



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía

**EL DESARROLLO DE LAS LENGUAS VERNÁCULAS, EL USO
DE LA LENGUA Y EL ARTE DE TRADUCIR EN LA TRADICIÓN
HUMANISTA RENACENTISTA Y EN EL HUMANISMO
REFORMADOR EUROPEO**

D. Juan Luis Monreal Pérez

Director: Dr. D. Patricio Peñalver Gómez

Murcia, 2010

INDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	1
PRIMERA PARTE: CONTRIBUCIÓN DEL HUMANISMO, EL ERASMISMO Y LA OBRA DE MARTÍN LUTERO AL DESARROLLO DE LAS LENGUAS VERNÁCULAS	4
CAPÍTULO I. HUMANISMO RENACENTISTA Y LOS STUDIA HUMANITATIS	6
1. Expansión del Humanismo	17
2. Humanismo renacentista y lenguas vernáculas	20
CAPÍTULO II. ERASMO Y SU OBRA	25
1. La cultura y el espíritu renacentistas como contexto del pensamiento y de la obra de Erasmo	25
2. La figura de Erasmo	26
3. El pensamiento de Erasmo	33
4. La obra y la contribución de Erasmo	35
1) Las Bellas Letras	37
2) La Paz	42
3) La filosofía de Cristo	44
5. Erasmo y Europa	52
6. Erasmo y las lenguas vernáculas	55
CAPÍTULO III. ERASMO Y ERASMISMO EN EUROPA	56
1. Supervivencia del Erasmismo en Europa	60
2. Erasmismo y lenguas vernáculas	61
CAPÍTULO IV. ERASMISMO Y ESPAÑA	63
1. Erasmismo español en el contexto del Humanismo renacentista de España	63
1) Acentuado espíritu evangélico	64
2) España, tierra de mezcla de diferentes culturas y religiones	64

3) Existencia de un renacimiento español.	65
4) Carlos I de España y V de Alemania	70
2. Realidad del Erasmismo español	73
1) Erasmo y Erasmismo español	73
2) Actitud de Erasmo frente a España	75
3) Erasmismo e Iluminismo.	76
4) Inquisición y Erasmismo español	78
3. Figuras relevantes del Erasmismo español en el contexto del Humanismo renacentista en España	84
3.1. El Cardenal Jiménez de Cisneros.	84
1) Cisneros, hombre reformador.	85
2) Cisneros y la Universidad de Alcalá de Henares.	86
3) Cisneros y la Biblia Políglota.	87
3.2. Elio Antonio de Nebrija.	88
3.3. Juan Luis Vives.	93
3.4. Juan de Valdés.	102
3.5. Fray Luis de León	106
4. Erasmismo y lenguas vernáculas	110

CAPÍTULO V. LUTERO: HUMANISMO, REFORMA Y SU CONTRIBUCIÓN AL DESARROLLO DE LAS LENGUAS VERNÁCULAS. 113

1. Lutero y el Humanismo renacentista	114
2. Lutero y los humanistas	115
3. Lutero y Melanchton	118
4. Lutero y Erasmo.	125
1) Lutero y Erasmo, dos hombres de reforma	125
2) Lutero y Erasmo, dos personalidades diferentes	126
3) Lutero y Erasmo, dos proyectos distintos	127
5. Lutero y su contribución humanista	131
1) Lutero y la imprenta	132
2) Lutero y su contribución al desarrollo de la lengua y de las lenguas vernáculas.	134
6. Una consideración final.	137

SEGUNDA PARTE: EL USO DE LA LENGUA Y EL ARTE DE TRADUCIR EN LA TRADICIÓN DEL HUMANISMO REFORMADOR EUROPEO 138

CAPÍTULO VI. ERASMO Y LA LENGUA COMO FORMA DE COMUNICACIÓN ESCRITA 140

1. Erasmo y el uso de la lengua 140
2. La función de la lengua 145
3. Utilización de la lengua 146
4. La importancia de las palabras para el conocimiento de las cosas. 147
5. La búsqueda de la riqueza del lenguaje 148
6. El mejor maestro es el estilo. 149
7. Progresión en el aprendizaje del lenguaje 150
8. Método en el aprendizaje del lenguaje. 150
9. Creatividad y aprendizaje de la lengua. 152
10. Infancia y aprendizaje de las buenas letras. 152
11. Traducciones de la obra de Erasmo y su contribución al uso de la lengua 154
 - 11.1. Traducción de la obra *Lingua* de Erasmo por Bernardo Pérez de Chinchón 155
 - 11.2. Traducción de la obra *Coloquios familiares* de Erasmo por Alonso Ruiz de Virués 159
 - 1) Finalidad originaria de los *Coloquios* de Erasmo 160
 - 2) La obra de traducción de Ruiz de Virués. 161

CAPÍTULO VII. LUTERO Y LA LENGUA COMO PATRIMONIO DE TODOS 164

1. El uso de la lengua y del lenguaje 165
2. La orientación didáctica. 167
3. El uso del alemán y de las lenguas. 171
4. Lutero y la traducción de la Biblia. 176
5. Lutero y el arte de traducir. 181

CAPÍTULO VIII. EL CARDENAL CISNEROS, UN HOMBRE DE LAS

LETRAS	197
1. El Cardenal Cisneros y el cultivo de las letras.	197
2. Teología, Biblia y Lenguas en la obra de Cisneros	199
2.1. La Universidad de Alcalá y la función de las lenguas.	200
2.2. La Biblia Políglota y el uso de las lenguas.	205
1) Objetivo y finalidad de la Biblia Políglota	208
2) Cisneros y la organización de la obra.	210
3) Colaboradores de la Políglota	212
4) Fuentes utilizadas.	213
5) Impresión y Ediciones de la Biblia Políglota.	215
6) La influencia de la Políglota	217
7) La Políglota y los criterios de Cisneros sobre la traducción	219
8) Alcance de la impresión de la Políglota	222
3. La labor editora de Cisneros y el fomento del romance.	224
1) Las ediciones de literatura devota	224
2) Las ediciones de literatura práctica	226
3) Las ediciones de obras de personajes importantes como Raimundo Lulio, El Tostado y Aristóteles.	227
4) Las ediciones de literatura litúrgica en general y mozárabe en particular.	230
5) Influencia de la actividad editora de Cisneros en el desarrollo del romance	231

CAPÍTULO IX. NEBRIJA, MAESTRO DE LA GRAMÁTICA Y DEL LÉXICO.	234
1. Carácter renacentista de la obra de Nebrija	234
2. La función de la lengua	235
3. Aportación de Nebrija al uso de la lengua	237
3.1. Obra gramatical.	237
1) Las <i>Introductiones latinae</i> (Gramática latina) y su aportación al desarrollo de la lengua	238
2) Las <i>Introductiones latinae</i> contrapuesto el romance al latín	239
3) La <i>Gramática Castellana</i> y su aportación al desarrollo de la lengua .	241

3.2. Obra lexicográfica.....	250
CAPÍTULO X. JUAN LUIS VIVES Y EL ARTE DE LA LENGUA.....	257
1. Uso y estudio de las lenguas.....	263
1) El uso del latín.....	264
2) El uso de las lenguas vernáculas.....	269
2. La lengua en el universo de la obra de Vives.....	272
1) Dimensión personal y social de la lengua.....	273
2) La lengua y su poder social.....	275
3) Materia y forma en la lengua.....	276
4) El dueño y señor de la lengua.....	276
5) Las disciplinas que tratan y desarrollan la lengua.....	277
3. Vives y las enseñanza de las lenguas.....	279
4. Juan Luis Vives y el arte de traducir e interpretar.....	282
1) Contribuciones anteriores en materia de traducción e interpretación .	285
2) Aportaciones específicas de Juan Luis Vives al campo de la traducción e interpretación.....	286
CAPÍTULO XI. JUAN DE VALDÉS Y EL USO DE LA LENGUA.....	291
1. La lengua española como lengua natural y materna de Juan de Valdés.....	291
2. La influencia italiana en la visión y uso de la lengua en Valdés.....	293
3. Juan de Valdés y la experiencia napolitana.....	296
3.1. La actividad religiosa.....	297
3.2. La obra lingüística.....	298
3.2.1. El carácter renacentista de la obra.....	302
3.2.2. Las aportaciones de Valdés a la lengua castellana.....	304
1) El origen de la lengua castellana.....	305
2) Estado de la lengua castellana.....	312
3) Propuestas lingüísticas.....	313
3.2.3. Cercanía y lejanía entre Valdés y Nebrija en la cuestión de la lengua	320
3.3. La obra traductora de Valdés.....	325

CAPÍTULO XII. FRAY LUIS DE LEÓN, HUMANISTA Y FILÓLOGO	329
1. Fray Luis de León y la España de Carlos I y Felipe II.	332
2. La obra de Fray Luis de León.	334
2.1. La obra poética de Fray Luis de León.	336
1) Influencia y tradición en la obra poética de Luis de León.	339
2) Originalidad de la obra poética de Luis de León.	341
3) La condición de poeta y el quehacer poético de Fray Luis	342
2. 2. Obra en prosa	344
2.2.1. <i>De los nombres de Cristo</i>	346
1) Organización y estructura de la obra	349
2) El diálogo como género literario	350
3) Prosa en romance.	352
4) El estilo de la prosa en romance.	354
5) Nombre, palabra y cosa en la prosa de Fray Luis: hacia una teoría del nombre.	357
2.3. La obra traductora de Fray Luis de León	366
1) Fray Luis y el concepto de traducción.	371
2) Fray Luis y el método que utiliza en la traducción	373
3) Fray Luis y su contribución a la traducción.	376
3. Fray Luis de León y la lengua castellana.	377
4. Fray Luis de León, su tiempo y su obra.	381
A MODO DE CONCLUSIONES	384
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	404

INTRODUCCIÓN GENERAL

El trabajo que presento para obtener el título de Doctor se fija como objetivo de análisis el conocimiento del desarrollo de las lenguas vernáculas, el uso de la lengua y el arte de traducir en la tradición humanista y en el Humanismo reformador europeo. Objetivo, por tanto, concreto, aunque no desprovisto de perspectiva histórica y cultural suficiente, ya que el período temporal que sirve de referencia más directa comprende los siglos XIV, XV y XVI.

Podría parecer que hoy, a unos quinientos años de distancia, un tema como éste apenas tiene actualidad y prácticamente se ve circunscrito a los contextos históricos y culturales de aquel momento. Por una parte, esto es cierto; pero, por otra, las sociedades actuales tienen planteadas ciertas situaciones en relación a las lenguas, tales como las relaciones entre lengua oficial y lenguas regionales, identidad nacional y lenguas en los territorios, identidad cultural y lenguas, política y lenguas, etc., que no son muy diferentes de las que existían en aquel momento. Por ello, aparte del interés que tiene este tema de ser analizado en sí y en dicho contexto, tiene también el valor añadido de ser examinado desde la perspectiva actual, lo que puede suscitar otros intereses complementarios que enriquecen la oportunidad de la presente investigación, especialmente en la España de las Autonomías donde en algunas de ellas la cohabitación de la lengua oficial y del Estado con la lengua del territorio histórico es, a veces, fuente de tensión y de conflicto. En cualquier caso, lo que sí podemos afirmar es que hace cinco siglos la conciencia de la lengua y de las lenguas existía y hoy dicha conciencia continúa y se ha acentuado, tal como afirma Peter Burke:

“En nuestros días, estamos muy acostumbrados a hablar de lenguas. De hecho, el año 2001 fue declarado oficialmente «Año europeo de las lenguas». Las relaciones entre lengua y política o, mejor dicho, el embrollo en el que se encuentran la política y las lenguas, es de sobra reconocido por todo el mundo, en un momento en el que frases como «derechos de la lengua» y «políticas de identidad» han quedado incorporadas a nuestro discurso cotidiano” (Burke, 2006:7).

La orientación del estudio ni es estrictamente cultural ni filológica, sino la suma de ambos aspectos. Mi interés personal y profesional ha buscado la combinación de ambos elementos. Por ello, el desarrollo del trabajo se lleva a cabo teniendo en cuenta esta doble perspectiva y, además, explica que éste se realice en el ámbito del Programa Interuniversitario e Interfacultativo de Doctorado: *España y Europa: historia intelectual de un diálogo*, Programa que coordina la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

La metodología que se utiliza para la construcción del texto de la investigación se apoya y se soporta muy directamente sobre fragmentos de obras que consideramos relevantes por sus contribuciones al objetivo de la misma. Dichos fragmentos de obras, o bien pertenecen a los personajes seleccionados al considerarse figuras principales por las aportaciones significativas que han hecho; o, bien son comentarios/análisis (también fragmentos), hechos por expertos en la materia y que ayudan a contextualizar, examinar y ver el alcance del pensamiento de las figuras que constituyen el núcleo de nuestro estudio. Ello explica la abundancia y, al mismo tiempo, la necesidad de citas (fragmentos) que incorpora el texto, ya que éstas marcan su hilo discursivo, bien abriendo vías de reflexión, o, bien reforzando las propuestas de ideas que se realizan.

El análisis de los fragmentos de texto que se referencian (citas) se hace, por lo general, considerando tanto lo que dice el texto, fondo o contenido, como cómo lo dice (forma/palabras). A tal fin, se han tenido en cuenta las metodologías propias del comentario de texto y del análisis de contenido (Cf. Krippendorff:1997 y Marcos:1990).

En cuanto a la estructura del conjunto del trabajo, éste se ha organizado en dos partes. La *primera*, versa sobre la contribución del Humanismo, el Erasmismo y la Obra de Martín Lutero al desarrollo de las lenguas vernáculas. Esta parte, ofrece el contexto histórico y cultural en el que se analiza, en general, el desarrollo de las lenguas vernáculas. La *segunda parte*, el uso de la lengua y el arte de traducir en la tradición del Humanismo reformador europeo y del Humanismo de la Contrarreforma, examina y analiza los usos de la lengua que han hecho los humanistas europeos y españoles. Estas dos partes complementarias, una desde una visión general y contextual y, la otra, desde una orientación funcional y práctica, permiten –desde nuestra perspectiva–, abordar el

objetivo de la investigación de la manera más razonable si se tiene en cuenta la naturaleza del problema objeto de examen.

Quiero también expresar en esta introducción, la experiencia positiva que me ha producido la elección de este tema como materia de la Tesis Doctoral. Un tema como éste, a caballo entre la Filosofía y la Filología, me ha despertado en un caso y reavivado en otro, el interés por muchas cuestiones de carácter histórico-cultural, filosófico, filológico, e incluso teológico, que hasta ahora era vago y limitado. Sin lugar a duda, mi formación filológica a partir de ahora toma otra perspectiva y se ve más vinculada a otros saberes complementarios que la enriquecen.

Por último, quiero agradecer al Profesor Patricio Peñalver, Director de la Tesis, la gran ayuda que me ha prestado a lo largo de la elaboración de la Investigación. Su disponibilidad y sabiduría me han facilitado llevar el trabajo a buen término.

PRIMERA PARTE: CONTRIBUCIÓN DEL HUMANISMO, EL ERASMISMO Y LA OBRA DE MARTÍN LUTERO AL DESARROLLO DE LAS LENGUAS VERNÁCULAS

Tal como indica el título de la *Primera Parte*, el objetivo que se aborda en ella es doble: por una parte, se examina la importancia de los movimientos culturales europeos, el Humanismo, el Erasmismo y el Luteranismo en los siglos XV y XVI y, por otra, se analiza la relevancia de dichos movimientos en el desarrollo de las lenguas vernáculas en Europa. Cada uno de estos tres movimientos de pensamiento, aún considerando la especificidad de cada uno de ellos, hay que valorarlos como contribuidores al clima cultural que permitió la emergencia y, sobre todo, el desarrollo de las lenguas vernáculas en Europa.

Entre los tres movimientos culturales enunciados hay una continuidad histórica, cultural y de pensamiento. El contexto y el clima humanista que se instala en Europa favorece, sin lugar a duda, el desarrollo del Erasmismo –por una parte–, y –por otra–, la aparición del movimiento de la Reforma Protestante, liderado por Lutero. El clima humanista se convirtió en el caldo de cultivo que explica la presencia tan importante de estos dos movimientos en Europa (Erasmismo y Luteranismo) y los efectos derivados que se produjeron en el mapa cultural, religioso y político de la época.

Desde el punto de vista del contenido, los diferentes capítulos de que consta esta *Primera Parte*, presentan simultáneamente lo más significativo de cada movimiento cultural (Humanismo, Erasmismo y Luteranismo) y la contribución de cada uno de ellos al desarrollo de las lenguas vernáculas. Especial atención se le ha prestado al Erasmismo y a su expresión espacial, tanto en Europa como en España (Capítulos II, III y IV), por ocupar una posición intermedia, pero significativa entre el Humanismo y el Luteranismo.

Respecto al uso de las lenguas vernáculas y su relación con los movimientos culturales referidos, lo que más se resalta, no es tanto el detalle de las diferentes lenguas vernáculas de las que se hacía uso en la época, sino el clima favorecedor de las mismas

y los factores que motivaron su uso. No obstante, sí vamos a examinar –haciendo excepción a la regla enunciada–, el uso del castellano y del alemán como dos lenguas vernáculas que especialmente nos interesan. En el caso del castellano, por la importancia de esta lengua en la época y como es obvio, por tratarse de la lengua dominante y oficial de España, y en el caso del alemán, por estar tan vinculado al luteranismo y cómo no, también por mi condición de filólogo alemán por formación académica.

Desde el punto de vista de la información utilizada en esta *Primera Parte*, quiero señalar que fundamentalmente se han utilizado fuentes documentales, tanto estudios que abordan los contextos y los movimientos culturales de la época que se analiza como obras originales de aquellos autores en los que más se centra el análisis de la investigación.

CAPÍTULO I. HUMANISMO RENACENTISTA Y LOS *STUDIA HUMANITATIS*

En primer lugar, queremos aclarar que con el uso de la expresión *Humanismo renacentista* no pretendemos reducir los dos términos de que consta a la misma realidad, ya que tienen contenidos y significados distintos, y sí buscamos señalar que los dos términos designan dos realidades culturales relacionadas:

“Humanismo es un concepto mucho más reducido y se relaciona con los *studia humanitatis* y con la recuperación de la lengua latina de la Antigüedad clásica como instrumento de una nueva cultura internacional, mientras que el Renacimiento es un movimiento mucho más amplio que engloba todas las facetas de las artes, el pensamiento y la cultura, incluidas la actividad política y económica de la época. Ello no implica la negación de elementos comunes a ambos conceptos ni que sean fenómenos independientes y sin ninguna conexión” (Hinojo, 1998:67).

Pese a los elementos comunes que ambos conceptos (Renacimiento y Humanismo) comparten, conviene que su identificación y caracterización ofrezca la menor ambigüedad, por tratarse de conceptos en sí diferentes. A tal fin, queremos que las reflexiones que, a continuación, hacemos sobre los mismos, permitan enriquecer la diferencia y relación que existe entre ellos. Por ello, es conveniente delimitar al máximo el término de Renacimiento, puesto que el Humanismo, como corriente cultural, se enmarca en el ámbito más amplio, es decir, en el Renacimiento. Para este propósito, nada mejor que apoyarnos en la definición y caracterización que sobre el Renacimiento nos ofrece el siguiente comentario de Joseph Pérez:

“Qué es el Renacimiento? La palabra nace a principios del siglo XIX para caracterizar los cambios de todo tipo que se producen en toda la Europa occidental a partir de la segunda mitad del siglo XIV. Asistimos entonces a una explosión de vitalidad en todos los sectores: recuperación demográfica después de la Peste negra de mediados del XIV, expansión del comercio, crecimiento urbano, afianzamiento del Estado, invención de la imprenta, grandes descubrimientos marítimos, reencuentro con la cultura clásica y el mundo

grecolatino. La sociedad renacentista se caracteriza por tres aspectos principales: es una sociedad expansiva e innovadora; es una sociedad predominantemente aristocrática; es una sociedad en la que las preocupaciones religiosas conservan mucha importancia” (Pérez, 1991:13).

Resultado, pues, de la presencia histórica de todos los factores que caracterizan el fenómeno del Renacimiento y que acaban de señalarse, se produce la explosión de un nuevo mundo, la aparición de una nueva luz que va a iluminar y hacer renacer los siglos XV y XVI:

“Se hizo de nuevo la luz en un momento señalado de la historia y amaneció el renacer de los siglos XV y XVI. No el renacer exclusivo de la Antigüedad, sino el aparecer de la novedad cultural en una época que, mirándose con distanciamiento crítico en el espejo denominado «clásico», reflexiona decididamente sobre sus propios problemas. Artistas y poetas, filólogos e historiadores, políticos y hombres de ciencia, profetas, reformadores, han creado el mito de la luz o la verdad del Renacimiento” (Bello, 1983:35).

El historiador Jacob Burckhardt, con la definición que en su momento dio de Renacimiento como el descubrimiento del mundo y el descubrimiento del hombre cuando dice que “al descubrimiento del mundo, la cultura del Renacimiento añade todavía una hazaña mayor, al descubrir e integrar plenamente por vez primera la sustancia humana y lograr sacarla a la luz” (Burckhardt, 1984:169), ha favorecido vincular estos dos términos y ha permitido desarrollar el concepto de Humanismo desde la forma de entender el Renacimiento. Esta visión de Burckhardt sobre el Renacimiento ha tenido y sigue teniendo su influencia a la hora de encajar el Humanismo en el contexto renacentista porque “sigue teniendo una cierta validez y sigue conformando una suerte de sustrato conceptual sobre el que es posible ir descubriendo nuevas perspectivas, debidas a las renovadas orientaciones de la investigación. Y ello es así, sobre todo, para aquéllos que, más o menos herederos de las aportaciones renacentistas, seguimos encontrando en el Humanismo una manera de estar en el mundo y contemplar la historia” (Ruiz, 1993:13).

La finalidad de este capítulo, dedicado al Humanismo en el marco del Renacimiento, es explicar –por una parte–, la significación de este movimiento cultural en la creación del espíritu moderno y –por otra–, examinar su contribución al desarrollo de las lenguas vernáculas.

A diferencia de lo que sucede con otros movimientos culturales y de pensamiento que tienen una clara delimitación en el tiempo, en el espacio y, sobre todo en su objeto, el Humanismo como término, concepto y como movimiento cultural e intelectual es algo de lo que se habla, a lo que se hace referencia, se le asigna cometido, pero sin dotársele de mucha precisión y rigor en su definición y alcance real. Más bien, parece que este término nos conduce a identificar un clima cultural y una época que permitió crear nuevas actitudes, nuevas disposiciones ante el pasado y el presente que facilitaron la emergencia de mensajes nuevos y de personajes relevantes que empezaron a mirar de otra forma la historia y la cultura. Debido a ello, este nuevo movimiento fue creando en Europa savia transformadora durante un largo periodo de tiempo que dejó huellas claras en el ser de la Europa Moderna. Por ello, pese a la imprecisa delimitación conceptual del Humanismo, sin embargo, su impacto ha sido relevante en el devenir de la Edad Moderna, tal como queda suficientemente reflejado en el mundo de los saberes de la época. Esta perspectiva es ampliamente refrendada por los historiadores que analizan este fenómeno histórico-cultural:

“El humanismo es una época de la historia europea, y también una cultura, un estilo, una escuela, una mentalidad y un sistema de valores y esquemas ideológicos y políticos que son los predominantes desde el principio de la Edad Moderna (en Italia desde el siglo XV) hasta fin del XVIII en todo el centro y oeste de Europa, así como en los nuevos territorios por los que se extendió la llamada civilización occidental” (Fontán, 1992:15).

Probablemente, las dos razones que han influido en la imprecisa delimitación del término humanismo han sido el propio origen del término y la amplia extensión en su aplicación. En cuanto a la primera, la palabra humanismo nació –como indica Francisco Rico–: “para designar un proyecto educativo del Diecinueve temprano y solo después se aplicó retrospectivamente, tanteando, el marco de un Renacimiento entonces todavía

poco explorado” (Rico, 1993: 12). Lógicamente, esta transferencia tardía del referido término para identificar y describir el clima cultural e intelectual nuevo que invadió Europa en el final del Siglo XIV y Siglo XV, arrastró inevitables adherencias propias de otro momento histórico y ciclo cultural. En cuanto a la segunda razón, con la aplicación del término humanismo se quería plasmar el ideal de renovación, como actitud y práctica en todos los ámbitos de los saberes y de las prácticas políticas y sociales. Ello explica que el espíritu humanista lo invadiese todo y que, por ende, el propio término se generalizara del tal modo, que se dejara de aplicar en muchos casos con un significado específico. Ambas causas, por tanto, han podido contribuir al sentido difuso que conlleva el uso de la palabra humanismo.

