues (Alonso de): 49.
Vistas de descalzas, de Teresa de Jesús: 316.
Vita Christi, de Francesco Eaimenia: 298, 299.
Vita Christi, de Ludolfo de Sajonia: 298, 572.
 Vitoria (Francisco de): 33, 70, 433, 436-444, 447-449, 453-456, 458-460, 470, 471, 473, 474, 491, 498, 529, 530, 532, 534, 554, 598, 599, 625, 627.
 «Vitoria. Salamanca and the American Indians», de C. G. Noriega: 448.
 Vives (Juan Luis): 24, 33, 41, 52, 70, 108-120, 123-129, 132, 145, 148, 149, 157, 187, 188, 210, 230, 240, 298, 390, 408-410, 428, 528, 547, 550, 572, 608.
 Vives, de Alain Guy: 120.
 Vives, de C. Noriega: 120.
 «Vives, padre de la psicología moderna», de I. Watson: 120.
 Vives, reformateur de la bienfaisance (43. L.), de M. Bataillon: 132.
 Vierschauer (Hermann J.): 634.
Vocabulario de Cervantes, de C. Fernández Gúmez: 98, 107.
Vocabulario en Lengua de Mocheuacín, de M. Gilberti: 506.
Vocación humana (La), de Eduardo Nicol: 623, 633.
 Voet (I.): 232, 241.
 Voltaire: 415, 494.
Voluntad de exilio (La), de Juan Mariñel: 372.
 Voragine (Jacobo de): 298.
 Vosin (Gerard): 233.
 Voster (Karl): 245, 246, 270.

W

- Walzer: 34.
 Wantoch: 20, 34.
 Warren (Finian B.): 394, 406.
 Watson (Foster): 114, 116, 117, 120.
 Watton (W.): 264.
 Weeda (Hermann de): 91.
 Werner (Karl): 633.
 Wiffen (Benjamin B.): 341-343, 347, 348.
 Williams (James): 342.
 Windelband (W.): 34.
 Winter (Juan): 84.
 Wite (Nieto de): 473.

Wulff (Christian): 339.
works of Thomas Reid (The): 116.

X

Ximénez (Francisco): 507.
 Xirau (Joaquín): 120.

Y

Yanguas (Diego de): 592.
 Yela (J. F.): 544.
 Yepes (Juan de). Véase San Juan de la Cruz.

Z

Zacuto (Abraham): 353.
 Zamora (Alfonso): 39.
 Zamora (Crisóbal de): 468.
 Zapata: 102.
 Zuragüeta (Juan): 633.
 Zárate (Hernando de): 299.
 Zavala (Sihio): 397, 406, 410, 433, 490.
Zeitschrift für den Deutschen Unterricht: 34.
 Zepeda (Francisco de): 507.
 Zimmels (B.): 146.
 Zumárraga (Juan de): 52, 392, 393, 395, 467.
 Zúñel (Francisco): 592, 605.
Zúñel y el molinismo. de V. Muñoz: 605.
 Zúñiga (Diego de): 537-539, 544, 552.

INDICE DE LÁMINAS

	Página
Retrato de Erasmo	104
Retrato de Carlos V	104
Portada de la Universidad de Alcalá de Henares	104
Retrato del cardenal Cisneros	104
Retrato de Marcel Batillon	104
Primera página de la <i>Gramática</i> , de Nebrija	104
Portada del <i>Diálogo de doctrina cristiana</i> , de Juan de Valdés (Alcalá, 1529)	104
Retrato de Andrés Laguna	104
Portada de la edición de <i>Discurrdes</i> , de A. Laguna	104
Retrato de Luis Vives	104
Portada de las obras de Luis Vives (edición de Basilea, 1535)	104
Portada del <i>Adversus pseudodialekticos</i> , de Luis Vives (1.ª edición, 1520)	104
Portada de la <i>Instrucción de la mujer cristiana</i> , de Luis Vives (Zaragoza, 1536)	104
Portada del <i>Trociado de república</i> , de fray Alonso de Castrillo (Burgos, 1521)	104
Portada de las <i>Didálogos de amor</i> , de León Hebreo (Madrid, 1590)	104
Aristóteles, <i>Metecorologicorum libri quatuor</i> (Valencia, 1555)	104
Portada del <i>Index completivissimas</i> , de Francisco Ruiz (Valladolid, 1540)	296
Portada de <i>Comentarii in libros Aristotelis de Generatione et corruptione</i> , de Pedro Martínez (Alcalá, 1561)	296
Portada de la <i>Antoniana Margaritha</i> , de Gómez Pereira (Medina del Campo, 1554)	296
Portada de la primera edición del <i>Quod nihil scitur</i> , de Francisco Sánchez (Lyon, 1581)	296
Portada de la primera edición del <i>Examen de Ingenios</i> , de Huarte de San Juan (Baena, 1575)	296
Cuadron de la primera edición del <i>Examen de Ingenios</i> , de Huarte de San Juan (Baena, 1575)	296
Portada de la <i>Nueva Filosofía Natural del hombre</i> , de Miguel Sabuco (antes Juña Oliva)	296
Retrato de Francisco Vallés	296
Bueno Arias Montano (retrato)	296
Cátedra de fray Luis de León (Universidad de Salamanca)	296
Retrato de fray Luis de Granada	296
Portada de la <i>Primera parte de las diferencias de libros que hay en el Univerno</i> , de Alexo de Venegas (Toledo, 1549)	296
Retrato de Santa Teresa de Jesús	296
El gráfico de la <i>Subida al Monte Carmelo</i> , de San Juan de la Cruz	296

La Biblia del Oso	296
Monstruos, según la geografía de Münster	296
Mapa que establece las líneas de demarcación entre los dominios castellanos y portugueses	412
El terror a lo desconocido en los navegantes del siglo XVI	488
Mapa de Juan de la Cosa	488
Portada del <i>Libro del emperador Marco Aurelio</i>	488
Retrato de Tomás Moro	488
Mapa de América del Sur, según León Pinelo	488
Portada del «aparato» de <i>El Paraíso en el Nuevo Mundo</i> , de León Pinelo (Archivo Histórico Nacional)	488
Portada de la <i>Brevísima relación de la destrucción de las Indias</i> , del padre Las Casas	488
Retrato del padre Bartolomé de Las Casas	488
Portada de las <i>Relectiones Theologicae</i> , de Francisco de Vitoria (Lyon, 1557)	488
Portada del <i>Arte de la lengua maya</i> , por Gabriel de San Buenaventura	488
Retrato de fray Bernardino de Sahagún	488
Portada del Colegio de San Eusebio de Salamanca	488
Portada del <i>De iustitia et ure</i> , de Domingo de Soto	488
La ciudad de Trento durante el Concilio	488
Retrato de Francisco Suárez	488
Portada de las <i>Disputationes metaphysicae</i> , de F. Suárez (1.ª edición, Salamanca, 1597)	488