Teniendo en cuenta estos aspectos limitativos del uso del término humanista, lo que más nos interesa precisar ahora es qué se debe entender por Humanismo como movimiento cultural e intelectual, ya que su adecuada comprensión nos va a facilitar seguir el hilo conductor del presente trabajo. A tal fin, vamos a recurrir de nuevo a la valoración que Francisco Rico hace del Humanismo como fenómeno cultural. Al respecto afirma: “que caben pocas dudas de que cuando menos es lícito llamar *humanismo* a una tradición histórica perfectamente deslindable, a una línea de continuidad de hombres de letras que se transfieren ciertos saberes de unos a otros y se sienten herederos de un mismo legado y, por polémicamente que a menudo sea, también vinculados entre sí [...] De suerte que ni siquiera sería exagerado afirmar que el humanismo fue en muchos puntos el proceso de transmisión, desarrollo y revisión de las grandes lecciones de Petrarca” (Rico, 1993: 13).

La tradición histórica humanista va a ser un elemento central y un referente especial en los *Studia Humanitatis*, que se van a constituir en el instrumento y la filosofía que orientará el denominado sueño del humanismo. En esta dirección, Francisco Rico añade: “que el humanismo solo se configura a nuestros ojos en su verdadera entidad si adoptamos una larga perspectiva diacrónica y nos preocupamos menos de abstraerle unas constantes esenciales que de seguir el progreso, los meandros y las ramificaciones de esa línea de continuidad, procurando situar cada episodio, cada fenómeno singular, a la altura que le corresponde en el tiempo y verlo también en el horizonte del grandioso

destino que los pioneros soñaron para los renacidos *Studia Humanitatis*” (Rico, 1993: 13-14).

El Humanismo, al situar los *Studia Humanitatis* en el lugar central de su destino y pasión, retoma como objetivo fundamental el estudio de las lenguas clásicas, latín y griego, y asume como referente prioritario los grandes autores griegos y latinos. La gramática en los *Studia Humanitatis* se considera la madre de todos los saberes y de la cultura, ya que los diferentes oficios que aquella conlleva la convierten en una fuente extraordinaria de actividad intelectual.

Desde esta perspectiva es cómo hay que entender el esfuerzo humanista por concienciar de la importancia de las lenguas clásicas para construir un mundo nuevo. En esta dirección es más que loable la gran contribución que al respecto hizo el conocido humanista italiano, Lorenzo Valla, en el conjunto de su obra y, especialmente en los prólogos a las *Elegantiae*, cuando explica que la lengua de Roma hizo las contribuciones más importantes al bien de la humanidad: el latín educó a los pueblos en las artes liberales, les ofreció las mejores leyes, les abrió la senda a todo tipo de sabiduría, y, en fin, los liberó de la barbarie. El latín no se impuso a los bárbaros por la fuerza de las armas, sino a fuerza de bienes, por el poder del amor, de la amistad y de la paz. Porque en latín se hallan todas las ciencias y artes propias del hombre libre; y, así, cuando el latín florece, todos los saberes florecen, y por el contrario, cuando el latín declina, declinan asimismo todos los saberes (Cf. Rico, 1993:19).

El Humanismo y, concretamente Lorenzo Valla, no se contenta con realzar la importancia de la contribución del latín como fuente de renovación y de construcción de un mundo nuevo, sino que lo sitúa, a su vez, como elemento decisivo para el florecimiento del conjunto de los saberes. Al respecto Valla señala que los filósofos más penetrantes, los supremos oradores y jurisconsultos, los máximos expertos en todos los dominios han sido siempre los más preocupados por expresarse correctamente y elegantemente. Por eso, hoy, cuando hace ya muchos siglos que nadie ha hablado ni entendido el latín, están degradadas la filosofía, la jurisprudencia y, en breve, todas las materias que los antiguos, en cambio, habían puesto en las cimas más elevadas (Cf. Rico, 1993:19-20).

La lógica de la argumentación de Valla le lleva a afirmar que cultivando el latín, será fácil restituir a su antigua perfección todas las otras disciplinas. Todas, sí, porque sin las humanidades, es imposible conocer adecuadamente ninguna. La *eloquentia* es tan necesaria a quienes estudian derecho, civil o canónico, medicina o filosofía como a quienes trabajan en teología o en Sagrada Escritura (Cf. Rico, 1993:20).

La reflexión de Valla sobre la relevancia del latín para el florecimiento de los saberes y la práctica de la *elocuentia*, no debe suponer perder de vista la perspectiva histórica griega en relación a la importancia de la lengua griega en el desarrollo de los saberes y, más específicamente, en el origen y esplendor de la *elocuentia*.

Concretamente, la *elocuentia*, como ciencia del habla, que enseña a construir de manera artística el discurso, tiene su origen en el próspero mundo griego y se convirtió en un elemento muy significativo de su cultura. Desde el mundo antiguo griego, el arte de la *elocuentia* se expande al mundo romano a partir del siglo II antes de Cristo, incorporándose –fundamentalmente–, al arte oratorio de la vida política romana. La emergencia y desarrollo del arte de la *elocuentia* en el mundo griego y romano abarca, aproximadamente, un periodo de nueve siglos, tal como señala Robert Curtius:

“A lo largo de nueve siglos, la retórica configuró, de muy variadas maneras, la vida espiritual de griegos y romanos. Su origen nos es bien conocido; lugar: el Ática; momento: después de las guerras médicas” (Curtius, 1989:99).

Pero el uso y la exaltación de la *elocuentia* tuvo su continuidad en el mundo cristiano, encontrando su esplendor en los siglos III y IV¹, a través de los grandes pensadores cristianos, literatos y oradores, que tan bien representaron este periodo de la era cristiana, como san Basilio, san Gregorio Nacianceno, san Juan Crisóstomo, y muy especialmente, san Jerónimo y san Agustín.

¹ El siglo IV representa, en términos de cristianismo antiguo, un estadio de máximo esplendor que marca la edad de oro de la literatura cristiana. Es en este momento: “cuando en el orden social, la Iglesia queda fundada y se convierte en un poder público y cuando, en la elocuencia y las letras, la Iglesia produce sublimes y brillantes genios que sólo en los oradores sagrados franceses del siglo XVII han encontrado rivales” (Villemain, 1943:11).

Los Padres de la Iglesia, los grandes maestros del pensamiento cristiano, por ejemplo, vistieron siempre con el oro de su elocuencia las piedras preciosas del lenguaje divino, y sólo quien sea capaz de entender esa elocuencia entenderá también la palabra de Dios. Únicamente los buenos escritores han llegado a ser columnas de las Iglesia (Cf. Rico, 1993:20).

La continuidad que se produce en el uso de la *elocuentia* desde el mundo greco-latino al mundo cristiano pone de manifiesto la influencia que ejerció la cultura clásica antigua en la cultura cristiana, también en este campo, a pesar de las diferencias que existen en ambas filosofías culturales:

“En la época de san Agustín, o sea alrededor del año 400, el modo de expresarse de la literatura cristiana primitiva –inculto o semiculto, y de penosa incorrección para el oído clásico, tanto en griego como en latín– no era ya desde hacía mucho tiempo el dominante. Tanto en Oriente como en Occidente se había producido una fusión o adaptación. La predicación cristiana se servía de la tradición retórica que saturaba el mundo clásico, hablaba en las formas a que estaban acostumbrados los oyentes, ya que generalmente escuchar una plática era ante todo recrearse en la sonoridad de las palabras, y ello incluso en el África púnica, donde los oyentes no hablaban en absoluto un latín puro, lo cual no estorbaba en nada su goce ante los bellos vocablos. Los oyentes aplaudían y aclamaban las metáforas de los sermones que más les gustaban; así lo atestiguan los oradores famosos, tanto en Oriente –por ejemplo, san Juan Crisóstomo– como en Occidente –san Agustín” (Auerbach, 1969:34).

Precisamente, es en san Agustín donde bien se refleja lo que bien se puede llamar la influencia que recibió el cristianismo primitivo del mundo clásico antiguo en el ámbito de la *elocuentia*:

“San Agustín se formó en el ideal cultural de la tardía Antigüedad, y fue maestro de retórica y discípulo de los platónicos. Su conversión le hizo comprender que todo trabajo cultural debía ponerse al servicio de la fe. Había reconocido en la Biblia un tipo especial de retórica” (Curtius, 1989:114).

Volviendo al pensamiento de Valla, éste no se limita a hacer en su *Elegantiae* una fuerte defensa de su argumentación, sino que manifiesta su esperanza en el advenimiento del mundo nuevo, gracias a la restitución de la lengua latina y con ella todos los saberes: Están empezando a resucitar la pintura, la escultura, la arquitectura, las tres artes emparentadas con las artes liberales y que, como éstas, decayeron juntamente con las letras. Con un poco más de empeño, pronto se conseguirá restituir la lengua de Roma y con el latín todos los saberes (Cf. Rico, 1993:20).

Pero Valla es consciente de que el combate por la restitución del latín exige reconquistar de los galos la Roma cautiva; es decir, combatir la influencia de las Galias en Italia. Esta visión que Valla tiene de la historia conecta directamente con el propio pensamiento de Petrarca quien afirmó: en vano se buscará en las Galias quien sepa nada de nada. Pues ¿qué hay en las artes liberales, en las ciencias de la naturaleza, en la historia, en la elocuencia, en la moral, que no se deba a los italianos? ¿Quiénes sino los italianos han creado los dos derechos? ¿Dónde han nacido o vivido los doctores de la Iglesia? ¿A qué oradores y poetas se encontrará fuera de Italia? Tenía que ser así, porque solo en el latín, en las «latine litere», está la raíz de todas las artes y el fundamento de todas las ciencias (Cf. Rico, 1993: 21). Para ambos humanistas, Petrarca y Valla, los galos son el fuerte de la cultura medieval, la escolástica, teniendo las universidades de la Sorbona y Oxford, como los dos grandes aliados académicos e institucionales. Esta cultura escolástica hay que vencerla, sustituyéndola con el florecimiento de los *Studia Humanitatis* que harán nacer un mundo nuevo, el mundo de las letras.

Es importante señalar cómo los humanistas se presentan como defensores de un nuevo orden, que supone una visión nueva de la vida, de una nueva civilización, justamente a partir de una forma original de entender la lengua y la literatura. Éstas, para los humanistas, no son algo muerto, sino algo totalmente vivo; algo que conecta con la historia. La lengua y la literatura son para los humanistas el reencuentro con el mundo, a través de textos y de escritores, que hay que entender en su debido contexto filológico e histórico, puesto que la lengua hay que entenderla como una construcción social y con la literatura se accede al encuentro de la colectividad, formada por escritores marcados por diferencias individuales. Precisamente esta forma de entender la lengua y la

literatura llevó a los humanistas a dar el salto, desde lo concreto, a una visión general y global de entender el mundo y la historia:

“Pero durante más de un siglo, desde Petrarca, todos los grandes nombres de los Studia Humanitatis sintieron con mayor o menor nitidez que habían encontrado una llave que permitía abrir muchas más puertas de las que a primera vista parecería a los profanos. La seguridad con que resolvían problemas de lengua y literatura, cuestiones de cronología o geografía, y la evidencia de que sus soluciones y hallazgos mostraban caminos inéditos a muchos propósitos, les dieron un aplomo y una confianza inmensos. La recuperación de un texto tras otro, les alentó en la ilusión de que la Antigüedad era un caudal inagotable. Las conquistas filológicas se les antojaron solo un primer paso: pisar firmemente ese terreno les confirmó el acierto de su intuición global. Fueron poseídos por un entusiasmo, por un fervor de inventores y exploradores, que los empujó a demostrar las bondades de los planteamientos y el método que les eran más propios llevándolos a otros dominios. Los planteamientos llegaban en el tiempo oportuno, y el método estaba ciertamente lleno de posibilidades, pero de poco o nada habrían servido si no los hubieran caldeado ese fervor y ese entusiasmo” (Rico, 1993:44).

Esta visión global y optimista de los humanistas italianos que trasciende los puros planteamientos filológicos, empieza a decaer en Italia a final de 1400, precisamente a medida que las cuestiones filológicas van ocupando mayor espacio y se va constituyendo una red de especialización filológica. Precisamente lo que al Humanismo le daba mayor pujanza, su visión global del mundo y de los saberes, empezaba a retroceder en territorio italiano, y con ello se iniciaba el cierre de una época próspera del pensamiento humanista italiano. Al respecto, resulta de interés la visión que Jacob Burckhardt nos transmite:

“Desde el comienzo del siglo XIV se habían sucedido las brillantes generaciones de poetas-filólogos que difundieron por Italia y por el mundo el culto de la Antigüedad, influyeron decisivamente sobre la cultura y la educación, dirigieron a menudo los negocios del Estado y reprodujeron en la medida de sus fuerzas la literatura antigua; pero después de tantos éxitos, los humanistas caen, desde el

siglo XVI, en un notorio y general descrédito, y ello en una época que en modo alguno quería prescindir del todo de su doctrina y de sus conocimientos. Se sigue hablando y escribiendo como ellos hablan y escriben, se siguen haciendo versos como ellos los hacen, pero personalmente nadie quiere saber nada de ellos. A los dos reproches principales que se les hacen -el de su maligna soberbia y el de sus vergonzosos desenfrenos- se añade el tercero como síntoma de la Contrarreforma incipiente: el de su incredulidad” (Burckhardt, 1984:149).

Antes de cerrar el epígrafe dedicado al Humanismo en general, queremos retomar de nuevo –tal como se hizo al inicio–, el término mismo de humanismo para incorporarle, a modo de conclusión, aquellos aspectos que a lo largo de la exposición se han puesto de manifiesto. A tal fin, nada mejor que apoyarnos nuevamente en Francisco Rico quien, una vez más, de forma lúcida clarifica los usos y percepciones de dicho término:

“No dudemos en llamar *humanismo* al común denominador en el pensamiento de Valla y Poliziano, Nebrija y Brocar, pese a la obvia diversidad de contextos. *Humanismo* es palabra moderna y se presta a empleos polémicos. *Humanista* es palabra de hacia el 1500, pero bastarda, vulgar, cargada incluso de sentido peyorativo y, por ello, poco usada por los mismos que recibían tal nombre corrientemente. Sin embargo, cuando menos para la España de Nebrija y Brocar, podemos aplicar la etiqueta de *humanismo* (aunque no sin distingos) allá donde encontremos una valoración positiva de los *Studia Humanitatis*, las *litterae humaniores* o *politiores*, las *artes*, *ciencias* o *letras de humanidad, humanas*. Tras esa valoración, bajo la bandera de tales sintagmas, al arrimo de Isócrates, Cicerón, Quintiliano, se alberga no sólo la profesión del *humanista*, del experto en filología clásica, sino igualmente el ideal que justifica la figura del *humanista*. Un ideal que propone como fundamento de toda educación la expresión correcta y la comprensión completa de los clásicos; un ideal que se centra en las materias del trivium, según están encarnadas en los grandes escritores grecolatinos, y desde ellas -si quiere-, camina hacia otros campos; el ideal de una formación literaria que no se cierra ningún horizonte práctico ni teórico” (Rico, 1993:168).

Por tanto, lo que caracteriza al Humanismo no es simplemente la vuelta a lo antiguo, al estudio de las letras y artes de Roma y Grecia, sino la actitud con que se realiza: el hombre es la base del pensamiento del Humanismo renacentista:

“Lo importante es que la admiración de los humanistas por la antigüedad –fiel al hombre del movimiento– lleva un sello profundamente humano. Es el entusiasmo y preocupación por el hombre, rompiendo con la idea de escuela, y con la visión objetiva –más rigurosa si se quiere– de la obra en sus contenidos doctrinales” (Paris, 1962:252-253).

Por otra parte, el cultivo de las “bellas letras” no responde a una preocupación especulativa, como había ocurrido en la Edad Media, ni tampoco a un mero afán esteticista y erudito, como sucederá parcialmente en Italia y especialmente en épocas posteriores. El Humanismo es un medio y un camino para conseguir el renacimiento de la propia civilización. No es mera imitación de lo antiguo sino reelaboración a partir de su propia situación histórica y cultural (Cf. Mourelle de Lema, 1993:85).

Los humanistas toman dos referentes para orientar su pensamiento y obra: el regreso a la naturaleza y a los clásicos. Ambos referentes supondrán, por una parte, la ruptura con la cultura anterior que detestan y, por otra, la incorporación de nuevos mitos y horizontes que guiarán la nueva cultura:

“En el caso de los humanistas, dos grandes posibilidades se abren, el regreso a lo natural, desde el hastío de la cultura agotada, y el hechizo de los clásicos. Más que estrictas realidades, naturalismo y clasicismo son mitos, evasiones, más asentadas en el terreno de la imaginación que en el de lo real. Pero el hecho es que funcionan como horizontes de liberación, y de un modo conjunto muchas veces, ya que lo clásico se convertiría en la más espléndida realización de la naturaleza humana” (Paris, 1962:246).

En conclusión, y considerando todo lo anterior, se puede afirmar que el término Humanismo y los conceptos anexos al mismo, como humanista y humanístico, están marcados por un carácter histórico y por una filosofía de renovación del hombre que busca su armonía con el universo natural:

“Humanismo, humanista y humanístico, son ante todo conceptos históricos y se refieren al movimiento cultural que aspira a recobrar la vida intelectual de la

antigüedad clásica griega y romana y de los ideales formativos del hombre, que son su libertad frente a todo dogma, su dignidad y su impulso a liberar de todo lo caótico, por medio de un esfuerzo en restaurar la armonía entre el hombre y las energías naturales que lo ponen en riesgo” (Ortega, 2002:18).

1. Expansión del Humanismo

La pérdida de vitalidad que experimenta el movimiento humanista en Italia coincide con su expansión en el resto de Europa, liderado especialmente por representantes de tres países europeos que se erigen en el siglo XV como referentes intelectuales de dicho movimiento: Francia, Países Bajos y España son los espacios intelectuales que albergan respectivamente a Guillaume Budé, a Desiderio Erasmo y a Juan Luis Vives.

El dinamismo del movimiento humanista en Europa, a diferencia de lo que sucede en Italia donde hay una estrecha convergencia entre país y líderes de la corriente cultural, no se limita a los países de origen de la élite intelectual que impulsa dicho movimiento. Esto significa, que sin negar la influencia cultural que dicha élite pudo recibir del propio país, ésta se vio fundamentalmente alimentada por los flujos culturales transnacionales que fluían del mundo de las letras, a través de la influencia de libros y personajes intelectuales del momento. Por tanto, hay que hacer un reconocimiento del carácter cosmopolita del movimiento humanista europeo, en un doble sentido: por una parte, porque las influencias trascienden los fronteras nacionales y, por otra, porque los humanistas europeos cuando escriben, hablan y actúan, lo hacen a un público también cosmopolita. Aquí radica un aspecto fundamental de la corriente humanista europea: su carácter universal y cosmopolita.

El carácter cosmopolita del humanismo europeo, hay que entenderlo en dos direcciones: la espacial y la personal. Por un lado, el mensaje humanista –como se acaba de señalar–, busca tener eco en toda la geografía europea. Los líderes intelectuales del movimiento no hablan y escriben solamente para sus conciudadanos, sino para todos los ciudadanos europeos. Por otro lado, para los humanistas europeos los receptores de su mensaje no son exclusivamente un grupo social, lógicamente los más privilegiados, social y culturalmente hablando. Nada de eso, el mensaje humanista pretende llegar a todos los

estratos sociales y culturales: lógicamente los poderosos y los privilegiados que viven y trabajan en las cortes y universidades son objetivo prioritario, pero también lo son los burgueses ilustrados, los clérigos, los maestros de escuela, etc.; es decir, todos aquellos que leen, independientemente de su condición social. Los *Studia Humanitatis* se convierten así en transmisores del nuevo espíritu que empieza a correr por Europa, despertando la fe en el advenimiento de una nueva época cultural.

La expansión del humanismo europeo se produce manteniéndose fiel a los principios básicos que lo conformaron en la etapa de esplendor italiano, según los cuales la fuerza y la significación del lenguaje está en su uso y no en la especulación como hacía la escolástica, tal como Valla repitió incesantemente en sus obras. Continuando con esta tradición fundacional, los humanistas europeos trabajan en la misma dirección, sabiendo que el conocimiento es el resultado final de la combinación del significado del lenguaje y del uso que se hace del mismo. Nadie mejor que Juan Luis Vives expresa esta filosofía, cuando en su obra *De Disciplinis* desarrolla el camino del conocimiento que es un ir y venir entre lenguaje, realidad y formas de vida; cuando se corrompe uno de los eslabones de la cadena, como durante siglos y siglos ha sucedido en particular con las palabras, los otros se corrompen también, de suerte que tampoco es posible sanar uno solo sin atender, a la vez, a los demás, en el horizonte de una civilización de veras humana (Cf. Rico, 1993:103).

Si bien el humanismo europeo sigue básicamente las líneas filosóficas de la corriente italiana, sin embargo, el paso del tiempo hace que aquél desarrolle un sentido crítico mayor que lo hiciera ésta. Desde esta nueva etapa, los humanistas se dedican, por una parte, al estudio de la antigüedad clásica examinando las potencialidades que ofrecen los documentos y materiales al uso y, por otra parte, se posicionan ante los mismos con una gran libertad crítica que les permite distanciarse de ellos suficientemente, de modo que les faciliten una mejor aproximación a la actualidad y al análisis de los diferentes problemas que los contextos actuales presentan. La mirada al pasado no es, pues, para los humanistas de nuevo cuño un anclaje en el pasado, sino una fuerza que les hace entender y penetrar en el conjunto de problemas que el presente les ofrecía, no exentos de complejidad, como la conciencia de crisis que se estaba instalando en Europa, los deseos reforma y los movimientos nacionales. Los nuevos humanistas, con su mirada a

la antigüedad desde el territorio de las letras, no se inhibieron de leer e interpretar el presente. Al contrario, el espíritu de los *Studia Humanitatis* les hizo tomar partido ante los acontecimientos que convulsionaban la época y lograron generar en torno a ellos la cultura nueva de una nueva era.

Desde esta perspectiva es cómo hay que entender que el triunvirato humanista formado por Erasmo, Budé, y Vives, seguido por el amplio cuerpo de discípulos que le secundaron, fue capaz de trasladar el mensaje humanista italiano al corazón de Europa y supo leer las grandes cuestiones de la época:

“el nuevo equilibrio de poderes en Europa, el desasosiego del cristianismo, las consecuencias de la expansión económica...Sobre todas tuvieron una o muchas palabras que decir, y precisamente en tanto abanderados de los *Studia Humanitatis*, porque se sentían comprometidos a testimoniar que la herencia espiritual que administraban tenía más soluciones o más propuestas de las que comúnmente sospechaban sus paisanos” (Rico, 1993:106).

Los tres humanistas referidos, Erasmo, Budé, y Vives, forman –sin lugar a duda–, el núcleo duro del humanismo europeo. Cada uno, a nivel individual, tiene su entidad y relevancia particulares, no sólo en sus respectivos países –como ya se indicó anteriormente–, sino en el conjunto de Europa, ya que los tres –nos atrevemos a decir–, forman el patrimonio humanista europeo. Sin embargo, no hay que eludir la cuestión de señalar, que Erasmo de Rotterdam marcó con su influencia la época, alzándose sobre la cima del humanismo europeo y creando en torno a él el movimiento que ha venido en llamarse el *Erasmismo*. Por esta razón, en términos de jerarquía, no cabe duda de que Erasmo hay que situarlo a la cabeza del movimiento, y si no es prudente hacer distinciones, al menos se puede decir, que es el *primus inter pares*. Ello explica, que el siguiente capítulo se dedique a estudiar la persona, contribuciones y movimiento que se genera a partir de la obra de Erasmo de Rotterdam.

2. Humanismo renacentista y lenguas vernáculas

Está suficientemente probado que las lenguas, especialmente las clásicas, se constituyeron como un elemento central de toda la arquitectura humanista renacentista, tal como se ha visto anteriormente y se desarrollará a lo largo de todo el trabajo. Pero en el caso de las lenguas vernáculas, ¿cuál ha sido su relación con el Humanismo renacentista?

Pudiera pensarse que la importancia señalada de las lenguas clásicas en el período renacentista, fundamentalmente del latín, conllevó la inexistencia de las lenguas vernáculas en este tiempo. Nada más lejos de la realidad. Desde finales de la Edad Media, el uso de las lenguas vernáculas, tanto como lenguas escritas, pero sobre todo como lenguas habladas fueron un hecho. En este contexto es como hay que entender la aportación de Dante quien hizo una gran contribución a la lengua moderna, tal como señala Jacob Burckhardt:

“Su obra sobre la lengua italiana no solo es importante por lo que al problema se refiere, sino que es, en general, la primera obra razonada sobre una lengua moderna. Sus ideas y resultados pertenecen a la historia de la lingüística, en la cual tendrán siempre un lugar de gran importancia y significación” (Burckhardt, 1984:207).

Progresivamente, el latín fue desplazándose en beneficio de las lenguas vernáculas, y en los distintos campos de los saberes:

“Los siglos XIV y XV fueron una época de especial desarrollo de la conciencia lingüística, no solo en la Italia de comienzos del Renacimiento, sino también en Inglaterra, en Francia y en Europa central. En Italia, por ejemplo, Dante contribuyó al debate sobre la lengua vernácula con su *De vulgari eloquentia*, escrito en torno a 1305. En Inglaterra, en los Cuentos de Canterbury de Geoffrey Chaucer, escritos a finales del siglo XIV, la clase social de cada peregrino o peregrina se revela a través de la lengua que emplea: el administrador y el molinero, por ejemplo, hablan en «términos aldeanos», es decir, en inglés vulgar. En la Bohemia de principios del siglo XV, el reformador religioso Jan Hus

mostraba su preocupación por la influencia del alemán en el checo, e intentaba defender su lengua materna” (Burke, 2006:23-24).

Tampoco conviene olvidar, en este contexto, el caso de España, ya que en 1492 Antonio Nebrija editó su Gramática de la lengua castellana.

El uso de las lenguas vernáculas se fue intensificando a medida que corría el siglo XVI, restringiéndose cada vez más el latín y quedando éste reservado fundamentalmente para espacios tan selectivos como la Iglesia, la Universidad, la Corte y la diplomacia internacional. Incluso, en estos llamados espacios selectivos, las lenguas vulgares también iban tomando creciente peso a la largo del siglo XVI. Fruto de esta situación, fueron apareciendo gramáticas vernáculas, que permitieron ir mejorando y normalizando los distintos lenguajes.

El desarrollo de las lenguas vernáculas en el Renacimiento no se produjo como una pura reacción a la importancia que se le daba a las lenguas clásicas. Al contrario, éstas al fomentar el interés de su conocimiento y de la cultura que representan para un mejor entendimiento del hombre y del sentido de la historia, al mismo tiempo facilitaron dicha función para las lenguas vernáculas. Ello explica porqué personajes tan significativos como Dante y Lutero, por ejemplo, escribieran lo que escribieron en sus respectivas lenguas vernáculas. Desde esta perspectiva, el siguiente pasaje es bastante ilustrativo:

“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, etc. Naturalmente, este enfoque supone una nueva atención a las lenguas clásicas: griego, latín, hebreo, fundamentalmente. Ahora bien, esta vuelta a los estudios clásicos no tiene 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 cultivan 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.” (Abellán, 1982:53).

El desarrollo de las lenguas vernáculas tuvo mucho que ver también con el ejercicio de los poderes, tanto político como religioso y académico. Desde la perspectiva del poder político, éste consideró que la lengua vernácula era un instrumento útil para la expansión y construcción del imperio, reino o nación. A su vez, la lengua vernácula, bajo el brazo del poder político, encontraba la razón de su implantación, expansión y desarrollo. Así, el humanista Lorenzo Valla puso en relación el esplendor y la decadencia del latín con el esplendor y la decadencia del Imperio Romano. Al respecto, es interesante la indicación de Peter Burke:

“Las observaciones de Valla sobre la lengua y el imperio fueron adaptadas por el humanista español Antonio Nebrija al caso de la Castilla de la época. La *Gramática castellana* (1492) de Nebrija incluía en su dedicatoria a la reina Isabel la famosa frase «siempre la lengua fue compañera del imperio». El autor sostenía que el hebreo, el griego y el latín habían tenido su momento, y que había llegado la hora del castellano” (Burke, 2006:29).

Tan fuerte era la conciencia que el poder político tenía sobre el papel de las lenguas vernáculas al servicio del reino, que Carlos V –aún en tiempos en los que el latín todavía tenía su fuerte peso en los asuntos de la corte–, no hablaba o al menos no era partidario de hablar el latín, y sí, en cambio se expresaba en diferentes lenguas vernáculas.

En otra Institución de poder como es la Iglesia, el latín estaba muy arraigado. Esta lengua funcionaba realmente en esta organización como una verdadera lengua franca, dado el carácter universal de la Iglesia. Sin embargo, al menos hasta el concilio de Trento en el que se tomaron las debidas medidas para la formación del clero, no conviene pensar que todo él hablaba latín. Más bien, existían dos tipos de cultura en el clero: la de los que hablaban latín (*literati*), y la que correspondía a los que no lo hablaban (*laica*, *vulgus* o *iliterati*), que en la baja Edad Media, representaban la gran

mayoría; de hecho, la mayor parte del clero en este tiempo usaba las lenguas vernáculas como forma de comunicación.

El latín también estuvo muy vinculado al poder académico, es decir, a las universidades. En toda la baja Edad Media y siglo XVI, la lengua oficial era el latín y, en la práctica, el uso de las lenguas vernáculas estaba prohibido, bien que ya se estudiaban las lenguas romances. Lógicamente, aún en este medio académico donde lo natural parecía ser el uso del latín, también empezaron a aparecer las razonables reivindicaciones del uso de las lenguas modernas y que desembocaron en la progresiva permisión respecto al uso de las lenguas vernáculas.

Por tanto, el periodo renacentista, pese a haber usado las lenguas clásicas como excelente instrumento para el desarrollo de la filosofía humanista, contribuyó también directa e indirectamente al uso de las lenguas modernas:

“Una paradoja del movimiento humanístico del Renacimiento consiste, de manera general en el notable papel que este movimiento, consagrado a la gloria de las lenguas antiguas, desempeñó en el nacimiento de las lenguas modernas. Es evidente, en primer lugar, que la superstición del latín, del buen latín, tuvo consecuencias saludables. Antes que hablarlo mal, los hombres de estudio prefirieron a menudo no hablarlo en absoluto. El humanismo español reaccionó muy claramente contra el uso de un latín de conversación bastardo y pedestre. A ciertos humanistas extranjeros, Clénard por ejemplo, les parecía que se hablaba muy poco latín en las universidades castellanas” (Bataillon, 1986:692).

Los humanistas en general, cuando defendían, por ejemplo, el retorno a las lenguas clásicas, y más concretamente al latín, lo que querían es que se hiciera un uso de éste, siguiendo el buen hacer de los clásicos, es decir, siguiendo los cánones establecidos por la gramática. Cuando criticaban las lenguas vernáculas, no era porque sintieran desprecio por ellas sin más, sino porque su uso se producía sin seguir la gramática. Por ello, la corriente humanista hacia las lenguas fue igualmente crítica, tanto frente al mal uso del latín como frente al uso hablado y escrito de las lenguas vernáculas que no se ajustaba a ningunos patrones gramaticales.

Desde esa perspectiva hay que reconocer que los humanistas contribuyeron a desarrollar y dignificar el uso de las lenguas vernáculas, ya que reclamaban que éste se realizara siguiendo el rigor de las normas gramaticales, al igual que exigían también el mismo comportamiento al latín, en cuanto a su uso. En este contexto se entiende bien la gran contribución de Nebrija al desarrollo de la lengua vernácula castellana, ya que para éste: “la forma más segura de elevar y ennoblecer la lengua castellana es dotarla de una gramática, similar a la latina, para conseguir estabilidad y romper la barbarie” (Hinojo, 1998:70).

En cualquier caso, parece que la opinión generalizada en relación a cómo el Renacimiento humanista contribuyó al desarrollo de las lenguas vernáculas, es que dicho desarrollo fue imparable y las causas del mismo guardan relación con la realidad política, religiosa, cultural, económica y social de la época:

“El lenguaje hablado fue en seguida objeto de amor para los más egregios entre los renacentistas. Además la conciencia nacional buscó un punto de apoyo en las hablas locales frente al latín, abstractamente internacional... La rehabilitación del lenguaje vulgar va unida a la ideología naturalista del siglo” (Castro, 1972:481).

CAPÍTULO II. ERASMO Y SU OBRA

El Renacimiento humanista, no solo ha sido una corriente de pensamiento que intentó dar savia nueva a un período histórico que buscaba renovación, tanto en el campo de las ideas como en el de las costumbres. Es también una época en la que emergieron figuras importantes cuyas obras lograron un impacto e influencia considerables en la Europa del momento, más allá de los meros límites locales o nacionales a los que los mismos se circunscribían por nacimiento. Este es el caso de Erasmo de Rotterdam, cuya trayectoria personal y científica está íntimamente ligada al Renacimiento humanista, y que sobradamente justifica que se le dedique este capítulo.

1. La cultura y el espíritu renacentistas como contexto del pensamiento y de la obra de Erasmo

En torno a Erasmo hay un acuerdo unánime –tanto en su época como en nuestros días–, de que no pasó inadvertido, de que fue un punto de atracción y de controversias, a pesar de su diplomático modo de actuar. Desde 1467, fecha alrededor de la que Erasmo calculaba que había debido nacer, hasta su muerte –en 1536–, suman 69 años llenos de gran actividad que le convirtieron en un actor relevante de la segunda mitad del siglo XV y de la primera del siglo XVI, siglos –por otra parte–, en los que se produjeron grandes convulsiones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas.

Pero la figura de Erasmo y todo lo que él representa, no se agotó con su muerte y su tiempo. Al contrario, parece que el paso del tiempo le ha ido convirtiendo en un referente permanente en el mundo de la cultura y de las ideas en Europa. En 1969, Marcel Bataillon², declaraba en la Conferencia que dictó sobre la *Actualidad de Erasmo* en los *Colloquia Erasiana Tournonensis* (Tours, Francia) que: “hablar de la actualidad de Erasmo en este momento quizá no sea más que una manera de hablar, aceptable sobre todo para nosotros a quienes nos reúne aquí un interés común por la cultura del

² Este reconocido hispanista francés (1895-1977) ha sido toda una autoridad y un clásico en el mundo del Hispanismo. Su producción científica ha sido amplia y diversa, pero sobre todo el estudio de Erasmo le ocupó buena parte de su intensa actividad intelectual, arrancando ésta con su magnífica tesis *Erasmus et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, que se materializó en su obra *Erasmus y España*, publicada en 1937.

Renacimiento y la convicción de que esta cultura sigue siendo en ciertos aspectos ejemplar” (Bataillon, 1986:13).

Ciertamente, la cultura y el espíritu renacentistas son los que abrigan el pensamiento y la obra de Erasmo y son los que lo vinculan a lo que se puede llamar el espíritu moderno que ya en el siglo XVI empieza a tomar cuerpo. El propio Bataillon, sin entrar en la discusión de si el siglo XVI fue un siglo que se le deba adscribir a los llamados tiempos modernos o no, no duda en afirmar que lo que hace de Erasmo un representante excepcional de este siglo XVI que sentimos moderno es porque no dudó en enfrentarse a los problemas que éste presentó:

“Porque este siglo legó a los siguientes problemas que están siempre de candente actualidad, porque se enfrentó con ellos sin resolverlos y a veces agravando sus dificultades [...] Acabo de dar a entender que Erasmo no tenía una opinión moderna de los descubrimientos marítimos de los que fue testigo, al menos en tanto que tomas de posesión del universo físico y humano. En cambio, sin duda nadie representa mejor tan evidente e intensamente como él la propagación multiplicada del pensamiento por el libro impreso. Este es uno de los factores esenciales, una causa poderosa al mismo tiempo que un efecto incesantemente renovado de su situación única de príncipe de los humanistas, de su soberanía intelectual que se respetó muy ampliamente a través de toda Europa, desde Inglaterra y Portugal hasta Polonia” (Bataillon 1983:16-17).

2. La figura de Erasmo

La figura de Erasmo de Rotterdam, como le llamaban, ofrece múltiples facetas y contrastes en su vida y andadura personal, que lo hacen –si cabe por ello–, todavía más atractivo. Los analistas de la figura de Erasmo subrayan los contrastes que se dan en su vida, precisamente porque no deja de sorprender lo que fue capaz de conseguir, partiendo de una situación considerada relativamente precaria desde la perspectiva de su historia personal, familiar e, incluso, cultural. En los términos siguientes, Lucien Febvre –también un significado especialista de Erasmo–, así lo describe y lo valora:

“1510-1520. En estos años –cosa inaudita– alguien ejerce sobre Europa un verdadero reinado intelectual. El primero de los soberanos intelectuales del mundo moderno (el segundo se llamará Voltaire). Un hombre pequeño, frágil, delgado, siempre quejándose de su salud. Débil, en efecto, y sin fuerza física, moriría, sin embargo septuagenario. Sin fortuna, sin familia, fruto irregular de los breves amores de una muchacha de Gouda y de un joven metido a sacerdote. Y para colmo, exclaustro; internado en un convento a los doce años, recibió el sacerdocio en 1492; y en 1493, abandonando su monasterio, se echó a recorrer el mundo en traje secular [...] Y hacia ese desgraciado, hacia ese viejo precoz, atormentado por un mal de piedra que, paradójicamente, pretendía curar con vino de Artois, hacia ese viejo friolero, de nariz ganchuda, labios delgados, frente amplia e inteligente medio oculta por un bonete de doctor, subían los homenajes y las alabanzas” (Febvre, 1970: 91).

Partiendo de las condiciones reales de las que partió Erasmo, era imposible su ascenso social y cultural si no hubiera tenido unas condiciones intelectuales y personales sobresalientes, tal como se le reconoce:

“Erasmo, evidentemente, era un hombre de talento, talento de escritor en latín. En un siglo de latinistas, fue quizá el mejor, y, si no, el más correcto, al menos el más al día y el más agudo; tenía la habilidad, el arte de saber decirlo todo con una sola palabra, sin énfasis; la finura, el tacto, la destreza de insinuar en vez de asegurar. Esto y más cosas” (Febvre, 1970:92).

Pero el gran talento de Erasmo no hubiera bastado para explicar su notoriedad si al mismo tiempo no hubiera estado dotado de un sentido práctico excepcional, de un saber estar por encima de las convulsiones que le rodeaban, de una gran intuición que le llevó a posicionarse como un hombre universal, por encima de las culturas y políticas locales y nacionales. El eclecticismo, la huida de las posiciones extremas, la búsqueda de apertura al diálogo, explican su éxito, aunque éste –como veremos más adelante–, no estuvo exento de ambigüedad y de miedos, como al menos creyeron sus críticos coetáneos. Erasmo, practicó el humanismo, como cultura universal, abierto al diálogo de pensamientos, de culturas, e incluso a jugar el papel de mediador entre personas. En esta actitud de Erasmo, jugó un papel significativo su propio proceso de formación que

estuvo marcado también por un carácter universalista al sufrir experiencias y períodos de aprendizaje en varios de los países europeos que por aquel entonces eran vanguardias en la cultura y pensamiento europeos: Países Bajos, Francia, Inglaterra, Italia y Suiza son los países que le acogen y que más van a influir en la conformación de su personalidad y en la forja de sus actitudes y visión del mundo.

Leone-E. Halkin, buen conocedor de Erasmo, así nos describe su trayectoria formativa:

“A su patria, los Países Bajos, Erasmo debe evidentemente su educación clásica de base y una primera iniciación teológica. Es en los Países Bajos donde encontró a Agrícola y a Vitruvio; es también en los Países Bajos donde descubrió a Valla.

De Francia recibió su formación universitaria y humanista por una parte, contactos estrechos con el mundo de la prerreforma, por otra.

¿Qué debe Erasmo a Inglaterra si no es el descubrimiento del platonismo florentino y la profundización de su teología bíblica y patristica?

Finalmente, ya sabemos que la experiencia italiana de Erasmo le valió la perfección de su griego, pero que le impuso una amarga lección, cargada de consecuencias: la del fracaso, o por lo menos, de la debilidad de la prerreforma.

Así se dibujan a nuestros ojos las grandes etapas de la formación de Erasmo –concluye Halkin– como humanista y como teólogo” (Halkin, 1971:47).

Todo este proceso personal y formativo explica, en definitiva, los rasgos de su comportamiento que, a continuación, se describen:

- 1) El mensaje de Erasmo, estuvo marcado por su carácter universal, propio de la filosofía del Humanismo. Aparte de que este pensamiento demandaba un discurso de carácter universal, la personalidad y comportamiento de Erasmo le llevaron a hacer un discurso, tanto escrito como oral, para todos, independientemente del lugar de destino y de la persona receptora. Ello le obligó a utilizar un lenguaje también accesible para todos, bien que el vehículo de la lengua utilizado en la escritura fuera el latín:

“Llegó a un público geográficamente más extendido, socialmente más diferenciado (que iba desde los Papas y los reyes hasta los burgueses y las burguesas) de lo que había conseguido influir en aquel entonces cualquier otro escritor” (Bataillon, 1983:17).

- 2) Erasmo –a lo largo de su vida–, fundamentalmente busca una cierta autonomía personal e intelectual, que le permita ejercer su función de escritor con cierta independencia. Cuestión, ciertamente, no fácil –dadas sus condiciones familiares y sociales de partida–, así como la presión intelectual y moral que recibió por adoptar posiciones intermedias y de diálogo en un clima cultural y religioso tan enfrentado como el que existía al final del Siglo XV y Siglo XVI. La relativa independencia que fue consiguiendo pudo obtenerla gracias a los diversos apoyos materiales y espirituales, que tan hábilmente fue obteniendo en toda Europa:

“Erasmo supo mantenerse en una situación de escritor independiente, aunque interesadísimo por asegurarse poderosos apoyos temporales y espirituales. Una vez célebre y controvertido, huyó de las universidades donde hubiera tenido que incorporarse a un coro de teólogos que definían una estricta ortodoxia. Si aceptó un cargo honorífico de consejero del soberano de los Países Bajos, que no tardó en ser emperador, fue sin frecuentar la corte, salvo en un breve lapso de tiempo. Cuando los príncipes de la familia imperial le invitaron a Viena o a Bruselas, siempre encontró buenas razones para declinar la invitación o para diferirla [...] hasta la muerte. Se guardó mucho de vincularse a un poderoso mecenas. Una vez salió del convento, vivió como un clérigo secularizado ganándose directa o indirectamente el sustento con su pluma, no con los emolumentos de un cargo de consejero, o como secretario generosamente pagado con beneficios eclesiásticos, como tantos clérigos escritores de su tiempo acumulaban sin escrúpulo y sin intención de desempeñar jamás ninguno” (Bataillon, 1983:17-18).

Hay que reconocer, por una parte, el gran poder persuasivo que tenía Erasmo para solicitar ayuda que le permitiera realizar su proyecto de vida y profesional. Pero, por otra parte, también es bueno constatar el fuerte sentido práctico y pragmático que tenía en relación a la orientación de su trabajo. Ambas razones coadyuvaron a obtener las ayudas que necesitaba para seguir haciendo su trabajo. Erasmo, a lo

largo de toda su vida, sintió cómo la pobreza, el no disponer de bienes suficientes, le limitaba su libertad y su autonomía. Por ello, no tenía ningún pudor en reconocer el sufrimiento que le producía tal situación de escasez. Inglaterra, le abasteció buenos apoyos materiales, a través de los contactos que le facilitó su encuentro en París con Lord Mountjoy, que se convertirá en su providencia. Por esta razón, Erasmo no tiene ningún pudor en confesar a su amigo inglés, John Colet, la amargura que le causa la pobreza que le rodea, al tiempo que le solicita ayuda: “¿Qué puede haber más impudente y más vil que yo, que desde hace mucho tiempo mendigo en Inglaterra a la vista de todos? [...] Que me acostumbre a soportar valerosamente la pobreza: ¡oh consejo amistoso! Pero la razón que me hace odiar mi pobreza es precisamente que ella me impide ser delicado” (Cf. Halkin, 1971:55).

- 3) Erasmo, fiel a su época y al Humanismo como movimiento cultural, dedica su vida a la escritura, convirtiéndose en el gran impulsor de la imprenta como medio fundamental de la difusión escrita. Es más, se puede decir que toda la vida de Erasmo estuvo vinculada al gran desarrollo de la imprenta, estableciendo estrechas relaciones con varias de las imprentas europeas más importantes de su tiempo y que más innovaciones tecnológicas estaban llevando a cabo. Una vez que Erasmo finaliza su periodo de formación, se dedica por completo a la escritura. Fruto de esta casi exclusiva consagración, es la amplia producción científica y divulgativa que lleva a cabo, así como los ingresos económicos que obtiene y que le permiten tener autonomía económica para trabajar y vivir con libertad, a diferencia de la situación de dependencia económica que tuvo en su periodo formativo, tal como señala Marcel Bataillon:

“Pero hay otra vertiente moderna de este papel en la época en que lo representaba, la estrecha simbiosis profesional que aceptó entre su actividad de erudito y grandes imprentas como las de Aldo y Froben, en particular para los *Adagia* de Venecia, 1508, y el *Novum Instrumentum* de Basilea, 1516. Erasmo no fue un mártir, sino un héroe de la nueva técnica de multiplicación de la escritura en la mejor época de su auge. Aceptó sus servidumbres, desde la larga paciencia de la corrección de pruebas hasta la prisa que le imponía a veces el

ritmo estacional de lo que hoy llamamos lanzamiento o comercialización de un libro” (Bataillon, 1983:19).

- 4) Igualmente, otra marca clara de fidelidad de Erasmo al Humanismo es el uso del latín como lengua de comunicación y difusión, a pesar de la significativa circulación que ya se venía produciendo de obras relevantes traducidas a distintas lenguas vernáculas.
- 5) Erasmo adopta en todos los planos o aspectos de su vida, personal, intelectual y comportamental, una posición ecléctica, intermedia, moderada, de conciliación y diálogo. Esta actitud que, en términos generales, puede considerarse como positiva y constructiva, sin embargo, en los tiempos convulsionados que le tocó vivir, le llevó a Erasmo a tomar posiciones ambiguas en determinadas cuestiones y, con frecuencia no agrada a las partes en litigio por razones religiosas, concretamente a ciertas autoridades jerárquicas y académicas de la Iglesia Católica, pero también a los impulsores de la Reforma, especialmente a Lutero.

La posición ecléctica de Erasmo, fiel a su tradición humanista, caracterizada por la apertura al diálogo, a la comunicación e, incluso, a la relativización de los problemas, le llevó, a nivel de doctrina y de prácticas, a intentar distinguir entre lo fundamental y lo secundario. Desde esta perspectiva, la autoridad y prestigio de Erasmo se expandieron por toda Europa. Sin embargo, estas virtudes de su comportamiento se convirtieron para algunos en debilidades, ya que era difícil entender por una y otra de las partes que estaban en abierto conflicto, que una posición ecléctica y de conciliación –como la que mantenía Erasmo–, era parte de la solución del conflicto o, al menos, podía permitir abrir un diálogo para intentar solucionar la profunda crisis que se estaba instalando en el interior de la Iglesia Católica, y cómo no en el interior de la sociedad en su conjunto, dado que ambas realidades formaban prácticamente el mismo tejido social. Una buena muestra de esta situación la refleja el escrito que Adriano VI envía a Erasmo, por quien experimenta simpatía, y en el que le pide que salga de su neutralidad aparente y que se implique en la lucha abierta que existe: “Teméis que ciertas insinuaciones os hayan hecho sospechosos. Queremos que guardéis la confianza. Sin duda vuestro

nombre ha podido ser pronunciado ante nos por ciertas personas que no os aman mucho. Pero nuestro carácter y el sentimiento de nuestro deber pastoral no nos permiten escuchar fácilmente informes malévolos contra personas sabias y virtuosas. [...] Sin embargo, en nombre de nuestra caridad hacia vos, de nuestra preocupación por vuestra reputación y por vuestra gloria verdadera, os conjuramos a ejercer contra las nuevas herejías el feliz talento que habéis recibido de la bondad divina. Porque, por las mejores razones, debéis reconocer que esta tarea os está especialmente reservada por Dios. El vigor del espíritu, la variedad del saber, la facilidad del estilo os pertenecen; poseéis en el más alto grado, entre las naciones de donde ha venido este azote, la autoridad y el favor. [...] Con eso impondréis finalmente silencio a los adversarios que se esfuerzan por haceros sospechosos [...] Vuestro talento conserva todo su vigor, vuestro juicio se ha afirmado, vuestra doctrina se ha enriquecido [...] No podéis declinar razonablemente esta tarea ni juzgarla superior a vuestras fuerzas, a pesar de vuestra profunda modestia” (Cf. Halkin, 1971:66-67).

- 6) Una última característica general del comportamiento de Erasmo es su condición de creyente. En cuanto tal, Erasmo rezuma espíritu humanista; es decir, apertura, libertad, razón, flexibilidad y relativismo. Intenta en su foro interno y sobre todo en sus escritos huir de los extremismos en la forma de entender la doctrina y las propias prácticas derivadas de la misma. Ello explica, evidentemente, cómo ni los más doctrinarios de un lado (algunos teólogos y pastores de la Iglesia) ni los más radicales de la Reforma, con Lutero a la cabeza, compartieran y aprobaran las posiciones intermedias de Erasmo.

Pero, el papel que Erasmo defendía como escritor y difusor de la doctrina católica, lo asumía, a su vez, como creyente. El itinerario religioso seguido por Erasmo a lo largo de su vida, estuvo siempre muy en consonancia con lo que escribía y defendía Lutero públicamente. Ya al final de su largo camino, cuando el ocaso de su vida va llegando a su fin y presiente que su muerte no está lejos, Erasmo escribe un texto que sintoniza con su larga trayectoria como creyente: “Algunos piensan quizá: un día me haré monje, y entonces lloraré mi vida mala; mientras tanto gozaré del mundo. Pero suponiendo que vivas ¿quién te ha prometido una voluntad capaz de

abrazar un día la penitencia en lugar de las voluptuosidades? ¿Puede cada uno darse esta seguridad? Sólo la gracia de Cristo hace volver a él el pecador. Ciertamente es de buen cristiano desear que ninguno de los últimos sacramentos le falte: éstos son grandes consuelos para las almas y ayudas para nuestra fe: es verdaderamente cristiano satisfacer la regla cuando se puede. Pero es más cristiano todavía desear la fe y la caridad sin las cuales todo es vano” (Cf. Halkin, 1971:78-79).

El conjunto de la obra de Erasmo nos lo presenta, como un hombre verdaderamente religioso, pero con una fe centrada en lo esencial. Éste fue el mensaje principal que intentó difundir, de principio a fin de su vida. En esto, como en otras tantas cuestiones, Erasmo fue un hombre de su tiempo, pero veía más allá de su tiempo concreto, cosa que le hizo objeto de gran valor, pero también piedra de conflicto para los que se batían en la arena de los tiempos que les tocó vivir. Nada mejor que, para acabar de presentar el perfil religioso de Erasmo, el siguiente comentario de Lucien Febvre que resume perfectamente lo que fue su comportamiento religioso:

“Nada de credos rígidos y poco atractivos. En el centro de toda la vida religiosa, un hombre que habla, enseña, cura, ama y consuela; el Cristo del Evangelio interpretado, con la mayor buena fe, por la razón. Nada de mediadores entre él y sus criaturas. No es que apartara a la Virgen y a los santos y santas del Paraíso, sino que Erasmo los coloca en su lugar, que es el de personajes secundarios y no el de los protagonistas –de subordinados y no de superiores–.” (Febvre, 1970:93).

3. El pensamiento de Erasmo

Hay dos ejes o tradiciones fundamentales que orientan y marcan el pensamiento de Erasmo: la tradición clásica, razón de ser del quehacer y destino humanista, y la tradición cristiana, que se constituye en su acervo doctrinal y en el sentido personal y profesional de toda su vida. Estas dos tradiciones atraviesan todo su creer y hacer. Del espíritu humanista tomará la actitud abierta que mantuvo siempre ante el mundo y la religión; de la doctrina cristiana recibirá lo que constituyó su alimento y su quehacer permanente. El conjunto del itinerario de vida de Erasmo, vida y obra, hay que examinarlo desde esta doble vertiente o tradición. Si no se hace así, difícilmente se

podrá comprender, por una parte, una vida tan activa y compleja; y, por otra parte, el conjunto de su gran y diversa obra también resultará difícil entenderla e interpretarla.

A pesar de que Erasmo tuvo sus detractores en la interpretación de su vida y obra, sin embargo, hay que reconocer que en la mayoría de los casos –se estuviera más o menos de acuerdo–, el análisis de su pensamiento siempre se hacía desde la doble tradición mencionada: la humanista y la cristiana, tal como Marcel Bataillon nos lo recuerda:

“Si la gran masa de los lectores medianamente cultos se aferraba a la idea simplista de sus manuales de historia, a un Erasmo reducido al *Elogio de la Locura* y como máximo a los *Coloquios*, a la idea de un Erasmo ingenioso, buen humanista, prudentemente racionalista en su crítica de la religión, y, para su tiempo, aceptable precursor de Voltaire, los historiadores dignos de este nombre sabían ya que el mensaje de Erasmo era un mensaje religioso y no irreligioso, positivo más que crítico, que su pensamiento y su acción se situaban en el corazón mismo de la revolución religiosa de su tiempo” (Bataillon 1983:34).

La influencia de las dos tradiciones referidas en la vida y obra de Erasmo tiene su explicación. Al fin y al cabo todos somos hijos de nuestra historia y, en el caso de Erasmo, no podía ser de otra manera. Tal como se ha señalado en el epígrafe anterior, su itinerario vital fue rico y diverso, experimentando diferentes formas de vida, recibiendo formación en ámbitos y territorios diferentes y ejerciendo la escritura amplia y diversamente. Todo ello no podía tener otro resultado que no fuera sino una vida abierta a muchas influencias personales, intelectuales, culturales, religiosas y políticas. Esta diversidad, gracias al talento de Erasmo y a su propia personalidad, logró forjar una visión coherente en su sistema de actitudes y creencias, que le permitió dar a su vida y obra una gran lógica que, a nuestro entender, puede ser la causa del gran atractivo que supuso Erasmo para sus coetáneos europeos.

La Europa que vive Erasmo era abierta y dinámica, a la que era difícil sustraerse, y más si se tenía una mente y espíritu como los de Erasmo que le permitía, por una parte, ser permeable a los diferentes flujos culturales que circulaban, aunque Erasmo –por otra

parte—, también tuviera criterios selectivos para no dejarse arrollar por las fuertes convulsiones que aquellos tiempos producían:

“Erasmo conoció a los filósofos, humanistas y críticos de la Italia moderna, desde Valla a Pico de la Mirándola, cuya influencia explica, sin duda, en parte, que tenga en común tantas ideas con Tomás Moro; también él se codeó con los místicos flamencos, conoció la *Imitación*, cuyo misticismo, fácilmente accesible, convenía a su naturaleza poco apta para el éxtasis y la iluminación; también él mantuvo relaciones con los Hermanos de la Vida Común y con los canónigos regulares de Windesheim, propagadores de las tradiciones ascéticas y místicas de Gerardo Groote; y, aun cuando frecuentó, como Lefèvre, a los maestros del hermetismo, a los iluminados como Llull o los victorinos, recogió a través de sus amigos Vitrier y Colet, el eco de las doctrinas de los husitas y de los lolardos. Todas estas influencias, sin perjuicio de las que ignoramos, fundidas con las enseñanzas directamente sacadas del Nuevo Testamento, cuya primera edición crítica moderna realizara Erasmo, y de san Pablo, al que interpretó al uso de sus contemporáneos, constituyeron la enjundia de esa Filosofía de Cristo que el *Enchiridion Militis Christiani* propagó por toda Europa, asegurando a su autor tan gran dominio sobre los más diversos espíritus” (Febvre, 1970:75).

4. La obra y la contribución de Erasmo

Erasmo vivió para y por su obra. No hizo prácticamente en su vida otra cosa que dedicarse a la escritura y, además, lo hizo de modo febril. La actividad constante que mantuvo, no le impidió seguir escribiendo a un ritmo intenso. Logró, prácticamente, combinar en términos muy productivos la actividad y la escritura a lo largo de toda su vida. Ello explica haber producido una obra tan amplia y diversa.

Tan asumido tenía Erasmo su condición de escritor, que no dudó en elegir siempre este quehacer, antes que dejarse seducir por el ofrecimiento que recibió para ostentar cargos religiosos, como el de obispo, o consejero de los poderes políticos o religiosos, rechazando —lógicamente—, las prebendas vinculadas a tales responsabilidades.

¿Cómo se explica que Erasmo fuera capaz de producir una obra tan fecunda y valorada? Indudablemente hay varias razones que hacen posible este hecho: en primer lugar, el propio talento de Erasmo y su capacidad de trabajo le permitieron llevar a cabo tal volumen de obra. Sin estas dos condiciones, todas las demás hubieran resultado innecesarias; en segundo lugar, Erasmo escribe para los hombres de su tiempo, sus preocupaciones, sus problemas, sus conflictos. La escritura que salía de su pluma, tenía destinatarios muy concretos; en tercer lugar, su lenguaje –aún escribiendo en latín–, era sencillo, dotado de imágenes reales y favorecía la comunicación con sus lectores; en cuarto lugar, la temática que aborda Erasmo es muy diversa y muy conectada con los grandes problemas de su tiempo; y finalmente, Erasmo escribe para un mercado europeo. A diferencia de que con frecuencia el escritor se circunscribe a un territorio y población concretos, Erasmo dirige sus escritos a un espacio europeo, donde el número de lectores era ya importante.

La obra de Erasmo al ser tan abundante y diversa, no es posible examinarla en detalle. Sí, en cambio, conviene dar una perspectiva general de la misma, clasificándola en las grandes temáticas que abordó, lo que nos va a permitir conectarla con el objetivo de esta investigación, concretamente en sus aspectos filológicos.

La obra de Erasmo estuvo orientada a tres grandes temas, siguiendo la clasificación hecha por Halkin: Las Bellas Letras, la Paz y la Filosofía de Cristo (Cf. Halkin, 1971: 85-176). Prácticamente, todos los escritos que Erasmo nos ha legado se pueden encuadrar en alguno de estos grandes ámbitos temáticos. Desde el punto de vista de su aportación a los más variados aspectos que aborda bajo los diferentes títulos que emplea, hay que reconocer –haciendo una valoración general de su obra–, su significativa contribución, ya que Erasmo escribía con bastante libertad de espíritu y visión universal en relación a problemas vivos y del momento, aunque no exentos de complejidad.

Veamos, a continuación, lo más relevante de cada uno de los tres grandes temas reseñados:

1) Las Bellas Letras

La familiarización de Erasmo con las lenguas clásicas, no solo le sirvió para el manejo y uso de las lenguas en la expresión escrita y oral. También le permitió un conocimiento de las correspondientes literaturas, lo que le facilitó tener un conocimiento exhaustivo de las principales obras de los clásicos, tales como Cicerón, Virgilio, Horacio, Juvenal, Ovidio, Terencio, etc. Desde esta formación clásica, Erasmo también va conectando progresivamente, por una parte, con Petrarca y Valla, como los pilares básicos del Humanismo, y –por otra parte–, se va adentrando cada vez más en los escritos y escritores cristiano-teológicos más relevantes, tales como la Biblia, San Jerónimo, San Agustín.

Esta visión general que tiene Erasmo de la utilidad de las letras para una buena educación, le lleva a decir que el conocimiento de las mismas debe ser la base de toda formación. No duda, en su obra *Educación del príncipe cristiano*, aconsejar al preceptor de príncipes cristianos que siga el siguiente itinerario, por considerarlo suficientemente sólido al estar anclado en las más profundas raíces humanistas de las letras:

“Si hubiere algún hayo y educador del príncipe que quisiese aprovechar mi consejo, inmediatamente después de habersele enseñado el *Arte de hablar*, le propondrá los *Proverbios*, de Salomón, el libro del *Eclesiástico*, el *Libro de la Sabiduría*, para que se percate fácil y brevemente de la función de un buen príncipe. Lo que primero se le ha de inculcar es el amor del autor y de la obra. [...] Luego, los Evangelios. Y aquí importará mucho el procedimiento para enardecer el ánimo del muchacho al amor del autor y de la obra. No será poco lo que se deba a la habilidad y a la amenidad del pedagogo, a fin de que brevemente, claramente, plausiblemente, y con vivaz eficacia le enseñe, no de todo, sino lo que directamente afecta a la función de príncipe y todo lo que toca y atañe a desarraigar las perniciosísimas opiniones de los príncipes vulgares. En tercer término los *Apotegmas*, de Plutarco, y a continuación, sus *Obras morales*, pues no es posible hallar cosa mejor y cuyas *Vidas paralelas* yo me atrevo a proponer más que cualquiera otras. El lugar más próximo a Plutarco no titubearé en atribuirlo a Séneca, quien, con sus escritos, admirablemente estimula e inflama al amor de lo honesto, levanta y sublima el ánimo del lector de los

cuidados sórdidos, y, en particular, anatematiza el despotismo. De las *Obras políticas*, de Aristóteles; de los *Deberes*, de Cicerón, se podrán escoger muchas cosas no indignas de ser escogidas. Pero con mayor dignidad y responsabilidad, a mi entender, las trató Platón, a quien, en parte, siguió Marco Tulio en los libros *De las leyes*, pues los de *La República* se perdieron” (Erasmo, 1964:313-314).

Este conocimiento general que obtiene Erasmo de las fuentes clásicas, tanto paganas como cristianas, es lo que explica que su obra sea tan abundante y tan diversa, y –sobre todo–, que su obra en relación a las Letras le haya posicionado como un personaje central en el campo de la Filología.

Conviene reseñar, desde esta perspectiva, una de las obras más significativas de Erasmo, *Los antibárbaros*, cuyo título es un alegato contra lo que él llama bárbaros, pues al confundir la ignorancia del mundo clásico con la piedad, les lleva a rechazar toda la cultura antigua:

“*Los antibárbaros* no es otra cosa sino una apología de la literatura profana, nada menos que el manifiesto del humanismo cristiano por la unión de la sabiduría antigua y del cristianismo. Como Petrarca, quiere regenerar al hombre bautizando su cultura y purificando su religión. Le presenta un ideal de serenidad y de armonía; no lo corta de sus raíces sino lo eleva todo entero hacia Dios.

Los bárbaros que Erasmo combate son ignorantes y deformados. La educación escolástica ha reemplazado a los autores antiguos por los comentarios, las glosas y las sumas. Enseña una lógica estéril, una cultura nocional y superficial en que el argumento de autoridad toma un lugar indebido” (Halkin, 1971:85-86).

Frente a las prácticas de la educación escolástica que Erasmo tanto detesta, éste recomienda el uso directo de los textos en latín y griego, precisamente para poder entender bien las fuentes, sin el condicionamiento y la interpretación de intermediarios. Lógicamente, este acceso directo a las fuentes originales, requiere un buen conocimiento del latín y del griego. Esta argumentación la desarrolla Erasmo en su obra *Humaniores litterae*, centrada en las bellas artes. La recomendación que hace Erasmo en relación al conocimiento de los clásicos, es él quien primero se la aplica. Él mismo se

somete a un proceso intenso de aprendizaje del mundo clásico, aprendiendo de memoria muchísimos textos, dedicando a tal menester buena parte de su tiempo, sobre todo en su época joven, cuando la memoria está más fresca, tal como Erasmo comenta en la Carta que le escribe a *Juan Botzhemio Abstenio*, haciendo historia de sus obras hasta el año 1512:

“A las letras griegas más o menos catadas en la muchachez, volví yo algo entrado en días, poco antes de los treinta años, cuando entre nosotros había relativa penuria de códices griegos y no menor pobreza de maestros. En todo París no había más que uno solo, Jerónimo Hermónimo, que balbucía el griego, y era tal que ni hubiera podido enseñar si pudiera, ni quisiera si hubiera podido. Y así fue como, obligado yo a ser profesor de mí mismo, interpreté muchas obrecillas de Luciano, cuando no por otra cosa, por leer el griego con mayor atención [...] También me atreví con los *Tratados morales*, de Plutarco, cuya frase es algo más difícil y más oscuro el sentido por la extensa y exquisita cultura de este gran erudito [...] En estos trabajos me ejercitaba deleitosamente, porque, aparte de la pericia del idioma, eran convenientes para la formación de las costumbres. Yo, aparte de las escrituras, no leí jamás cosa más edificante” (Erasmo, 1964:107-108).

Erasmo transita por el mundo clásico no de forma superficial. Al contrario, dedica bastante tiempo a explorar este territorio, haciendo lecturas de muchísimos autores y reflexionando sobre las aportaciones más significativas de algunos de ellos; fruto de esta labor, son las obras *los Adagios y los Apogtemas*, muy orientadas a exaltar la cultura humanista de la letras y escritas con el objetivo de fomentar el pensamiento y la lengua latina. Por otra parte, al tiempo que realiza continuadas lecturas de los clásicos, tanto latinos como griegos, prepara ediciones críticas de autores latinos y traducciones latinas de autores griegos, tales como de Eurípides, Demóstenes, Luciano, Plutarco, Cicerón, Ovidio, Tito Livio, Plauto, Terencio, Séneca, etc. Erasmo le imprime a esta tarea un carácter pedagógico con el fin de hacer accesible los textos clásicos a los potenciales lectores europeos. Ello significa que Erasmo en su dedicación a las Letras –como buen holandés que es–, adopta un sentido muy pragmático, que le orienta a sacar

partido a su actividad en varias direcciones, tanto en la vertiente teórica como también en la práctica o pedagógica.

Desde la perspectiva filológica ¿cómo Erasmo orienta su dedicación a las Bellas Letras?

De la tríada clásica lingüística, el latín fue para Erasmo la lengua intelectual por excelencia, aparte de que también lo consideró lengua viva, por los diferentes usos que al menos él le dio, dado el gran manejo que tuvo del mismo. El griego, del que también tuvo un alto conocimiento, lo consideró una lengua básica para acceder a textos fundamentales. En cambio, del hebreo no logró el dominio que tuvo de los otros dos, bien que eso no le llevó a minusvalorar su utilidad, especialmente para acercarse a los textos sagrados. Independientemente del conocimiento que Erasmo tuvo de cada una de las lenguas que integran la tríada clásica, su valoración de la misma la consideró esencial para mantener y desarrollar el espíritu humanista, por una parte, y, por otra, entendió que era un instrumento necesario para acceder a los textos sagrados sin las ataduras ni mediaciones que a veces tergiversaban la adecuada lectura de los mismos. Tan convencido Erasmo estaba de la necesidad y utilidad del conocimiento de las lenguas y literaturas clásicas, que cuando su amigo Jerónimo de Busleyden –miembro del Gran Consejo de Malinas, hombre de Estado y humanista–, le hizo la invitación para dirigir el Colegio de la Tres Lenguas en Lovaina, no dudó en aceptarla, ya que tal propuesta colmaba sus aspiraciones y sueños en esta materia. Su función rectora, que consistió principalmente en organizar la enseñanza y reclutar al profesorado, no duró mucho tiempo, ya que este proyecto suscitó recelos e insidias en la Facultad de Teología de Lovaina, que junto a la de París, mantenían una orientación teológica cerrada y dura en la controversia ya abierta a propósito de la Reforma que lideraba Lutero.

La defensa y uso del latín como vía de reencuentro con la antigüedad es, por tanto, para Erasmo un objetivo principal, pero sujeto fundamentalmente a un condicionante: la compatibilidad de las culturas antigua y cristiana. Para el holandés, el humanismo debe ser cristiano y no puede incorporarse el paganismo en nombre de la antigüedad o simplemente del humanismo. Esta toma de posición clara de Erasmo por el humanismo cristiano le llevó al problema de cómo situarse ante Cicerón, quien no siendo cristiano, tampoco representaba el prototipo del paganismo. Erasmo, que profesaba una alta

estima intelectual por Cicerón y su obra, resolvió el referido problema diciendo que Cicerón representaba ya los valores cristianos y que si hubiera vivido en los Siglos XV y XVI, sus obras hubieran transpirado inspiración cristiana. De esta forma, Cicerón y su obra se constituyeron en un recurso importante para toda la filosofía humanista cristiana de Erasmo³. Precisamente es, en su obra el *Ciceroniano*, en la que reflexiona y resuelve sus relaciones con Cicerón, defendiendo un clasicismo moderado que no compatibiliza con el paganismo:

“Acontece que, en parte por desidia de muchos y en parte por la rotura de costumbres que las buenas Letras, que con harta felicidad habían comenzado a lozanear y florecer, ya arreo declinan a la decadencia y a la muerte. Y como si esto fuera poco, ya de tiempo atrás hay quienes maquinan introducir, digámoslo así, una nueva secta. Denomínanse a sí mismos *ciceronianos* y con intolerable sobrecejo repudian cualesquiera escritos que no reproduzcan el perfil de Cicerón, y empujan a la adolescencia, luego de apartarla aterrizada de la lectura de todos los demás autores, a que remeden supersticiosa y simiescasamente el estilo y el vocabulario de solo Marco Tulio [...] Con todo, huélese que, so la inocuidad aparente de este título, se agazapa y esconde otra intención, y es que de cristianos nos tornemos paganos, como sea que yo estoy convencido que lo primero que se impone llevar al cabo es que las buenas Letras pregonan la gloria de Cristo, Señor y Dios nuestro, con aquella abundancia, esplendor y nitidez de lenguaje que Marco Tulio solía emplear, tocando asuntos paganos. Y voy reparando que algunos jóvenes de los que Italia, y especialmente Roma, nos envía, llegan poseídos de esta pasión. Por todas estas consideraciones, fui de parecer que no haría cosa inútil para la piedad y provechosa para los estudios de la mocedad dedicando una lucubracioncilla a este asunto, no por apartar de la imitación de

³ La influencia de Cicerón, lógicamente, fue mucho más amplia, ya que afectó al cristianismo primitivo, al periodo de la Edad Media, y cómo no al Humanismo renacentista. Concretamente, el fragmento final de su obra *La República*, el *Sueño de Escipión*, tuvo una considerable repercusión en dichos periodos y momentos culturales: “Quizá ninguna otra obra como ésta (*La República*) ha sido tan preferida y citada por su autor y sus lectores. [...] Diversas tendencias mantuvieron en vivo siempre la importancia del *Somnium Scipionis* desgajado, ya desde época muy antigua, del conjunto de la obra. Fue primero Macrobio el que encontró en ella un cauce para el desahogo de su erudición filosófica en los tiempos del renacimiento pagano del siglo IV. La Edad Media alimentó en las ideas platónicas de este comentario [el realizado por Macrobio y Favonio Eulogio] (más quizá que en el mismo *Somnium*) las inquietudes filosóficas del cristianismo medieval. El renacimiento italiano exaltó la obra de Cicerón con detrimento del comentario y encauzó de manera definitiva la pervivencia del *Somnium*, que se nos presenta ya desde entonces separado del comentario de Macrobio, de la misma manera que en la Edad Media se nos había presentado éste sin aquél. Cada época, pues, ha encontrado en esta obra, como en todas las que rozan lo genial, su sintonismo” (Magariños, 1943:5-6).

Cicerón a los candidatos de la elocuencia (¿qué mayor destino?), sino por demostrar cómo sería posible reproducir el Cicerón auténtico y conjugar la soberana elocuencia de este gran hombre con la cristiana piedad” (Erasmo, 1964:1207-1208).

Un rasgo importante de Erasmo a resaltar, en su condición de filólogo, fue el esfuerzo que hizo en toda su obra para hacerla accesible y comprensible a todos. La orientación didáctica constituyó en su trabajo un objetivo importante, siguiendo en éste como en otros aspectos la línea del humanismo.

2) *La Paz*

La época en la que vivió Erasmo respiraba convulsión, desde la perspectiva de la guerra y de la paz. El clima social era muy sensible a estas dos realidades. Por ello, no es de extrañar que el ciudadano y el intelectual Erasmo y, más concretamente el escritor holandés, comprometido con su tiempo, reflejara en sus escritos las hondas preocupaciones que tenía al respecto.

La paz, como bien social, constituyó –por una parte–, para Erasmo un objetivo fundamental a lograr. En su consecución debían contribuir, en su opinión, todos los ciudadanos en general, y todos los poderes de la sociedad, fueran hombres políticos, económicos o sociales. Pero, por otra parte, también la paz fue para él una preocupación constante durante toda su vida. Fruto de ello fueron las referencias permanentes que en tal dirección hizo en muchas de sus obras, aprovechando las diferentes cuestiones que trató y las diversas circunstancias que analizó. Dichas reflexiones que Erasmo hizo en torno a la paz –que no fueron pocas–, no constituyeron un tratado específico sobre esta materia, sino más bien fueron análisis colaterales al hilo de otros problemas que examinó. Igualmente, las contribuciones que hace Erasmo al tema de la paz, no las hizo como hombre político o de Estado, sino como intelectual y escritor, que por su sentido cristiano-moral de la vida, se sentía comprometido con la denuncia de las guerras, independientemente de su naturaleza, y con un orden social en el que la paz fuera el clima que se respirara. Al respecto veamos el siguiente pasaje en el que Erasmo explica la importancia que debe tener el arte de la paz en la educación del príncipe cristiano:

“Aun cuando los autores antiguos dividieron el sistema de gobernación de la república en dos artes, a saber: de la paz y de la guerra, el primero y principal cuidado en la formación del príncipe debe ahincarse en aquellas razones que atañen a regir sabiamente los tiempos de paz y deben poner su empeño más intenso en que jamás sean necesarias las ásperas obligaciones de la guerra.

[...] El buen príncipe jamás emprenderá una guerra sino cuando, agotados todos los recursos, por ningún arbitrio humano pudo evitarse. Si tuviésemos esta disposición, milagro sería que existiera estado de guerra con nadie. En una palabra: si no se puede evitar paso tan calamitoso, la inmediata y más acuciante preocupación del príncipe será que la lucha se lleve con el más ligero daño de los suyos y con la más parca contribución de sangre cristiana; y que se termine en el plazo más breve.

Empiece el príncipe verdaderamente cristiano por meditar cuánta diferencia va entre el hombre, ser nacido para la paz y la benevolencia, y las fieras y bestias salvajes nacidas para la lucha y la presa; y a seguida, la distancia que va entre el hombre, a secas, y el hombre cristiano. Reflexione luego cuán deseable, cuán honesta, cuán saludable cosa sea la paz. Y, por contraste, considere cuán calamitosa y abominable sea la guerra, y qué secuela de males trae consigo, aun la más justa, si es que, en puridad, puede llamarse justa” (Erasmo, 1964:316,342).

En su obra, pues, Erasmo no vacila en criticar e, incluso, en condenar determinadas actuaciones de los gobiernos temporales tendentes a fomentar las guerras, o, al menos, a no contribuir lo suficiente para la búsqueda de la paz entre naciones. La independencia y libertad con la que habitualmente actúa, le sitúa en una posición relativamente cómoda para emitir juicios cristiano-morales de las acciones políticas de los gobernantes.

De la misma manera que Erasmo critica la acción de los gobernantes en relación a sus actuaciones en materia de guerra y paz, también dicha crítica la dirige a los Papas, cuando considera que se comportan como simples reyes temporales, olvidando su condición de hombres de paz. En el tratado *Elogio de la locura*, Erasmo nos ofrece un fragmento relevante de su crítica a los Papas, cuando éstos no piensan en la Roma eterna, antigua y cristiana y sí en la Roma, como simple poder temporal:

“Si los Sumos Pontífices, vicarios de Cristo, se propusieran alguna vez imitar su vida, pobreza, fatigas, doctrina, cruz y desprecio del mundo; si pensaran en lo que significa Papa, es decir, Padre, o en el título de *santísimo*, ¿habría alguien más angustiado? ¿Habría alguien que quisiera tal cargo por todos los medios posibles, y una vez conseguido, lo defendiera con la espada, el veneno y toda clase de violencia?

[...] Sabido es que la Iglesia cristiana fue fundada con sangre, fortalecida con sangre y con sangre propagada. Ahora bien, estos todo lo resuelven a punta de lanza como si Cristo estuviera definitivamente muerto y no pudiera ya proteger a los suyos, como él quiere y sabe. Sabido es también que la guerra es tan cruel que es más propia de fieras que de hombres [...]Y, sin embargo, los Papas lo dejan todo para dedicarse a ella” (Erasmo, 1984:120,122).

En definitiva, se puede decir que Erasmo –a lo largo del amplio itinerario de su obra–, se muestra como un verdadero pacifista, ya que hace una dura condena de la guerra, a la que odia, la impulse quien la impulse.

En un mundo tan convulsionado como en el que vivió Erasmo, su apuesta decidida por la paz no tuvo el eco que esperaba en los que eran los responsables de establecerla, los Príncipes y también los Papas. Todos ellos se movían por sus intereses temporales, que chocaban con el logro de la paz. Ello hizo que el escritor holandés se sintiera frustrado al comprobar que el poder de la palabra escrita era papel mojado ante el poder real temporal.

3) *La filosofía de Cristo*

El tercer ámbito temático de los escritos de Erasmo tiene por objeto mostrar y exponer su concepción de la teología, o lo que él llama la filosofía de Cristo. El conocimiento de su obra resultaría incompleto, si además de las letras y la paz, no se examinara también este aspecto, tanto en su contenido fundamental como en su relación con la filología, perspectiva central en este trabajo de investigación.

La elección que Erasmo hace del nombre filosofía de Cristo para exponer su doctrina cristiana o teología no es arbitraria, sino que obedece –a nuestro entender–, a tres razones principales: en primer lugar, el nombre lo toma de la tradición de los Padres griegos, tradición clásica tan querida por él y que fundamenta todo su humanismo cristiano; en segundo lugar, es un nombre compuesto por dos palabras: filosofía y Cristo. Con dicha relación se quiere significar que se trata de una filosofía que elabora reflexiones racionales en torno a la realidad divina. Por tanto, no es una filosofía sin más, sino una filosofía divina, alimentada por el evangelio, como su verdadera fuente doctrinal, y que busca la felicidad humana. La consecución de dicha felicidad no se alcanza pasivamente; es fruto del esfuerzo espiritual que el hombre debe realizar a lo largo de su vida. A tal fin, Erasmo escribió el tratado que denominó *El Manual del caballero cristiano*, en el que define las reglas de comportamiento a seguir para lograr la felicidad. El siguiente pasaje expresa bien el sentir que tiene Erasmo al respecto:

“Puesto que la fe es la única puerta hacia Cristo, la primera regla es que creas lo más perfectamente posible en El y en las Sagradas Escrituras, reveladas por su Espíritu. Y has de creer no de boca, ni con frialdad, ni apatía, ni desánimo, como la masa de los cristianos lo hacen. Que la fe penetre todo tu ser; que la tengas arraigada y asentada en tu corazón, de manera que ni una sola jota de la escritura sea ajena a tu salud espiritual.

[...] Aquí tienes la cuarta regla para que sigas con más seguridad y alegría el camino de la bienaventuranza: que la meta única de toda tu vida sea Cristo. A él debes dirigir todas tus aspiraciones, todas tus actividades, todo tu ocio y tu negocio.

Piensa que Cristo no es una palabra vacía, sino amor sencillez, paciencia, transparencia, en suma, todo lo que él enseñó. Y por diablo has de entender todo aquello que nos aparta de estas virtudes. Se vuelve a Cristo todo aquel que se deja llevar por el bien. Se somete al diablo quien sirve a sus vicios. Sea, pues, tu ojo simple y todo tu cuerpo será claro.

Fíjate en Cristo como tu único y absoluto bien. No ames nada, ni te entusiasmes por nada, ni quieras nada que no sea Cristo o por Cristo. Y no aborrezcas nada, ni desprecies nada, ni huyas de nada, sino del pecado o por causa del pecado.

Lo que hagas –ya veles o duermas, comas o bebas, descanses o te diviertas–, todo te sucederá para acrecentar más tu premio” (Erasmo, 1995:121-122,133).

Otro término fundamental de la filosofía cristiana, según Erasmo, es la perfección, además del de felicidad, como acabamos de señalar. Por tal término entiende el esfuerzo del hombre para seguir los impulsos interiores que le hacen vivir la fe, la esperanza y la caridad, y no lo que muchos creen que es, prácticas y ritos exteriores que no tienen nada que ver con la vida interior. La pasada condición de monje le dio a Erasmo toda la experiencia del mundo para entender que la verdadera perfección no reside en el género de vida, en el hábito, en el alimento, sino en los impulsos interiores del alma” (Cf. Halkin, 1971:148).

Lejos del camino de la perfección, en opinión de Erasmo, están buena parte de las prácticas que rodean la llamada piedad popular, tales como la devoción a los santos, las reliquias, las peregrinaciones, las indulgencias, etc. Erasmo, con sus críticas a las mismas, pretende distinguir lo que es fundamental respecto a lo que es accesorio en cada una de ellas. De la siguiente forma Erasmo se expresa en el *Coloquio Peregrinación* en el que dialogan Arnolfo y Cornelio:

[...] “Arn.- Según esso, a costa agena puede el hombre salir del infierno.

Cor.- Engañaste, que las buldas no sacán del infierno al que allá está, ni al que merece estallo; solamente sirven de que, biuiendo nosotros bien, nos ayudan a satisfacer a la justicia divina, haciéndonos parcioneros de los méritos de los santos, porque aunque para esto baste ser cristianos y miembros de Jesu Christo, por lo qual, estando en gracia, gozamos de la vida e de los otros bienes de que goza todo el cuerpo; pero de todo esto, somos hechos más especialmente parcioneros por la especial aplicación del Pontifice romano, a quien Christo dexó sus vezes para esto e para las otras cosas necesarias a la Yglesia.

Arn.- Si esso es en confiança de las indulgencias, no a el hombre de hacer mal, ni dexar de cobrar el bien que pudiere.

Cor.-Antes, si para esso tomas la indulgencia, pecas gravemente, porque usas mal de lo bueno.

Arn.- A essa cuenta a más de tres se les tornarán las buldas en burlas, pues que se hallarán burlados quando se les acabare la vida que en huzia della uvieren mal vivido. Mas tú, a mi parecer, a la primera cruzada podrás ganar de comer, según vienes gran bachiller en estas cosas; pero, tornando a tu romería, dime, ¿qué viste por allá?

Cor.- Gran muchedumbre de gentes bárbaras e sin fe.

Arn.- ¿Muy santo debes venir?

Cor.- Antes muy peor que de aquí fui.

Arn.- ¿Vienes más rico?

Cor.- Antes desnudo.

Arn.- ¿No te arrepientes de aver tomado trabajo de tan luenga romería, donde, según dizes, no has ganado nada?

Cor.- He ganado grandes perdones que el Papa otorga a los que visitaren la Tierra Santa.

Arn.- Essos con dos reales te los pudieras tener en tu cassa, que no cuestan más las buldas de sant Pedro.

[...] Arn.- Fui en romería a Roma e a Santiago.

Cor.- ¡Santo Dios, qué gran plazer he agora de saber esso! ¿De dónde te vino al pensamiento esse viaje?

Arn.- De donde vienen las otras locuras.

Cor.- ¿Cómo, y por locura tienes lo que heziste por devoción?

Arn.- Téngola por tal, porque la esperiencia me ha hecho conocer que fuera mejor executar mi devoción en trabajar en mi casa, para mantener a mi muger que tenía moça, e mis hijos chiquitos e tan pobres, que no teníamos otra cosa sino lo que yo ganava a mi oficio.

Cor.- Algún gran caso devía ser el que pudo apartarte de tu muger e hijos, mucha honrra me harás en contármelo.

Arn.- He vergüença.

Cor.- No la has de aver para conmigo, que, como saves, soy tocado del mesmo mal.

Arn.- Estávamos un día ciertos vezinos bebiendo de compañía, e como començó un poco a calentarnos el vino, dixo allí uno, no sé a qué propósito, que avía días que tenía en voluntad de yr a Santiago, otro dixo que desseava yr en romería a Sant Pedro de Roma; luego salieron otros dos o tres, que prometieron de tenelles compañía; en fin acordaron de yr todos juntos. Yo, por no parecer que era peor compañero en el votar; pues era de los mejores en el beber, hize el mesmo voto con ellos. Luego començamos a tratar donde yríamos primero, a Roma o a Santiago: acordosse en la consulta que otro día de buena manderecha tomássemos el camino para entramas partes.

Cor.- ¡O grave decreto, no para esculpirse en tablas de metal, sino para se escrevirse con rayas de vino!

Arn.- Luego que esto se acordó, anduvo una gran taça por todos, la qual, después que cada uno de nosotros por su orden uvo bevido, confirmose el voto e hízose irrevocable.

Cor.- Nueva manera de religión fue essa [...]” (Erasmo, 2005:65-68).

A pesar de que Erasmo en varios de sus escritos expresa con cierta rotundidad su condena a lo que él llama desviaciones en las prácticas religiosas populares, sin embargo, su permanente espíritu moderado le lleva a no ser radical en sus afirmaciones al respecto e, incluso, a reconocer, que él mismo durante su vida ha llevado a cabo determinadas prácticas religiosas populares (Cf. Halkin, 1971:158).

No cabe duda que la obra de Erasmo refleja una religiosidad sincera, enraizada en los principios básicos del cristianismo y alejada de aquellas prácticas que, como veremos más tarde al hablar de Lutero y la Reforma, constituyeron en buena parte el conflicto entre la Iglesia y Lutero. El nombre de Filosofía de Cristo, tal como se indicó, le proporcionaba a Erasmo los instrumentos conceptuales y teológicos suficientes para creer en la doctrina de Cristo, pero con racionalidad. Su comportamiento, a lo largo de su vida, estuvo marcado por la senda de los principios cristianos básicos que se derivan de los evangelios, y se fue alejando de aquellas creencias y formas de vida cristianas que no encuentran su fundamento en los evangelios; tal es el caso de su posición en relación al celibato de los sacerdotes: a pesar de que él personalmente se mantuvo célibe

durante toda su vida, sin embargo, fue partidario del matrimonio de los sacerdotes que así lo desearan, entendiendo que esta doctrina no se derivaba de los evangelios.

Entendida así la religiosidad por Erasmo, es bastante lógico que se pusiera bastante en contra de los teólogos defensores de la Teología escolástica que se enseñaba en Lovaina y París, y a la que calificaba de teología especulativa. En su opinión esta ciencia eclesiástica había alcanzado una completa decadencia al olvidarse de sus fundamentos patristicos y ejercitarse solo en una dialéctica tramposa, tal como Erasmo comenta en su tratado *Elogio de la locura*, en el que critica a los teólogos que practican tal teología:

“Mejor fuera pasar por alto a los teólogos, y no agitar esa charca, ni tocar esa hierba pestilente. Gente tan puntillosa e irritable pudiera caer sobre mí en tromba con seiscientas conclusiones, obligándome a cantar la palidonia, y caso de negarme, me llamaría a voces hereje. Pues con este sambenito suelen aterrorizar a aquellos que no les son propicios. Ciertamente, no hay nadie que reconozca con menos agrados mis favores, aunque también ellos me están obligados por diversos títulos nada despreciables. Sobre todo y principalmente porque su amor propio les hace vivir felices como en un tercer cielo, permitiéndoles mirar desde arriba al resto de los mortales como ovejas que se arrastran por el suelo, despreciándolos y compadeciéndose de ellos. Están tan pertrechados de definiciones escolásticas, conclusiones, corolarios, proposiciones explícitas e implícitas, conocen tan bien todos los subterfugios, que ni las mismas redes de Vulcano serían capaces de atraparlos. A fuerza de distingos lograrían burlarlas, cortando los nudos mejor que el hacha de dos filos de Tenedos. ¡Así de provistos están de neologismos y de términos misteriosos” (Erasmo, 1984:103).

Esta crítica que Erasmo dirige a la Teología escolástica por considerarla estéril, no quiere decir que él no ofrezca otra alternativa teológica. A su entender, y desde su propia formación teológica, la teología debe ser positiva y debe estar conectada con las verdaderas fuentes sagradas, tanto con la patristica como con la Biblia. Esta orientación de la práctica teológica exige un conocimiento filológico suficiente y un adecuado manejo de las lenguas sacras, latín, griego y hebreo. De aquí que no sea posible, opina Erasmo, hacer teología sin exégesis y exégesis sin filología, es decir, sin conocimiento previo de la literatura profana de la antigüedad:

“Erasmo cree en el papel propedéutico de las bellas letras, cuyo estudio debe ser orientado hacia la síntesis de la cultura clásica y de la religión cristiana. No hay ningún foso entre la Antigüedad y el cristianismo sino, al contrario, continuidad histórica y acabamiento cultural. La religión de Cristo realiza en su plenitud las tendencias más elevadas de los antiguos. De ahí procede, en el humanismo cristiano, el espíritu de optimismo, de mesura y de adaptación, la voluntad de ser hombre en perfección” (Halkin, 1971:164).

Esta concepción teológica de Erasmo le lleva, por una parte, a alejarse de la tradición escolástica y de las prácticas religiosas populares y, por otra, a reclamar de los teólogos que vuelvan a las fuentes y que prediquen al Cristo del evangelio. Erasmo, tan fuertemente cree que este debe ser el camino a seguir que –a pesar de que él solo quiere conocer las tres lenguas clásicas–, recomienda, sin embargo, la traducción de la Biblia a las lenguas modernas para hacerla accesible a todos y se constituya en la verdadera fuente de la espiritualidad.

La condición de Erasmo como filólogo no se la puede ver separada de su condición de hombre de fe. Las Bellas Letras, según él, deben conducir hasta Dios. Ello no quiere decir que a Erasmo, como filólogo, no le interesen las lenguas por sí mismas. Ciertamente que sí, pero las supedita a que sean un instrumento para el conocimiento de Cristo. De aquí que, si bien las lenguas clásicas son el mejor camino para conocer a Cristo, sin embargo, el resto de lenguas vernáculas si sirven también para fomento de la verdadera espiritualidad, bienvenidas sean, es decir, úsense y no hay razones para llamarles a éstas lenguas, lenguas bárbaras.

Llegados a este punto, conviene hacer un balance general de la obra de Erasmo. En primer lugar, hay que decir que Erasmo, imbuido del espíritu humanista, produjo toda una gran obra que el resto de humanistas no se atrevió a escribir. Aunque el latín fue su lengua instrumental, no obstante, la manejó como si hubiera sido cualquier lengua vernácula, ya que fue capaz de familiarizarse con los mejores clásicos y logró tener un conocimiento de la misma tan profundo que la hizo asequible, viva y comunicativa.

En segundo lugar, Erasmo con su obra humanística, buscó combatir el método escolástico como lenguaje arcano no apto para no iniciados y, en cambio, aún usando la lengua latina, quiso escribirla de tal manera que todos los hombres tuvieran acceso a la misma. El lenguaje –como instrumento de comunicación y accesibilidad–, constituyó para Erasmo un tema central, tanto desde la perspectiva filológica como teológica.

En tercer lugar, en toda la obra de Erasmo hay una misma lógica: su espíritu humanista relacionó estrechamente sus *Studia Humanitatis* y su concepción de la teología. Son dos universos que –aunque son autónomos–, sin embargo están relacionados por la misma visión de conjunto: las Bellas Letras conducen a Cristo. Erasmo, en su condición de humanista, entendió perfectamente que el humanismo es más que una filología, es una filosofía que conecta con todos los saberes, incluida la teología. Es clarificador, al respecto, la siguiente propuesta:

“Que el humanismo es una filosofía, no una pretensión de perfección gramatical. Su divisa la expuso Erasmo de forma sencilla y gráfica a Vives cuando dijo: «el verdadero honor de las letras está a fin de cuentas en que sirvan de condimento a las otras disciplinas de más peso». Esas materias eran sin duda, y ya desde Cicerón, ante todo las filosóficas, en cuyo interior se debía colocar la teología, en tanto que aquella se había convertido ya en *philosophia Christi*. Con ello, podemos presentir el vaciamiento del humanismo que se producirá cuando se impida a los humanistas reflexionar sobre la teología” (Villacañas, 2008:85).

Finalmente, Erasmo experimentó al igual que sus precursores humanistas italianos, el declive de su visión de los *Studia Humanitatis*, al observar –por un lado–, un agotamiento en el liderazgo mantenido durante años en la lucha por el conocimiento; por otro lado, al ver emerger nuevos rumbos y planteamientos que sobrepasaban el itinerario humanista y que marcaban el nacimiento del mundo y la cultura modernistas.

5. Erasmo y Europa

Hablar de Erasmo y Europa conlleva una cierta y aparente paradoja en el sentido de que éste no se ocupó expresamente del espacio europeo ni de asuntos bajo envoltura europea y, sin embargo, su espíritu y su filosofía rezumaban lo que era y significaba Europa.

Ciertamente, si se pretende etiquetar a Erasmo como europeo en razón de los trabajos publicados con esta marca, no es posible concluir nada que avale el enunciado de tal relación, ya que como escritor no produjo materiales algunos relativos a Europa. Sin embargo, Erasmo en su sentir y vivir fue europeo, es por lo que de hecho se le puede considerar como tal. Dicho de otra forma, su perfil personal, su historia de vida y el conjunto de su obra difícilmente se podrían entender fuera de la clave europea.

Varias razones y situaciones se pueden señalar y que avalan definitivamente su condición de europeo. En primer lugar, Erasmo nace en el corazón de Europa, Holanda, y concretamente en Rotterdam; espacio abierto territorial y culturalmente al corazón de Europa y que tanto le influyó en su infancia y juventud. El espacio donde uno nace no es neutro, sino al contrario: le condiciona fuertemente toda su existencia, cosa que sucedió en la vida de Erasmo. En segundo lugar, la vida del holandés discurrió toda ella en territorios distintos, pero todos ellos marcadamente europeos cultural y políticamente hablando: Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, Bélgica y Suiza fueron sucesivamente espacios europeos que le albergaron y que le inyectaron, cada uno a su manera, espíritu europeo. En tercer lugar, sus largos períodos de formación académica y de actividad profesional tuvieron lugar en los mejores centros y universidades europeas de la época y le llevaron a frecuentar algunas de las ciudades europeas con un clima europeo más desarrollado. Es más, los tentáculos y conexiones de Erasmo cubrían buena parte de Europa, ya que en países que no llegó a visitar, su influencia fue considerable. Tal fue el caso de España, Portugal, Hungría y Polonia.

Pero, finalmente, si hay algo que testifica realmente en Erasmo su condición de europeo es la filosofía de su obra, la naturaleza de las temáticas que aborda y, sobre todo, cómo supo conectar con la cultura europea para crearse un mercado europeo donde vender y difundir su obra. Desde esta perspectiva, no hay otro personaje en la época que le pueda igualar y que haya adquirido una relevancia semejante. En cuanto a la orientación de su obra, hay que volver a decir que el éxito que tuvo se debió a que supo conectar su

carácter humanista con el espíritu europeo de la época. Igualmente, la diversidad de temas que Erasmo abordó y difundió por Europa, eran precisamente los temas que le preocupaban a los europeos de aquel tiempo: la cuestión religiosa, la educación, la sociedad, la paz, la guerra:

“Entre los escritos de Erasmo, los que hablan con más fuerza al corazón y a la razón de los europeos, y los incitan mejor a clasificarlo de precursor de su ideal, son unos macizos alegatos en contra de la guerra o en pro de la paz. Siguen siendo actuales no pocas páginas del adagio *Bellum o Dulce bellum inexpertis*. Era verosímil que si Erasmo pudiera volver a nuestro mundo y ver a media docena de naciones europeas asociándose en comunidad de intereses económicos para sentirse más y más hermanas y solidarias, para prohibirse a ellas mismas, cada vez más, un porvenir de guerras fratricidas como las del pasado en que se destruían ciegamente unas a otras, bendeciría tal máquina de hacer paz” (Bataillon, 1983:53).

No cabe duda de que, además de las virtudes anteriormente reseñadas que hicieron posible el éxito de los escritos de Erasmo en Europa, también influyó en ello su buen conocimiento de la imprenta y de las redes de editores europeos, así como el buen manejo que tuvo de las técnicas del lenguaje y de la comunicación. De otra forma, la difusión de su obra difícilmente hubiera alcanzado la dimensión que logró tener, prácticamente en toda Europa:

“Sus escritos se agotan a poco de aparecer. Del *Elogio de la locura* se tira la fabulosa cifra de 1.800 ejemplares: un mes después sólo quedan 60. El erudito Van der Haeghen se ha pasado la vida desenmarañando el inconmensurable océano de ediciones y reediciones: más de trescientas del *Nuevo Testamento*, más de trescientas de los *Adagios*, más de trescientas del *Elogio*, más de seiscientas de los *Coloquios...*” (Febvre, 1970:92).

6. Erasmo y las lenguas vernáculas

La defensa activa que Erasmo hizo del latín como lengua escrita y oral le llevó a minusvalorar las lenguas vernáculas modernas. Por ejemplo, a su lengua natal –el holandés–, la redujo a un uso puramente práctico. Igualmente hizo con otras lenguas modernas que ciertamente entendía, como el alemán, francés, italiano e inglés. Bien que Erasmo, a lo largo de su carrera formativa y, posteriormente, en el desarrollo de su actividad pasó períodos de tiempo en los países donde dichas lenguas modernas eran habladas y escritas, no obstante, no hizo uso de las mismas en sus escritos. Este comportamiento de Erasmo hacia las lenguas, reduciéndose exclusivamente al uso del latín y no prestando ningún interés por las lenguas vernáculas modernas, pone de manifiesto una forma de entender el Humanismo que produce efectos contradictorios. Si el Humanismo revalorizó el conocimiento de la cultura y lenguas clásicas para poner en juego la dimensión histórica de la sociedad, su variación a lo largo del tiempo, la existencia de la diversidad lingüística y la presencia del relativismo, dicha filosofía difícilmente cuadra con la exclusión de los usos de las lenguas vernáculas. Porque una cosa es el valor del conocimiento de las lenguas y culturas clásicas para aproximarse a la identificación de los valores de la antigüedad, y otra cosa es pensar y defender el uso de la lengua latina en exclusiva, no considerando el valor del uso de las lenguas vernáculas, cuando éstas reflejan justamente los valores que el Humanismo reivindica: cambio y diversidad en las sociedades.

La desvalorización que hizo Erasmo de las lenguas vernáculas le llevó a no darse por enterado, al menos oficialmente, de algunas considerables aportaciones que se estaban produciendo en aquel momento al mundo de las letras, por la vía de las literaturas modernas en general y de literatura religiosa en particular:

“Ignora soberbiamente las literaturas modernas. No conoce a Maquiavelo, no lee a Lutero en el texto. En cuanto a Rabelais, que se dice su discípulo, nada prueba que *Pantagruel* haya sido leído por Erasmo. Cuando Gaguin publica la *Historia de los franceses* Erasmo lo felicita por haber escogido escribir en latín. A sus ojos las literaturas modernas no son sino literaturas particulares, limitadas y recientes. Sólo el hebreo, el griego y el latín merecen ser llamados las lenguas madres de Occidente. En ese dominio de las lenguas Erasmo no comparte todas las aspiraciones del Renacimiento. No adivinó el prodigioso impulso de las

lenguas modernas ni comprendió su valor literario. Todavía sueña con una lengua universal: ¡el latín! En eso puede parecer reaccionario e incluso antimoderno” (Halkin, 1971: 89-90).

Sin embargo, en Erasmo –como señalé anteriormente–, su vocación de filólogo estaba supeditada a su vocación de hombre de fe. Desde esta perspectiva, el uso de las lenguas fueron para el holandés, un instrumento para el conocimiento de Cristo: si éstas son las lenguas clásicas, mucho mejor; pero si, como mal menor hay que recurrir a las lenguas vernáculas para acceder a la fe Cristo y fomentar la espiritualidad cristiana, bienvenido sea también dicho uso. Por tanto, por encima de sus principios en el uso de las lenguas, en Erasmo se impone el sentido práctico, al defender siempre el uso de las lenguas clásicas como bien superior, pero también el de las lenguas vernáculas, si es la única vía para acceder al conocimiento de Cristo:

“Yo en otras muchas partes lo tengo dicho y agora lo torno a decir, que de ninguna me parece bien la opinión de los que no querrían que los ydiotas leyesen en estas divinas letras, traducidas en la lengua que el vulgo usa: esta opinión tienen algunos. O como si Jesu Christo uviesse enseñado cosas tan enricadas que apenas pudiessen ser entendidas sino de unos pocos theólogos, o como si el presidio y amparo en la religión cristiana estuviesse solamente puesto en que no se entendiesse. Los secretos de los reyes por ventura cumple que no sean divulgados, pero Jesu Christo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulgen. Dessearía yo, por cierto, que cualquier mugercilla leyese el evangelio y las epístolas de San Pablo; y aun más digo, que pluguiesse a Dios que estuviessen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo, para que no solamente las leyessen los de Escocia y los de Hibernia, pero para que aun los turcos y los moros las pudiessen leer y conocer, porque no ay duda sino que el primer escalón para la cristiandad es conocella en alguna manera” (Erasmo, 1971:454-455).

CAPÍTULO III. ERASMO Y ERASMISMO EN EUROPA

La persona y la obra de Erasmo tuvieron gran influencia y fueron objeto también de discusión, crítica y rechazo. Las intensidades de la influencia, de la crítica y del rechazo, dependieron fundamentalmente de tres factores: época, territorios y posicionamiento religioso.

Con la expresión Erasmismo, se suele significar –en términos generales–, la corriente de adhesión o de crítica y rechazo que generó la obra de Erasmo mediando los tres factores referidos. No conviene, por tanto, entender tal término como un movimiento organizado y dirigido ni por Erasmo ni por ningún otro. El propio Erasmo se encarga de repetir su fidelidad a la Iglesia y su ortodoxia con la doctrina cristiana, independientemente de lo que otros pudieran pensar al respecto. Más bien y, siguiendo al profesor José Luis Abellán, el Erasmismo hay que entenderlo como un movimiento de carácter cultural, político, filosófico y religioso (Cf. Abellán, 1982:79).

En primera instancia, podría parecer que se trata de un movimiento casi exclusivamente religioso, debido a que en el origen del término está el nombre de Erasmo de Rotterdam, hombre vinculado a la Iglesia y su amplia obra buscó la renovación espiritual y evangélica de la misma, aunque ésta se enmarcara en lo que se ha denominado Humanismo renacentista. Sin embargo, este movimiento sobrepasó lo estrictamente religioso y tuvo un carácter más general al convertirse en una nueva visión que se manifestó en los ámbitos cultural, político y filosófico, tanto en Europa como en España.

Aunque la vida y obra de Erasmo discurrió entre los años 1469-1536, lógicamente su influencia, es decir, todo el movimiento que se generó a partir de sus escritos y que denominamos Erasmismo, hay que localizarlo fundamentalmente en la primera mitad del siglo XVI, que es cuando, por una parte, el movimiento reformista en la Iglesia toma verdadera importancia y, por otra, el conflicto luterano se produce. No obstante, los límites temporales de la influencia del Erasmismo hay que establecerlos con flexibilidad dándole cierta amplitud temporal, porque los estudios realizados al respecto, extienden

la presencia de dicho movimiento también a la segunda parte del siglo XVI y con carácter más residual dicha filosofía permanece a lo largo del tiempo.

Veamos, a continuación, los efectos derivados del movimiento denominado Erasmismo, a través de los tres factores anteriormente indicados:

Erasmismo y época. Hasta mediados del siglo XVI, la figura y obra de Erasmo encuentran una adhesión extraordinaria en buena parte del pueblo que tenía acceso al conocimiento de sus escritos, así como en ilustres poderes eclesiásticos (Papas y obispos) y políticos (príncipes y emperadores). No cabe duda, que en el alto reconocimiento que Erasmo recibe en esta primera época, tuvo bastante que ver la propia figura de Erasmo, su forma de ser y de actuar, así como su doctrina abierta a las preocupaciones que muchos tenían sobre los problemas del momento, tanto de carácter civil como religioso. De este apoyo casi generalizado que Erasmo tuvo en esta primera época, hay que exceptuar la resistencia que encontró su doctrina en las renombradas facultades de Teología de Lovaina y París, bien conocidas por ser los centros teológicos que lideraban en aquel momento la defensa de la teología escolástica y cuyo dogmatismo y retórica Erasmo combatió tan fuertemente. Un buen testimonio del apoyo recibido y que suponía el reconocimiento de su ortodoxia, lo encontramos en el comentario siguiente:

“El autor había sabido obtener las más altas garantías de las autoridades eclesiásticas y políticas. Pensemos en el *Enchiridion* que Adriano de Utrech había aprobado quince años antes de convertirse en Papa; en el *Nuevo testamento* grecolatino acompañado de la *Paraclesis* y de la *Ratio*, gran obra muy discutida antes de ver la luz, y sin embargo dedicada a León X, quien la acoge favorablemente y la apoya; pensemos en las cuatro *Paráfrasis* de los Evangelios dirigidas cada una a uno de los príncipes soberanos de Europa [...] sin olvidar muchas otras obras dedicadas a obispos de diversos países” (Bataillon, 1983:145).

En este Erasmismo favorable que caracteriza el clima de esta primera época, no faltaron apoyos a la persona y obra de Erasmo provenientes de figuras tan relevantes como

Tomás Moro, quien ante las críticas que ya surgían por alguna de las obras de Erasmo, no dudó en ofrecerle su apoyo intelectual y moral.

Sin embargo, a medida que el siglo corría y el ambiente se iba tensionando de más en más, debido fundamentalmente a los escritos y comportamiento de Lutero, la posición de Erasmo empezaba a recibir más críticas, sobre todo, del lado de los poderes eclesiásticos y, cómo no, de las facultades de Teología anteriormente referidas. La posición de equilibrio que Erasmo intentaba tener entre las dos partes en contienda, la Iglesia, por una parte, y Lutero, por la otra, resultaba difícil de mantener y lo que se empezaba a producir era que Erasmo se convertía en el centro de las críticas de ambas partes por razones distintas: la Iglesia le recriminaba su falta de valentía por no condenar la doctrina de Lutero y éste le acusaba su ambigüedad y miedo por no decir claramente lo que pensaba. Esta nueva situación produjo una doble consecuencia: por un lado, Erasmo empezó a sentirse intranquilo por las voces crecientes que le acusaban de heterodoxo, si no de hereje; pero, por otro lado, ello conllevaba también un claro deterioro de su imagen personal y una creciente crítica de su obra, lo que incidía en la reducción del apoyo y adhesión que consiguió en su primera época. Por ello, el Erasmismo, como corriente de adhesión, entró en una fase crítica que duró hasta los últimos años de la vida de Erasmo que pasó en la ciudad de Basilea.

Erasmismo y territorios. También el Erasmismo fue configurándose territorialmente de forma diferente en Europa. La extensión y la intensidad que tomaron la figura y la obra de Erasmo en Europa fueron distintas según los territorios nacionales que se consideren, independientemente de que en términos generales se pueda decir que en toda la Europa cristiana, donde la cuestión religiosa era un tema central, el Erasmismo –como concepción de la vida cristiana renovadora–, ocupó un espacio significativo al intentar mediar entre las posiciones conservadoras de la Iglesia y las reformas radicales de Lutero.

Ciertamente, la situación del paisaje erasmista de Europa varía significativamente según territorios nacionales, aún teniendo un cierto denominador común. El examen de esta cuestión, aunque tendría especial interés verla país a país, sin embargo no puede ser objeto de análisis detallado en este trabajo, ya que desborda los objetivos previstos en el

mismo. No obstante, sí queremos señalar que el Erasmismo tomó mayor peso en aquellos territorios nacionales europeos donde la Iglesia tenía mayor peso y que Erasmo transitó, tales como Holanda, Alemania, Francia, Italia, Inglaterra, Bélgica, Suiza. A este núcleo de países hay que añadir otros, también de fuerte tradición católica, como España, donde el Erasmismo ejerció su influencia y que va a ser objeto de análisis en el próximo capítulo.

Hoy todavía Europa, a pesar de la Unión europea, no es homogénea. Continúan existiendo muchas diferencias entre cada uno de los países que la forman y ello explica que se hable de identidades nacionales al referirnos a las diferencias internas que las conforman. Si se extrapola esta situación a la Europa del siglo XVI, la realidad no era muy diferente de la actual: más bien, las diferencias entre los países referidos eran importantes, bien que habían factores que tendían a unificar aquel espacio europeo, como el hecho de que la cristiandad y el ejercicio de los poderes políticos, en tiempos del emperador Carlos extendían, a veces, su radio de acción más allá de sus territorios nacionales. Por tanto, en este contexto general, la realidad del Erasmismo en cada uno de los territorios nacionales europeos mencionados de la Europa del siglo XVI, dependió fundamentalmente del clima religioso y espiritual existente, por una parte, y del comportamiento de poder político versus el poder eclesiástico, por otra.

Erasmismo y vida cristiana. La orientación de la vida cristiana fue un tercer factor que incidió claramente en el Erasmismo como corriente de adhesión o de rechazo al pensamiento de Erasmo. A aquellos creyentes que orientaron su espiritualidad por principios conservadores, la doctrina de Erasmo les parecía que rozaba la heterodoxia o simplemente la tachaban de herejía. En cambio, a aquellos otros creyentes, que estaban a favor de la renovación de la espiritualidad cristiana y que pensaban que la Iglesia necesitaba volver a la verdadera espiritualidad, más fundamentada en los evangelios y, por tanto, obligada a desprenderse de prácticas religiosas nada acordes con la verdadera tradición del evangelio de Cristo, la obra y la figura de Erasmo les producía cierto optimismo y fe verdadera en la Iglesia.

En cualquiera de los dos casos u orientaciones, se estuviera a favor o en contra de la obra de Erasmo, ello produjo todo un movimiento importante en torno a la obra de

Erasmo y que alimentó la cuestión religiosa de buena parte del siglo XVI. Lógicamente, al ser tan abundantes y diversos sus escritos, tanto sus defensores como sus detractores, encontraron los argumentos oportunos para legitimar sus propias posiciones. Todo ello fue alimentando la corriente erasmista, tanto durante la vida de Erasmo como también después de su muerte.

1. Supervivencia del Erasmismo en Europa

La muerte de Erasmo (1536), el desarrollo de la Reforma protestante con la aparición de diferentes confesiones protestantes y la celebración del Concilio de Trento (1545-1563), que asentó las bases de la Contrarreforma y de la Reforma Católica e incluyó en el Índice de las obras prohibidas las obras completas de Erasmo, ¿supuso realmente un debilitamiento de la corriente erasmista en Europa? Ciertamente, este conjunto de sucesos aminoraron sensiblemente la influencia del Erasmismo, como no podía ser de otra forma. La presión que ejerció esta serie de acontecimientos activó al mismo tiempo la Reforma y la Contrarreforma, y lógicamente, el espacio intermedio que representaba Erasmo y su doctrina se achicó sensiblemente en Europa. Sin embargo, el descenso erasmista que se produjo a partir de 1560 no presentó la misma intensidad en los diferentes territorios nacionales ni supuso tampoco la desaparición de dicho movimiento. Al contrario, tanto en la Europa católica como protestante fueron apareciendo ciclos de mayor presencia y de menor presencia a partir de esta fecha y, en todos los casos, las obras de Erasmo seguían siendo puntos de referencia más o menos minoritarios en Europa, según los territorios nacionales de que se trate. En relación a esta cuestión, Marcel Bataillon concluye diciendo:

“Una rápida ojeada a las bibliografías de las ediciones de de las obras principales de Erasmo revela claramente que su supervivencia fue muy distinta en la Europa protestante y en la Europa católica, pero que, incluso entre los protestantes, incluso en Holanda, se reimprime poco el texto íntegro en los cuatro últimos decenios del siglo XVI, mientras que en el siglo XVII, después de este descenso, se manifiesta un renuevo de su difusión” (Bataillon, 1983:158).

2. Erasmismo y lenguas vernáculas

Erasmo y el propio movimiento erasmista movilizaron el estudio y el interés por las lenguas, tanto clásicas como vernáculas. En el caso de Erasmo, las lenguas clásicas constituyeron su centro de interés, especialmente el latín. El Erasmismo, en su conjunto, continuó con la herencia clásica de Erasmo, pero –al mismo tiempo–, incorporó la utilización de las lenguas vernáculas como instrumentos necesarios para difundir y popularizar el Evangelio de Cristo, tal como Fray Luis de León hizo decididamente en España al fortalecer el uso de la lengua vernácula y de la traducción y, en menor medida, Juan Luis Vives que tuvo al respecto una posición más ecléctica, si no ambigua, al usar el latín en sus escritos pero al mismo tiempo al recomendar la utilización de las lenguas vernáculas como forma de facilitar el aprendizaje y la transmisión de los conocimientos, cuestión que se verá más adelante.

En ambos casos, las lenguas eran instrumentos de acceso al conocimiento de la verdadera doctrina, lo que obligaba a hacer, desde la perspectiva filológica y teológica, la mejor crítica textual posible, a fin de redescubrir los textos sagrados despojándolos de todas las adherencias filológicas y teológicas que el curso del tiempo había ido incorporando.

Por su parte, Erasmo –aunque utilizando las lenguas clásicas–, contribuyó sobremanera a través de sus escritos *Paráclisis o Exhortación, Novum Instrumentum y el Ecclesiastés sive concionator evangelicus* a que la palabra divina fuera el alimento en la vida cotidiana y en todo el quehacer temporal del cristiano. Para Erasmo el Nuevo Testamento constituía preferentemente el ámbito preferido de la palabra divina, a diferencia de Lutero que reclamaba el conjunto de la Biblia como objeto de la palabra divina. Para el holandés era importante que el acercamiento del cristiano a los textos de la palabra divina se hiciera en las mejores condiciones, es decir, libre de ataduras y de forma directa (lenguas clásicas), evitando mediaciones, vicios e interpretaciones que podían condicionar la buena lectura sagrada, tal como relata el siguiente pasaje:

“Una manifestación típica del evangelismo erasmiano es el conjunto constituido por las *Paráfrasis* de las Epístolas, de los Evangelios, de los Hechos de los

Apóstoles, es decir, de todo el Nuevo Testamento con la excepción del Apocalipsis. Erasmo aclara cuidadosamente el sentido literal de estos libros sin permitirse ningún *excursus*, ni crítico ni alegórico, y sin ningún afán de elegancia estilística. Esta elaboración del «pan evangélico» que respeta su sabor, pareció valiosísimo a los hombres de su tiempo. Y más aún que la nueva traducción latina intentada por Erasmo en su *Novum Instrumentum*, ayudó a los predicadores a rejuvenecer, a actualizar el contenido de los textos sagrados, en los que la costumbre de las palabras inmutables de la Vulgata hacía correr el riesgo de embotar la atención de los cristianos” (Bataillon, 1983:156-157).

CAPÍTULO IV. ERASMISMO Y ESPAÑA

El examen del fenómeno del Erasmismo en España, objeto del presente capítulo, intenta analizar los aspectos más relacionados con la perspectiva humanista renacentista y con el mundo de las letras en España.

Fácilmente podría creerse, si uno se dejar llevar por aparentes argumentos, que el Erasmismo en España no fue un movimiento de calado parecido al europeo, ya que España estaba situada al extremo de Europa y, por lo tanto, no era un espacio central política y culturalmente hablando; o que la doctrina de Erasmo podía tener difícil difusión en un entramado cultural no puramente europeo y sí mezcla de culturas diferentes, o que el control de la ortodoxia católica en España por medio de la Inquisición hacía difícil la extensión y atracción del pensamiento de Erasmo o, finalmente, que el desinterés de Erasmo por España, podía crear –si no un rechazo–, sí al menos un desentendimiento de su figura y de su obra. La realidad, en cambio, demuestra lo contrario. Probablemente, en ningún lugar como en España, la influencia de Erasmo ha sido tan importante ni su pensamiento arraigó en situaciones tan diversas y singulares.

1. Erasmismo español en el contexto del Humanismo renacentista de España

La influencia de Erasmo en España y del movimiento denominado Erasmismo español fueron hechos incuestionables, teniendo en cuenta todos los datos reales que estudiosos del tema han puesto de manifiesto, tales como Marcelino Menéndez Pelayo, Marcel Bataillon, Lucien Febvre, José Luis Abellán, entre otros, como a continuación se indicará, viendo las diferentes referencias que de ellos vamos a utilizar.

La confirmación de la influencia cultural que Erasmo y el Erasmismo español tuvieron en España, está vinculada a la existencia de un contexto en aquel periodo histórico de España de 1470 a 1560 que permitió la difusión de la obra de Erasmo y favoreció que el denominado Erasmismo español tomara cuerpo.

¿Qué razones o situaciones constitutivas del contexto histórico se pueden señalar como elementos favorecedores de la formación del Erasmismo español? Varias son las razones o situaciones, entre otras, que permitieron la aparición y desarrollo del Erasmismo español. Cada una de las razones que a continuación vamos a indicar, no hay que entenderlas como suficientes por sí solas para explicar el ambiente general que existía, sino que es la suma de todas ellas lo que finalmente propicia el marco general donde toma cuerpo el Erasmismo español.

1) Acentuado espíritu evangélico

España presenta, en la segunda mitad del siglo XV y en la primera del XVI, un clima religioso intenso, caracterizado por una espiritualidad y fe muy activas, que se manifiestan en diferentes aspectos de la vida, tanto internos como externos. Los comportamientos religiosos, tanto individuales como colectivos, no son ajenos a este ambiente espiritual, tal como se observa en la abundante actividad de la Iglesia española en su conjunto y en la de las Órdenes religiosas. El siguiente pasaje de Lucien Febvre refleja acertadamente esta característica del periodo español:

“España padece las manifestaciones de una fe exigente y de una piedad inquieta: hambre de alimentos místicos, sed de evangelio, ingenioso ardor en compaginar la sabiduría antigua y la inspiración evangélica” (Febvre, 1970:115-116).

2) España, tierra de mezcla de diferentes culturas y religiones

Frente a lo uniforme que resulta Europa y, sobre todo, la Europa central, tanto en lo geográfico como en los movimientos culturales y religiosos de la época, España –en cambio–, representa la diversidad en tales aspectos, lo que le ha permitido vivir de Europa y en Europa, pero siempre con personalidad propia; es decir, lo que acontece en Europa, finalmente sucede en España, pero la forma en que tiene lugar muestra peculiaridades distintas, debido tanto a su dificultad de accesibilidad geográfica como a la diversidad de gentes, culturas y religiones que poblaron España y cuyos residuos estaban bien presentes en la época que se examina. Desde el punto de vista religioso, la diversidad de culturas vivas en España, la estratificaron sucesiva y, a veces,

simultáneamente, como señala Febvre: “en arriana con los visigodos, católica con los hispanorromanos, valdense y albigense en Cerdeña y Cataluña y, sobre todo, judía y musulmana, y eso con un vigor y una persistencia difícilmente imaginables” (Febvre, 1970:117).

3) *Existencia de un renacimiento español*

El propio enunciado del epígrafe requiere la confirmación o no de la existencia de un renacimiento español. El hecho de que en España el Renacimiento, como casi todo, no haya seguido el comportamiento estándar europeo ni en la forma ni en el tiempo y haya tenido sus rasgos particulares, les ha permitido a algunos historiadores europeos y también español, concluir: “que en España no ha habido de verdad renacimiento ni, por tanto, subversión. Renacimiento no consiste en imitar a Petrarca, a Ariosto o a Tasso, sino, más bien, en serlos” (Ortega y Gasset, 1975:374)⁴. Contra esta opinión, hay que afirmar la existencia del renacimiento español, aún admitiendo –una vez más–, la diversidad española en relación a este gran acontecimiento que transformó Europa y, por supuesto, España. Al respecto y a modo de ejemplo, no hay más que recordar el renacimiento que se produce en el mundo de las letras, bien representado por literatos como Boscán, Garcilaso, Quevedo y Cervantes.

El movimiento renacentista en España arranca prácticamente en el reinado de los Reyes Católicos, ya que en este tiempo se produce en España una apertura hacia el exterior y el interior que conlleva cambios fundamentales en los ámbitos políticos, económicos, culturales y sociales. Sin embargo, no basta con indicar que el reinado de los Reyes Católicos marcó el punto de partida del renacimiento español. Hay que añadir algo más: dicho reinado se convirtió en el verdadero impulsor de los cambios políticos, económicos y culturales en España, y que serían continuados por los reinados de Carlos

⁴ La valoración que hace Ortega y Gasset del Renacimiento y del Humanismo en general, es sumamente crítica frente a lo que él considera el auténtico renacimiento, que bien representan Galileo y Descartes. Al respecto afirma: “El otro Renacimiento, el de los humanistas y Erasmo, era en sus nueve décimas partes, todo lo contrario que un renacimiento, a saber, una que llamaremos re-infetación. Era un retroceso más allá de la Edad Media -a los antiguos en cuanto primitivos. Por eso no se redujo a un retorno a romanos y griegos, sino también al primitivismo hebreo [...] El escolasticismo, el goticismo, la Iglesia medieval eran ya cadáveres. Que hacía falta otra cosa era indudable. Pero el Humanismo no fue una cosa, sino el mero aspaviento de una cosa. En qué consistía la verdadera cosa apareció claro cuando Galileo por un lado y Descartes por otro surgieron. Eso era el auténtico renacimiento” (1975:369 y 371).

V y, en menor medida, por Felipe II. Buen testimonio del papel tan central que los Reyes Católicos jugaron en el renacimiento español, es el siguiente comentario de José Luis Abellán:

“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 Anglería, Lucio Marineo Sículo, 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 de la literatura castellana, pero también para la historia política, pues, como él 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 aparentemente 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 Políglota*” (Abellán, 1982:73-74).

Junto a la contribución tan importante que tuvieron las monarquías referidas en el renacimiento español, también la nobleza terrateniente española⁵ jugó un papel relevante en ciertos aspectos del renacimiento, aunque su influencia fue siempre secundaria en relación a la que tuvieron los monarcas de las épocas, principalmente los Reyes Católicos y el Rey Carlos V. No obstante, la contribución de segundo nivel que tuvo la nobleza terrateniente en la formación del movimiento renacentista, es un hecho –como de nuevo señala el profesor José Luis Abellán–:

⁵ En Europa, a diferencia de España (véase el caso de Italia), es la burguesía industrial y comercial la que impulsa el movimiento renacentista.

“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 de las artes, que permitió el surgimiento de numerosos genios. A título de ejemplo, recordemos que Álvaro Colón y Portugal, segundo conde de Gelves, presidió una tertulia literaria en Sevilla, donde brillaron Mallara, Argote de Molina y Fernando de Herrera; el duque de Alcalá y marqués de Santa Cruz, protegió a Baltasar de Alcázar, genio sevillano de la poesía festiva; el duque de Alba distinguió con su amistad a Fray Luis de Granada, a quien le nombró su confesor; el príncipe de Éboli tuvo por confesor a Diego de Estella; el conde de Portocarrero protegió a Fray Luis de León; el conde 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 Malpica, del conde de Lemos y del duque de Sessa” (Abellán, 1982:72-73).

Viendo, pues, este paisaje cultural, hay que convenir en que la contribución de la nobleza terrateniente española al renacimiento en España fue considerable, aunque –ciertamente–, más limitada que la que llevó a cabo la burguesía industrial y comercial en Europa.

Aparte de los monarcas y de la nobleza terrateniente, no hubo en España más impulsores del movimiento renacentista, porque las condiciones culturales y económicas no lo permitían. Ello hizo que la mayoría de la población española, no sólo no pudo contribuir directamente al desarrollo de tal movimiento, sino que tampoco pudo consumir la riqueza cultural generada. Lógicamente, esta situación evidenciaba el carácter elitista que tuvo el renacimiento español y, como consecuencia, la exclusión que tuvo la gran mayoría de la población –analfabeta y empobrecida–, de los beneficios que se derivaban de dicho movimiento humanista y reformador.

En cualquier caso, se puede decir con toda propiedad que en España, ya desde el siglo XV, se empieza a vivir en un clima cultural renacentista, favorecido por las condiciones internas y cómo no, también por la paz política y las circunstancias socioculturales del siglo XV en Europa, como nos lo recuerda la profesora Gutiérrez Zuloaga:

“En España, ya en el siglo XV se puede hablar con propiedad de un pre-renacimiento peninsular. En cabeza de este movimiento de imitación a los humanistas italianos, están las propias cortes reales de Castilla y Aragón. Poco después, la unificación llevada a cabo por los Reyes Católicos, contribuye a lograr un clima de estabilidad y esplendor propicio para el desarrollo de las ciencias y de las artes. El ejemplo de interés humanista dado por la propia reina, que estudia latín con Beatriz Galindo, la introducción de la imprenta, los descubrimientos geográficos, son elementos que empujan a España hacia una labor creadora. Surgen individuos interesados por la cultura y la educación, e instituciones educativas que trascienden el ámbito peninsular y benefician a naciones de allende el océano.

Nuestros humanistas recorren Europa, son nombrados profesores de numerosas universidades. No es pues de extrañar que, en el primer tercio del siglo XV, se publiquen en París unas sesenta obras de autores españoles; la primera de ellas, el *Christi triumphum* de Juan Luis Vives” (Gutiérrez, 1996:63).

Hay razones, por lo tanto, para afirmar que la España del siglo XVI tuvo su Renacimiento, pero a la vez, de corte europeo y con marca española. Es conveniente ver este movimiento cultural en España desde esta doble faceta; si no se hace una lectura del mismo desde esta perspectiva es imposible interpretar adecuadamente tantos fenómenos y tan relevantes como suceden en España en esta centuria, de signo cultural, político, religioso y social:

“Nuestro siglo XVI es una unidad histórica coherente, más allá de sus propias contradicciones. En política y en cultura, lo español llega a su madurez, adquiriendo un perfil espiritual inconfundible. Es la época del Renacimiento, durante la cual España siente con el resto de Europa el entusiasmo por el mundo clásico, la fascinación de los ideales humanísticos, el amor por la naturaleza, el interés por el hombre, la sugestión neoplatónica y el atractivo de las formas

perfectas. Por un momento, nuestro arte se configura en «categorías de visión» bien delimitadas: linealidad, acabamiento, belleza de los planos, estructura tectónica, sujeción a normas, autonomía. Y estas características se completan con otras que nos son peculiares: continuidad de lo medieval, ideal de unidad, tendencia conciliadora, integración de ética y estética, cultivo preferente de las ciencias del espíritu. De esta manera, el Renacimiento peninsular es, al mismo tiempo, original y europeo” (Cuevas, 1997:13).

No cabe duda que en la valoración histórica que se ha hecho del renacimiento español en el siglo XVI, la opinión –más bien negativa– de autores extranjeros ha tenido a lo largo del tiempo un peso especial. La imagen extranjera que se proyectó en relación a la existencia y consistencia del renacimiento en la España del siglo XVI, costó combatirla. Hubo que esperar, por una parte, que las grandes figuras españolas del Humanismo renacentista frenaran y destruyeran dicha imagen y, por otra, que la historia de España se tornara más europea, tanto por el poder político que España consiguió durante los reinados de Carlos y Felipe II, así como por la penetración que los movimientos europeos tuvieron en la península. Nada mejor que el siguiente relato del historiador inglés, Aubrey Bell, especialista del siglo XVI y de nuestro siglo de Oro, para evaluar la situación objetiva que al respecto tenía España:

“En un elocuente párrafo calificó Prescott a la España del siglo XVI de país “excluido de la luz”. Las obras posteriores que se ocuparon en tratar del Renacimiento desconocieron la Península, de aquí que todo lo relativo a la importante y altamente atractiva materia del Renacimiento español continuó siendo un libro cerrado para los lectores ingleses. Es evidente que en el siglo XVI ya existía la leyenda de la “barbarie española”. Azpilcueta, Matamoros y el Brocense defendieron a su patria contra tales imposturas; mas la leyenda continuó. A un lector moderno le es fácil imaginarse a la España del siglo dieciséis como totalmente estancada y reaccionaria y como un estrecho y sombrío lugar del que se había desterrado hasta el nombre de Platón; y no obstante si traspasamos este biombo, levantado por la ignorancia extranjera, encontraremos tan férvido entusiasmo por los estudios que difícilmente le supera ningún otro país europeo, un entusiasmo que no hacen palidecer ni la entereza y dignidad características de España ni la atmósfera democrática que hasta por las

calles difundía la ciencia ni aun las envidias y enemistades privadas que amargaron la existencia de Fray Luis de León, Arias Montano y El Brocense. Mas en aquellos gloriosos días por mucho que sufriera el individuo también participaba la grandeza de su nación” (Bell, 1927:19-20).

4) *Carlos I de España y V de Alemania*

Difícilmente se podría olvidar el reinado de Carlos I de España (1516) y V de Alemania (1519) como un elemento clave del contexto erasmista. Varias son las razones que explican este elemento contextual:

- a) El periodo erasmista comprende, justamente, el tiempo del reinado simultáneo de Carlos en España y Alemania. En esta época, España –aún manteniendo su singularidad y autonomía–, es permeable a lo que está aconteciendo en Europa, precisamente por los efectos políticos y culturales que se derivan de un reinado que conecta España con Europa a través de la figura del emperador Carlos.
- b) El reinado de Carlos, fue un gobierno fuerte, expansivo y culturalmente reformista; es decir, abierto y sensible a todas las corrientes culturales que circulaban por Europa. Lógicamente, esta forma de gobierno incidirá en el reino de España a través de las influencias europeas que llegan por medio de la corte real que simultáneamente tenía sede en España y en Europa.
- c) La figura de Erasmo y su obra influyó en el gobierno y en el propio emperador Carlos. Erasmo ocupó, durante el periodo de máximo esplendor de su figura y de su obra, una posición relevante de poder ante el rey Carlos y su Corte. Esto le valió a Erasmo la invitación de convertirse en consejero del emperador, papel que desempeñó solo por un corto espacio de tiempo –ya que el holandés prefería su relativa independencia–, aunque manteniendo su grado de influencia en el entorno del rey.
- d) Erasmo, como legado del emperador Carlos a España, hizo llegar su influencia de la mano de Carlos V y de su corte quienes entendieron que su condición de europeo y

su perfil de humanista y teólogo, era un regalo extraordinario que el Emperador hacía a la España humanista y reformista, desde el punto de vista católico. Sin embargo, Erasmo nunca vino personalmente a esta tierra, en lógica con su expresión *non placet Hispania*.

- e) La España del tiempo de Erasmo era permeable y estaba abierta a Europa y a los movimientos humanistas y culturales que tenían lugar. Pese a la opinión nada favorable que Erasmo tenía de España, como tierra muy lejana del centro de Europa y muy contaminada por las culturas judía y musulmana, esta nación no vivía de espaldas a lo que acontecía en Europa y, más concretamente, a los movimientos humanistas, culturales y de reforma en la Iglesia, aún manteniendo su propio modelo autóctono respecto a Europa. Esa España, la que recibió el legado erasmista del emperador Carlos V, no era una tierra inerte, sino que estaba relativamente bien activada y cultivada:

“La España que recibe a Erasmo cuenta con centros universitarios en pleno desarrollo y con una espiritualidad en profunda ebullición: Terminan su misión las órdenes militares; el humanismo plantea problemas de método y de retorno a las fuentes; teología y espiritualidad buscan nuevos perfiles; vivaquean los conversos. La sociedad española se siente orgullosa de haber dado cima a un conflicto plurisecular en busca de su unidad; de haber descubierto hombres, tierras, mares y estrellas nunca soñadas por griegos y romanos. Sus teólogos distinguirán, pocos años después, entre pensamiento de los antiguos, de los modernos y el suyo propio. Sus nobles multiplican la fundación de las academias y colegios. Existen procesos en estado avanzado de reforma del episcopado, clero regular y secular y pueblo cristiano” (Andrés, 1986:74).

- f) Las corrientes de pensamiento teológico y movimientos de espiritualidad son un último elemento que, a nuestro entender, debe ser considerado en el contexto erasmista que estamos describiendo. Nos referimos a las corrientes de pensamiento teológico existentes en España y a los movimientos de espiritualidad que animaban la vida cristiana.

La enseñanza de la teología en España en esta época –tal como sucedía en Europa–, alcanzó un desarrollo importante. Ya en 1489, las facultades de las universidades de Salamanca, Valladolid y Lérida, impartían la teología. Algunos años más tarde, otras nuevas universidades como la Universidad de Sigüenza en 1489, la de Valencia en 1500, la de Sevilla en 1502 y la de Santiago en 1520, la incorporan a su enseñanza.

Desde el punto de vista de la orientación teológica, el panorama que presenta España es bastante cercano al que existía en Europa: la orientación escolástica – mediante el uso del sistema tomista–, es la expresión teológica dominante y oficial, tal como sucedía también en Europa. Frente al sistema tomista, en España tomó relativamente bastante peso en esta época el sistema escotista, cuyo inspirador fue el teólogo franciscano escocés, Duns Scoto. Este sistema teológico tenía una orientación más espiritual y pastoral que el tomista, que es mucho más racional y retórico ó verbosista, como algunos le llaman. La teología de Erasmo, como ya se ha visto en el capítulo III, conecta con esta orientación más espiritual.

Al igual que sucedió en las universidades europeas de París y Lovaina, bastiones del escolasticismo y críticas con la doctrina teológica de Erasmo, también en España, desde finales y principios de los siglos XV y XVI se produjo una clara confrontación entre los defensores de los dos sistemas teológicos referidos, ya que suponían dos visiones distintas de la teología y conllevaban dos actitudes muy distintas en relación a cómo entender y llevar a cabo la práctica cristiana.

- g) De forma simultánea al debate teológico abierto y, lógicamente, de forma no ajena al mismo, empiezan a desarrollarse, a gran escala, movimientos de espiritualidad que abogan por las reformas en la Iglesia, en las Órdenes religiosas y en las propias prácticas cristianas. Aunque en este proceso de reformas en la Iglesia hubo una implicación bastante general de todos los agentes que intervenían en la misma, sin embargo, conviene subrayar las contribuciones tan significativas por parte de las Órdenes religiosas, que se constituyeron en la avanzadilla de este movimiento reformista, y de la comunidad conversa judía. El siguiente pasaje muestra la amplitud de la reforma y la diversidad de agentes que se implicaron en la misma:

“Los Reyes Católicos tomaron parte en lo referente a la elección de obispos idóneos, honestos, letrados y residentes, y favorecieron la reforma de monasterios y conventos. La reforma afectó a cabildos (hospicios de la nobleza), a prebendas, al clero inferior (proletariado eclesiástico, a los clérigos coronados y al pueblo cristiano, falto de predicación y de catequesis sistemática. Este movimiento de reforma encontró respaldo intelectual en la multiplicación de facultades de teología y en la buena formación del alto clero, preocupación primaria de nuestros grandes reformadores como Cisneros, Hernando de Talavera, el fundador de la universidad de Sigüenza, San Juan de Ávila, etc.

Monarcas, nobleza y episcopado no se contentaron con tolerar algunos afanes de reforma, sino que los asumieron en temas tan importantes como el de los religiosos claustrales, descalzos, y capuchos; los referentes a la confesión sacramental, indulgencias, abusos de los colectores y bulderos, grandes monasterios benedictinos [...] Muchos nobles y ciudades apoyaron a los religiosos observantes y capuchos y a sus casas de oración y recogimiento” (Andrés, 1986:83).

La exposición de los anteriores elementos, entre otros, que configuran lo que se ha denominado el contexto del Erasmismo español, muestra que en España existía ya, previamente a la influencia recibida de Erasmo, el suficiente clima de cambio y de reforma, las condiciones necesarias para que se desarrollara el Erasmismo español; éste fue –pues–, el resultado, tanto de los movimientos internos que se estaban produciendo como de la influencia recibida de Erasmo, fundamentalmente a través de su obra.

2. Realidad del Erasmismo español

1) Erasmo y Erasmismo español

Vista la cuestión de la naturaleza del Erasmismo, a ello hay que añadir su raíz original. Por mucho que consideremos este movimiento como muy arraigado en España e, incluso, podamos denominarlo Erasmismo español, ello no es óbice para dejar constancia de su carácter foráneo, por el simple hecho de que Erasmo fue holandés, y el propio movimiento erasmista extendió su influencia en, prácticamente, toda Europa.

Ahora bien, una vez afirmado el carácter europeo del Erasmismo, hay que señalar dos aspectos de cierto interés: por una parte, que este movimiento posiblemente arraigó en España más que en cualquier otro lugar por la filosofía que le caracterizaba y, por otra parte, porque la influencia de Erasmo, especialmente, a través de su obra, alcanzó una difusión y receptividad grandes. El siguiente comentario del humanista español, Juan Maldonado, y que recoge Marcel Bataillon viene a confirmar tal hecho:

“En estos días todos se lanzan sobre los libros de Erasmo, por muy superficiales que sean sus conocimientos de latín. La masa que apenas sabe leer en su lengua materna también quiere tenerlos. Las mujeres mismas, sin exceptuar a las que viven enclaustradas, quieren saber qué hay en ellos. Ha llegado el momento en que los doctos tienen que traducirlos para uso de los ignorantes. Ya ha aparecido en español el *Enchiridion*, y los impresores lanzan al mercado miles de ejemplares de esta obra sin alcanzar a saciar al público. También corren de mano en mano algunos de los *Coloquios* traducidos al castellano” (Bataillon, 1986:218).

La expansión de la obra de Erasmo en España fue de tal magnitud que, utilizando una expresión de Bataillon, podemos hablar de *invasión erasmiana*. Situación que de igual manera y más recientemente también se constata, cuando se dice: “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” (García Villoslada, 1968:360). Este pasaje, pone claramente de manifiesto que el Erasmismo español, no fue un fenómeno selectivo, reducido a una clase social y cultural selecta, sino que tuvo su arraigo, prácticamente, en todos los estratos sociales y culturales, tal como Marcel Bataillon también afirma al respecto, en el Prólogo a la edición del *Enchiridion*, realizada por Dámaso Alonso: “El Erasmismo es una profunda revolución en la vida española: que eso fue sin duda ninguna, y no fue cosa de una minoría culta, de unos cuantos intelectuales, sino que apasionó a la aristocracia, alta y baja, y llegó a las capas populares” (Bataillon, 1971:24).

Lógicamente, esta configuración concreta del fenómeno erasmista español debe tener una explicación, ya que –como se ha señalado anteriormente–, posiblemente en ningún

país europeo la obra de Erasmo generó tanto entusiasmo como en España. La respuesta a tal hecho, parece que se encuentra en que nuestro país tenía las adecuadas condiciones culturales y sociales para propiciar dicha situación, tales como la inexistencia de heterodoxias dogmáticas debido al papel unificador que producía la Inquisición, la existencia de problemas relacionados con la moral y las costumbres (depravaciones sexuales, simonía, venta de indulgencias, captación de beneficios y riquezas por malas artes...), y la marginación que sufrían los judeoconversos (cristianos nuevos) por parte del resto de cristianos viejos. Estas condiciones culturales y sociales de España se constituyeron en el mejor caldo de cultivo para la expansión y atractivo del Erasmismo, ya que éste defendía la unidad de dogma, el comportamiento ético y de costumbres inspirado en la fe, la caridad y el amor de Cristo a todos los hombres, sin atender a la sangre, ni a la tradición. Por tanto, el mensaje erasmiano, al tener una orientación unificadora, reformista y fraternal, tenía la fuerza suficiente como para llegar al corazón de la España cristiana, sin distinción de viejos y nuevos cristianos.

No obstante el conjunto de razones que pueden explicar la implantación del Erasmismo en España, éstas -como afirma José Luis Abellán- : “no son diferentes a las del resto de Europa, pero tienen, sobre todo, mucho que ver con lo que dijimos de la inmoralidad y paganización del ambiente” (Abellán, 1996:108).

2) Actitud de Erasmo frente a España

Tal como acabamos de señalar, además de la relevancia que el movimiento erasmista y la obra de Erasmo tuvieron en España, ¿cuál ha sido, realmente, el peso personal de Erasmo en dicho proceso? Curiosamente la actitud personal de Erasmo hacia España no se correspondió con la estima y aprecio que España, en términos generales, le profesó.

La percepción y valoración que Erasmo tuvo de España no fue ni buena ni europea. La insistencia con la que en repetidas veces fue invitado a visitar España, principalmente por el cardenal Cisneros, no halló otra respuesta que *España no me seduce*. España era para Erasmo lo ignoto, el desierto total. España era, a sus ojos de occidental, uno de esos países extraños en que la cristiandad entra en contacto con los semitas rebeldes al cristianismo y se mezcla con ellos. Parece casi como si hubiera, comenta Bataillon, en

este ciudadano del mundo, un secreto antisemitismo. Pero ciertas razones más precisas, agrega Bataillon, debían también disuadirle de aceptar la oferta de Cisneros. Si éste le propuso que fuese a Alcalá, como sugería el Abad de Husillos, para dar la última mano al Antiguo Testamento de la Políglota, se concibe su falta de entusiasmo. Erasmo no era hebraizante, o lo era muy apenas (Cf. Bataillon, 1986:77-78).

Erasmo, además de haber recibido la invitación de visitar España de parte del cardenal Cisneros, también fue invitado por la propia corte del rey Carlos, del que fue consejero por un breve período de tiempo. Igualmente, rechazó esta invitación, posiblemente por el conocimiento directo que tenía del entorno cortesano y por no querer renunciar a su labor de escritor e independencia que tanto ansiaba.

Frente a esta postura personal de Erasmo en relación a España, ésta se vuelca de lleno hacia él, aún conociéndose su valoración de España, como país, independientemente del hecho de que el holandés sentía aprecio y estima por toda la labor que desde España se venía haciendo por el Humanismo renacentista y en pro de la reforma en la Iglesia.

3) *Erasmismo e Iluminismo*

En el arraigo considerable que alcanzó el Erasmismo en España, aparte del papel que jugaron las condiciones culturales y sociales existentes y anteriormente mencionadas, también influyeron unas corrientes de espiritualidad que fueron tomando cuerpo en España desde finales del siglo XIV y principios del XVI, y a cuyos defensores y propagadores se les denominó con el término de *Alumbrados*. Aunque las corrientes alumbristas tienen matices diferentes, sin embargo, su núcleo doctrinal fundamental reposa sobre la doctrina iluminista, que siguiendo a Febvre, se puede entender como:

“un cristianismo interiorizado; un sentimiento vivo de la gracia, que tiene sus métodos, en cierto modo opuestos: el del recogimiento y el del abandono. Contra todo formalismo religioso, el iluminismo apela a la inspiración divina. Está en contra del monaquismo, o, al menos, lo juzga con gran libertad; está en contra de las bulas de indulgencia, las excomuniones, los ayunos, las abstinencias, el culto de los santos y los intermediarios. Algunas de sus afirmaciones tienen un sabor

luterano; otras presentan cierto parentesco con el evangelismo de los erasmistas y su libre cristianismo, pero no por eso es hijo de Erasmo, y menos aún de Lutero. Marcel Bataillon escribe acertadamente que tiene su origen en la *devotio moderna* y continúa la espiritualidad que florece bajo el patronazgo de Cisneros. Es el heredero de una tradición introspectista que representaron, por citar un ejemplo, san Bernardo y san Buenaventura, santa Ángela de Foligno y santa Catalina de Siena, y Gerson. Está respaldado y empujado por una mesiánica espera de la reforma cristiana. Y, a partir de 1523, recibe un evidente y cierto refuerzo con la lectura y la difusión de las obras de Erasmo, el *Nuevo Testamento*, las *Paráfrasis*, y, sobre todo, el *Enchiridion*: Traducido al castellano vulgar, se convertirá, desde 1525, en el libro de cabecera de los alumbrados. Les hará el favor de confundirlos con la masa de erasmistas, creciente sin cesar y bien vista por las autoridades: así, durante un tiempo, serán más difíciles de descubrir, y luego de capturar en las redes de la Inquisición” (Febvre, 1970:125).

Dos cuestiones aparecen claras en el texto anterior: que el Iluminismo es una corriente de espiritualidad; que no es hijo ni de Erasmo ni del Erasmismo; pero sí crea el clima necesario para el desarrollo del llamado Erasmismo español. Ello significa claramente que el Iluminismo –como corriente de espiritualidad–, es un antecedente del Erasmismo en España.

Otra cuestión distinta es cómo explicar el origen del Iluminismo. La respuesta hay que buscarla en la insatisfacción que producía en la mayoría del pueblo cristiano la explicación de la vida religiosa por sólo vías racionales, como hacía la teología escolástica; dicha insatisfacción llevó a la búsqueda de fórmulas de religiosidad accesibles a la mayoría de la población cristiana, activando los sentimientos, la vida interior, alimentando un cierto profetismo apocalíptico, los deseos de reforma en la Iglesia y la lectura de los textos sagrados.

En esta búsqueda de religiosidad alternativa que se lleva a cabo, el papel de las Órdenes religiosas y, sobre todo, el de los franciscanos (corriente franciscanista), fue fundamental, sin olvidar también, el papel de los laicos, aunque de forma más minoritaria, puesto que en algunas Órdenes religiosas, los franciscanos sobre todo, se observa un movimiento de vuelta a la regla y la espiritualidad primitivas. Reaccionando contra los

excesos y las sutilezas dialécticas de la escolástica, en su forma clásica o en sus aspectos nominalistas, muchos frailes empiezan a dudar de que el entendimiento sea la única manera de acercarse a Dios. El uso sistemático de la lógica fría y del discurso racional parece insuficiente o deficiente a unas almas que sienten intensamente el deseo de llegar a Dios con todo su corazón y no solo con el intelecto. Incluso muchos de ellos van hasta hacer poco caso y apartarse de los estudios universitarios; buscan otras vías en la lectura de la Biblia, en una inclinación creciente a la interioridad, en la oración mental (Cf. Andrés, 1976:82-118).

Teniendo en cuenta lo anterior, conviene concluir en una doble dirección, señalando –en primer lugar–, la importancia que tuvieron las diferentes corrientes de espiritualidad alumbristas, concretamente el Iluminismo, en la espiritualidad del siglo XVI en España y que el Erasmismo –con su mayor arraigo en las clases con mayor nivel cultural–, vino a reforzar dichas corrientes preexistentes; en segundo lugar, que el Erasmismo en España, en su mensaje doctrinal presentaba grandes coincidencias con lo que el Iluminismo predicaba, como doctrina y formas de vida cristiana:

“El Erasmismo en España ha coincidido con corrientes espirituales que eran anteriores: legado del franciscanismo observante, cuyo brote más vivaz ha sido la doctrina del recogimiento, tendencias mesiánicas y milenaristas, influencias italianas como la de Savonarola, presencia de una importante minoría de conversos con su peculiaridad sensibilidad religiosa. Todo ello ha contribuido a formar el ambiente cultural característico de la primera mitad del siglo XVI con sus afanes de reforma, su efervescencia de experiencias nuevas, sus deseos de perfección propios de eclesiásticos y seglares. Por todas partes y en muchos sectores de la sociedad se buscan formas de piedad, más auténticas, más personales, que llevan a una relación más íntima, afectiva y vivida con Dios” (Pérez, 1986:337).

4) Inquisición y Erasmismo español

La Inquisición nació bajo el reinado de los Reyes Católicos, con el objetivo de perseguir a los herejes y, muy especialmente, de comprobar la verdadera fe de los conversos islámicos y judíos. Por tanto, esta Institución, ya estaba funcionando en España, cuando

la obra de Erasmo y la corriente erasmista comienzan a expandirse por toda la península.

El clima de reforma existente en España (finales del siglo XV hasta 1527 aproximadamente), y tan bien liderado y gestionado por el cardenal Cisneros al hacer compatible la fe viva y las obras, explica que –salvo en casos aislados–, la intervención de la Inquisición resultara innecesaria en relación a las corrientes de espiritualidad existentes, y especialmente hacia el Erasmismo. Fue, a partir de mediados del siglo XVI en adelante, cuando la Inquisición empezó a activarse, menos por propia iniciativa, y más a través de los mecanismos de denuncia y de la ley del silencio bajo los que funcionaba. Los resultados de la actuación de la Inquisición se hicieron notar en el movimiento erasmista y en la difusión de la obra de Erasmo que produjo un declive considerable de éstos. No obstante, las huellas de Erasmo y del Erasmismo pervivirán a lo largo del siglo XVII y en adelante, independientemente del nombre que utilicen otras corrientes de espiritualidad que conectaron con el llamado espíritu erasmista (Cf. Pelorson, 1982:328).

Con el fin de dar una información más detallada de la actividad de la Inquisición⁶ en relación a las corrientes de espiritualidad en general y, muy particularmente, hacia el movimiento erasmista, conviene distinguir tres periodos que marcan distintas intensidades en su función de represión cultural y en su persecución de lo que se entendía por herejías.

- a) El primer periodo, principios del siglo XVI, está caracterizado por un liderazgo claro del cardenal Cisneros promoviendo la reforma en la Iglesia, fomentando la espiritualidad y protegiendo a aquellos hombres que trabajaban en esta dirección. En este contexto, la Inquisición –salvo casos puntuales y aislados–, no intervino y,

⁶ Son de interés las siguientes obras sobre la Inquisición española al ofrecer una buena visión de este fenómeno desde la perspectiva que es abordada aquí: B. Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición: en la España del siglo XV*; A. Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* y J. Pérez, *Breve historia de la inquisición en España*.

cuando lo hizo, siempre fue a petición de personas interpuestas y por motivos que podían ser de diferente naturaleza⁷.

Un caso significativo al respecto fue la persecución que sufrió el propio Nebrija, gran humanista y, sobre todo gran gramático y filólogo, por parte del inquisidor general Fray Diego Deza, quien antecedió a Cisneros en tal función. Nebrija, fue objeto de persecución –digamos blanda–, ante su intención de hacer exégesis literal y crítica textual de la Biblia cotejando la Vulgata con los originales griegos y hebraicos. El propósito de Nebrija de confrontar la Vulgata con los textos originales fue entendido por sus denunciantes –posiblemente colegas suyos de la universidad de Salamanca–, como un cuestionamiento del texto bíblico oficial de la Vulgata, que fundamentaba las disciplinas teológicas tradicionales. La actuación del inquisidor Deza, no llegó a ningún lugar, ya que el propio Nebrija en una *Apología* que dirigió al nuevo inquisidor, el cardenal Cisneros, denunció tal hecho, acusando a Fray Diego de Deza de que “éste, por no tener medio de censurar la obra emprendida, solicitó una orden del poder real para apoderarse de los papeles del sospechoso «no tanto para aprobar o reprobar el trabajo como para disuadir al autor de querer escribir»“ (Bataillon, 1983:164). Lógicamente, el cardenal Cisneros paró la denuncia.

- b) El segundo período de la actividad de la Inquisición en España (1520-1530 aproximadamente), empieza a incluir también a Erasmo y al Erasmismo en su función de vigilancia y de control de la ortodoxia, aparte de continuar con la persecución de los conversos judaizantes. No cabe duda de que las sospechas que empiezan a recaer sobre Erasmo y el Erasmismo se relacionan con lo que algunos creen ser un territorio cercano a todo el planteamiento doctrinal de Lutero. Obras de Erasmo como *Elogio de la Locura*, *Enchiridion o manual del caballero cristiano*, *Philosophia Christi*, *Coloquios...*, empezaban a inquietar a sectores de teólogos por entender que se distanciaban de la cultura tradicional cristiana y establecían puentes con el mundo de la herejía de Lutero.

⁷ La Inquisición, durante los dos decenios que llevaba funcionando, apenas se había ocupado de otra cosa que de perseguir a los conversos judaizantes.

Sin embargo, las sospechas que en este periodo se van produciendo en el entorno de Erasmo y del Erasmismo no llegan ni en Europa, ni tampoco en España a materializarse prácticamente en nada, dado el respaldo tan sólido que Erasmo todavía recibía, tanto de los poderes eclesiásticos como de los temporales y representados respectivamente al más alto nivel por el Papa León X y por el Emperador Carlos V. Buena muestra de ello fue la excelente acogida que el Papa León X da a la dedicatoria que Erasmo le hace de su edición bilingüe del Nuevo Testamento, acompañándola, según dice Bataillon, de “unos manifiestos entusiastas que propugnaban la teología humanística, renovada por el estudio directo de la Sagrada Escritura a ejemplo de los Padres de la Iglesia, cuya tradición se trataba de reanudar relegando al olvido los siglos de la cultura escolástica medieval” (Bataillon, 1983:166).

Igualmente, Carlos V –ante los ataques que Erasmo empieza a recibir– reacciona dándole su total apoyo, y no duda –como señala de nuevo Bataillon–, en firmar “una carta condenando los ataques contra la persona de Erasmo, documento que, reproducido en latín y castellano al final de varias traducciones de obras erasmianas, parece concederle respaldo oficial” (Bataillon, 1983:167).

En el caso de España, Erasmo y el Erasmismo –todavía en este período–, gozan de respaldo suficiente. Es más, dado que en estos años en España, el conflicto luterano no alcanza la tensión que tiene en Europa, la figura de Lutero mediatiza menos la doctrina de Erasmo y no cuestiona el valor de la corriente erasmiana en el proceso de reforma de la Iglesia. Como apoyo a esta situación, es útil el comentario siguiente:

“Cuando el *Enchiridion*, en 1527, se difunde en España con creciente éxito, traducido al castellano por un canónigo ilustrado de Palencia, es inquisidor general el arzobispo de Sevilla don Alonso Manrique, bastante amigo del Erasmismo para aceptar la dedicatoria de dicha traducción, cuyo contenido prácticamente abona” (Bataillon, 1983:167).

- c) El tercer período de la actividad de la Inquisición en España (a partir de 1536 aproximadamente), Erasmo y los erasmistas se constituyen también en un objetivo concreto y directo de la misma. Este incremento de tensión inquisitorial hacia el Erasmismo español coincide con el conflicto totalmente abierto entre la Iglesia y Lutero en Europa, y también en España, con el crecimiento del peligro de las infiltraciones luteranas. A partir de este momento, a diferencia de los años anteriores en que Erasmo y el Erasmismo gozaban de un respaldo y apoyo que hacían inviables una persecución abierta y sistemática, los casos de denuncia y persecución se hacen más frecuentes e intensos al amparo del *edicto de la fe* por el que se intimidaba a todos los fieles a delatar a cualquiera bajo el indicio de adhesión a algunas de las herejías contenidas en el mismo⁸.

Los casos de persecución en España que –a modo de ejemplo se pueden indicar algunos–, empiezan a abundar. Tal es el caso de Juan de Vergara, uno de los más significados erasmistas de España, que fue procesado y estaba preso en la Inquisición de Toledo bajo una inculpación de herejía fluctuante entre iluminismo y luteranismo; o, el caso de Alfonso de Fonseca, secretario del entonces arzobispo de Toledo y antiguo colaborador de Cisneros en la Biblia Políglota de Alcalá, que fue víctima de denuncia por personas obsesionadas por el peligro luterano y siendo, además, en este momento inquisidor general un erasmizante, don Alonso Manrique; o, años más tarde (después de 1572), los procesos que sufrieron los ilustres hebraístas de la universidad de Salamanca, Fray Luis de León, Martín Martínez de Cantalapiedra, Grajal, denunciados por colegas suyos teólogos como detractores de la Vulgata y aficionados a las interpretaciones literales rabínicas del Antiguo Testamento.

Aunque estos y otros muchos casos de represión cultural que llevó a cabo la Inquisición española, en este tercer período –caracterizado por su más intensa actividad hacia la corriente erasmista–, no supusieron la condena al fuego de ninguna de las personas afectadas, no obstante, sí condicionaron el clima de

⁸ Ya en este tiempo se manda a los inquisidores de Valencia, con motivo del prendimiento de un luterano, se haga diligencia para saber si tiene libros de Lutero o de sus secuaces o de Erasmo y también ha sido publicada en París la *Determinatio* de los teólogos de la Sorbona contra las obras de Erasmo.

reforma en marcha y crearon un clima cultural y psicológico que empobreció la vida española de la época. Un buen testimonio de dicho clima nos lo transmite el siguiente pasaje que presenta las reflexiones que el estudiante Manrique hacía a su maestro Luis Vives, que vivía desterrado en París:

“En efecto, cada vez resulta más evidente que ya nadie podrá cultivar medianamente las buenas letras en España sin que al punto se descubra en él un cúmulo de herejías, de errores, de taras judaicas. De tal manera es esto que se ha impuesto silencio a los doctos, y a aquellos que corrían al llamado de la erudición, se les ha inspirado, como tú dices, un terror enorme” (Bataillon, 1983:174).

El resultado de este clima cultural represivo que se extendió fue que una de las mayores contribuciones que el humanismo erasmista hizo en Europa y en España –la creación de los *colegios trilingües* (Lovaina, París, Alcalá, Salamanca)–, empieza a ser objeto de crítica y persecución por parte de los teólogos conservadores, al considerar que éstos constituían un claro peligro para la doctrina tradicional de la fe, ya que fomentaban el estudio de las lenguas y su uso para hacer filología bíblica.

Desde una perspectiva general, se puede señalar –a modo de conclusión de este epígrafe– que la actuación general de la Inquisición española en relación a Erasmo y el Erasmismo fue, por una parte, gradualista, adquiriendo progresivamente una mayor vigilancia sobre esta corriente de espiritualidad, a medida que los peligros del luteranismo amenazaban –según los denunciantes–, la ortodoxia de la doctrina en la Iglesia española. Por otra parte, los erasmistas en España, aunque bastantes de ellos fueron objeto de persecución y de represión, no obstante, ninguno de ellos por el hecho de serlo fue condenado al fuego, incluso en el tercer periodo que lo hemos caracterizado como el más severo, desde el punto de vista de la represión cultural. No cabe duda que la historia del Erasmismo español, su arraigo y desarrollo en España, así como la relación que establece con la Inquisición, tiene mucho que ver con los ciclos de gobierno del emperador Carlos V: la expansión del espíritu de reforma en la Iglesia y el desarrollo de la corriente erasmista en España coinciden con los años de gobierno fuerte

del emperador Carlos; de la misma manera, la persecución de los erasmistas tiene lugar con el declive de su gobierno, la menor presencia en España y su abdicación al trono como Emperador.

3. Figuras relevantes del Erasmismo español en el contexto del Humanismo renacentista en España

Ciertamente, no todas las figuras que, a continuación, van a ser objeto de análisis, son todas las que son en relación al tema que nos ocupa en este epígrafe, pero sí tienen una gran importancia. Su participación en el llamado espíritu humanista renacentista y su vinculación a la corriente erasmista española, le hace a cada uno de ellos ser merecedores de dicha calificación.

Puesto que anteriormente ya han sido desarrollados ampliamente la significación y alcance de los dos términos (Humanismo renacentista y Erasmismo español) que sirven de referencia para el estudio de cada uno de los personajes a considerar, pasamos directamente al examen de cada uno de ellos.

3.1. El Cardenal Jiménez de Cisneros

Esta figura histórica reúne casi todas las condiciones para considerarle el hombre más representativo del Humanismo renacentista español. En primer lugar, su vida y su tiempo (1436-1517) transcurren en el centro de los máximos acontecimientos que caracterizan la época, convirtiéndole así, en testigo directo y, en algunos casos también, en actor principal en relación a buena parte de los eventos más significativos de los siglos XV y XVI: el descubrimiento de América (1492), su cercanía a los Reyes Católicos, concretamente confesor de la reina Isabel desde 1492 y dos veces regente del reino, Arzobispo de Toledo y Primado de las Españas desde 1495, Inquisidor General del reino desde 1507, acceso al poder de Carlos I de España (1516), publicación de las tesis de Lutero en la puerta de la Schosskirche de Wittenberg (1517).

En segundo lugar, conviene señalar tres actuaciones, entre tantas que tuvo Cisneros, que le hacen ser una figura tan relevante en el Humanismo renacentista español y que, desde

la perspectiva de nuestro estudio, tienen especial significación. Nos referimos a sus iniciativas en las reformas en la Iglesia, especialmente en las Órdenes religiosas y, más concretamente, en la orden franciscana, de la que formaba parte; a su condición de fundador de la Universidad de Alcalá de Henares; y, finalmente, a su deseo e impulso por llevar a cabo el gran proyecto de la Biblia Políglota de Alcalá.

1) Cisneros, hombre reformador

El Cardenal Cisneros ve la necesidad de reformar la Iglesia en cualquiera de sus estamentos, puesto que el espíritu evangélico –cuestión esencial en la vida cristiana–, no estaba muy presente en los comportamientos de los católicos en general. El deseo de Cisneros de que la reforma en la Iglesia debe ser hecha desde el espíritu evangélico, se explica por su vinculación a la tradición franciscana, ya que es miembro de esta orden. Esta actitud reformista es también compartida por Erasmo, tal como se expuso anteriormente. Debido a este sentir común, entre ambos se establece un hilo conductor muy próximo que en cada uno de ellos se reflejará de modo distinto: en el caso de Cisneros se plasmará, fundamentalmente, en su acción de gobierno; y en el caso de Erasmo, se manifestará, principalmente, en su obra.

Las iniciativas de reforma del Cardenal Cisneros se extendieron, tanto al clero secular como al conjunto de las Órdenes religiosas, buscando siempre que sus formas de vida se impregnaran del espíritu evangélico. Concretamente, su propia Orden religiosa –los franciscanos–, fue objeto de especial atención y exigencia.

Cisneros, en su condición de reformista, tuvo también la experiencia de ver cómo la resistencia al cambio se producía tanto por parte del clero secular como de las Órdenes religiosas, al no querer perder los beneficios de la situación que se disfrutaba. La condición privilegiada que tuvo igualmente Cisneros como hombre de gobierno, le facilitó saber cómo gestionar las reformas; es decir, cómo saber apretar más o menos, según dónde y según las circunstancias.

2) Cisneros y la Universidad de Alcalá de Henares

El cardenal Cisneros dio muestras de su condición de humanista y de hombre de letras con la creación de la Universidad de Alcalá de Henares en 1499. La orientación que le asignó a dicha universidad, a diferencia de la que tenían las Universidades de Salamanca y Valladolid –donde predominaban los estudios de Derecho y de Teología escolástica-tomista–, fue su especialización en Teología escotista que permitía conectar con las tendencias fideistas y, a su vez, éstas “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” (Abellán, 1982:83).

Por tanto, el proyecto de la Universidad de Alcalá de Henares de Cisneros, es un claro proyecto reformista, en relación a lo que dominaba en las otras dos Universidades españolas referidas, y tuvo un marcado carácter humanista renacentista, ya que se volvió a la tradición de los estudios clásicos y a la de los Padres de la Iglesia. Al respecto, es significativo el comentario de Bataillon:

“Por encima de los siglos de escolástica, Alcalá volvía a la tradición de los Padres de la Iglesia. Sus fiestas más solemnes eran las de San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio y San Gregorio. El Cardenal tenía apasionado interés por las lenguas antiguas, y las consideraba –el griego al menos–, como elemento indispensable de una cultura teológica completa. Ésta es la razón de que los Estatutos de Alcalá decreten la erección de una cátedra de griego y prevean otras para el hebreo, el árabe y el siríaco” (Bataillon, 1986:18).

En esta dirección es cómo hay que entender la decisión del Cardenal de crear la cátedra de Retórica, que no era sino la culminación de los estudios latinos, y tenía como objetivo la iniciación y perfeccionamiento en los estudios de letras por parte de los docentes de los colegios de gramática, así como de los estudiantes o graduados en artes, en teología o medicina. Vemos, pues, que Cisneros dio a la cátedra de Retórica una orientación transversal, de modo que a través de ella se asegurara la educación en las letras de todos los miembros, profesores o estudiantes, de la Universidad. Con dicha

decisión, el Cardenal, se pone a la cabeza de todo el reformismo de las letras y de la Iglesia española al comienzo del siglo XVI.

3) Cisneros y la Biblia Políglota

Junto a la creación de la Universidad de Alcalá, la Biblia Políglota se constituye en otro gran proyecto a llevar a cabo por Cisneros. Éste, animado por su visión teológica basada en la Biblia y en la fe, emprende el gran proyecto de la Biblia Políglota, sabedor de su gran contribución al humanismo cristiano. A tal fin, el Cardenal –utilizando los grandes medios de que disponía y de su poder institucional–, crea la Academia bíblica en 1502, y reúne en torno a ella a los mejores sabios del momento en España para realizar la gran obra de la ciencia filológica, la Biblia Políglota, que estará finalizada antes de 1513, año en el que ya está en prensa y será puesta a la venta en 1520. El conjunto del proyecto tuvo, pues, un tiempo de maduración largo, más de quince años, período que no parece excesivo para los tiempos de que hablamos y el volumen de la obra realizada. Ésta consta de seis tomos: los cuatro primeros son del Antiguo Testamento, el quinto del Nuevo Testamento y el sexto contiene vocabularios hebreo y caldeo, un diccionario latino-hebraico y una gramática hebrea. La obra, como trabajo de equipo, fue fruto de los mejores expertos de la época, tal como José Luis Abellán señala:

“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 Núñez 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” (Abellán, 1982:85).

Cisneros, con los dos proyectos expuestos –La Universidad de Alcalá y la Biblia Políglota–, dio muestras claras de su vocación reformista, y se posicionó a la cabeza del movimiento erasmista español. Ciertamente, la acción de Cisneros y Erasmo casi en el mismo tiempo, les hace protagonizar el movimiento reformista, uno de marca europea, y el otro, de marca española; pero, en ambos casos, los dos fueron pioneros principales del movimiento humanista renacentista cristiano.

3.2. Elio Antonio de Nebrija

La personalidad de Antonio de Nebrija (Lebrija-Sevilla, 1444) y su historial científico, aunque de alguna manera están asociados a la Biblia Políglota de Alcalá, no obstante, tienen vida propia, ya que su trabajo de filólogo y hombre de letras ha sido importante y su labor ha sido reconocida por todos y en todos los tiempos, principalmente por su gran producción científica, de la que hay que resaltar obras como *Introductiones Latinae*, *Gramática de la Lengua Castellana* y los *Vocabularios latino-español y español-latino*. La trayectoria de Nebrija viene marcada por sus estancias y actividades formativas, investigadoras y docentes en Bolonia, Salamanca y Alcalá de Henares, aparte de su corto, pero bien recordado tránsito por su tierra natal, Sevilla, respondiendo a la invitación que le hizo Don Alonso de Fonseca, Arzobispo de Sevilla, para que enseñara la lengua latina. Cada uno de estos lugares marcan ciclos importantes en su vida y en cada uno de ellos el sevillano desarrollará tareas relevantes.

Bolonia, después de su primera formación universitaria en Salamanca, será el lugar que definitivamente le marcará como filólogo humanista renacentista, bebiendo de toda la enseñanza que irradiaba la Italia renacentista y tan significativamente representada por Lorenzo Valla en aquellos momentos. Los diez años de estancia en Bolonia, Nebrija los empleó, según él mismo confiesa, “no por la causa que otros van, o para ganar rentas de iglesia, o para traer fórmulas de Derecho Civil y canónico, o para trocar mercaderías, mas para que por la ley de la tornada, después de luengo tiempo restituyese en la posesión de su tierra perdida los autores del latín, que estaban ya, muchos siglos avía, desterrados de España” (Nebrija, 1989:fol. a. ij., v.). Ello explica la total identificación de Nebrija con la visión del Humanismo renacentista.

Por tanto, Nebrija tenía muy claro que su proyecto de estancia en Bolonia buscaba aprender nuevas cosas de los maestros del Humanismo, para que –a su vuelta a España– poderlas incorporar, que buena falta hacía, ya que en esta tierra abundaba la barbarie de mediocres maestros que estaban corrompiendo el latín y había que hacer lo necesario para restituir el latín en su pureza:

“Nunca dexé de pensar alguna manera por donde pudiesse desbaratar la barbaria por todas las partes de España tan ancha y luenga mente derramada. Y luego se me ofreció el consejo de que S. Pedro y S. Pablo, príncipes de los Apóstoles usaron para desarraigar la gentilidad e introducir la religión cristiana. Porque assí como aquéllos para echar los cimientos de la iglesia no acometieron unos pueblos oscuros y no conocidos, como suelen hazer los autores de alguna seta falsa, mas el uno dellos a Athenas y entrambos a Antiochia, ciudades en aquel tiempo mui nombradas en el estudio de las letras, y, después, el uno y el otro a Roma, la reina y señora de todo el mundo” (Nebrija, 1989:fol. a. ij., v.-a. iij.).

Este motivo le lleva a Nebrija a Salamanca donde va a pasar la mayor parte de su vida profesional (1475-1513), ejerciendo la enseñanza en las diferentes categorías docentes –pero especialmente como catedrático reconocido–, y escribiendo buena parte de sus obras importantes por las que contribuyó significativamente al desarrollo del Humanismo español, tales como *las Introducciones latinae* (1481), y *la Gramática de la lengua castellana* (1492).

La estancia de Nebrija en Salamanca, pese a que pueda calificarse de exitosa a nivel profesional, no obstante, se vio interrumpida en 1487 después de doce años de servicio buscando hacer otras tareas, además de las docentes, que le permitieran llevar a cabo tareas profesionales que tuvieran mayor alcance y provecho, tal como él mismo lo expresa:

“Es por cierto tan grande el galardón de este mi trabajo, que en este género de letras, otro mayor no se puede pensar; mas toda aquella mi industria de enseñar estava dentro de mui estrechos términos apretada. Porque como gastase casi todo mi tiempo en declarar los autores ocupado cada día cinco o seis oras en cosas no menos difficile que enojosa, quiero decir la verdad, que no era todo aquel negocio de tanto valor que oviese de emplear tan buenas oras en cosa que parecía tocar al provecho de pocos, siendo por aventura nacido con maior fortuna y para obras mayores y que fuesen a los nuestros mucho más provechosas” (Nebrija, 1979:fol. a. i. r.y v.cols 2.).

Dos fueron las circunstancias que le permitieron a Nebrija llevar a cabo su deseo (1487-1505): las ofertas de servicios que le hacen en este tiempo Don Juan de Zúñiga en Sevilla y el cardenal Cisneros en Alcalá de Henares. En el primer caso, con su estancia en Sevilla, colaboró con Don Juan de Zúñiga, antiguo discípulo suyo, Maestre de la Orden de Alcántara, y posteriormente Cardenal-Arzobispo de Sevilla. Este periodo le será al sevillano muy productivo, científicamente hablando, y –aparte de otras obras–, aquí escribe y publica los dos *Vocabularios*, *latino-español* (1492) y *español-latino* (1495), trabajos interesantes desde la perspectiva lexicográfica.

En el segundo caso, el cardenal Cisneros invitó a Nebrija en 1502 a formar parte del equipo de sabios que el cardenal quería involucrar en el proyecto de la Biblia Políglota, invitación que aceptó con mucho interés. La opinión de Nebrija como filólogo en el trabajo a realizar hacía necesario una revisión del texto latino de la Vulgata con ayuda de las fuentes griegas y hebreas, y así conseguir eliminar errores que contenía la versión latina. Esta opinión no era compartida por la parte de los teólogos que logran encontrar el apoyo de Cisneros y ello obliga a Nebrija a retirarse momentáneamente del proyecto, y al que de nuevo se reenganchará cuando vuelva definitivamente a Alcalá en 1514, participando en la parte final del mismo en el momento que la Biblia Políglota estaba ya en fase de edición.

El desencuentro que se produce entre Nebrija y Cisneros por el modo de entender cómo debía acometerse la Biblia Políglota causa cierto malestar en el Lebrijano, pero debido al respeto que le tiene al Cardenal decide, años después, enviarle una Epístola explicándole el motivo real de su retirada del proyecto:

“Cuando vine de Salamanca, yo dejé allí publicado que venía a Alcalá para entender en la emendación del Latín, que está común mente corrompido en todas las Biblias latinas, cotejándolo con el hebraico, caldaico y griego. Y que agora, si alguna cosa o falta en ello se hallasse, que todos cargarían a mí la culpa, y dirían que aquella ignorancia era mía, pues que dava tan mala cuenta del cargo que me era mandado. Entonces V. S. me dijo que hiziese aquello mesmo que a los otros avía mandado: que no hiziese mudanza alguna de lo que común mente se halla en

los Libros antiguos; mas que si sobre ello a mí otra cosa pareciesse, que devía escribir algo para fundamento y prueba de mi intención” (Nebrija:1980:16).

La muerte de Don Juan de Zúñiga en 1504 y la retirada del proyecto de la Biblia Políglota, le llevan a Nebrija de nuevo a Salamanca, tras ganar una nueva Cátedra. Este último periodo de su vida en la ciudad del Tormes es bastante agitado. Por un lado, su producción científica continúa sin cesar pero, por otro, su vida académica es muy movida: gana la Cátedra de Retórica, descuida sus clases y se ausenta unos meses de la Universidad lo que hace que le retiren la Cátedra; es nombrado cronista real para aliviar su situación, gana de nuevo la Cátedra de Retórica y, sobre todo, en torno a él se crea un clima de tensión favorecido por las circunstancias descritas y, especialmente, por defender abiertamente y ante todos el papel y reconocimiento de que debe ser objeto la Gramática por parte de los otros saberes universitarios que monopolizan el poder real de la Universidad.

El último episodio que marca la estancia de Nebrija en Salamanca y que le conduce definitivamente a Alcalá para pasar el periodo final de su vida junto a Cisneros, estuvo motivado por la negativa del Claustro de la Universidad a concederle la Cátedra Prima de Gramática (1513) que quedó vacante por la muerte del maestro Tizón, gramático, y admirador de Nebrija. El Claustro, entre los tres candidatos que optaban a ella, eligió a un recién graduado y así se cerró la brillante, pero también convulsa estancia de Nebrija en la Universidad de Salamanca.

El retorno definitivo de Nebrija a Alcalá se produjo después de un largo recorrido que invirtió en su formación filológica en Salamanca y Bolonia y posteriormente en la enseñanza y producción de escritos de retórica y gramática en la Universidad de Salamanca. Su formación, aunque prioritariamente fue de carácter filológico (retórica, gramática, latín, griego, hebreo), sin embargo, también abarcó los campos de la teología, medicina, derecho, cosmografía, matemáticas, geografía e historia. En la ciudad italiana de Bolonia aprendió a trabajar con espíritu abierto y crítico bajo la influencia de las enseñanzas de Lorenzo Valla, aunque no llegó a ser discípulo directo suyo. Por tanto, estamos ante una figura con saber universal, típico y singular hombre renacentista.

Dos motivos decidieron la ubicación definitiva de Nebrija en Alcalá: la creación de la cátedra de Retórica en la Universidad, por parte del Cardenal Cisneros, y la invitación que éste le hace para ocupar la cátedra de Retórica que dejaba vacante Hernando Alonso de Herrera, eminente filólogo y humanista. Una vez que Nebrija acepta la invitación de Cisneros para desempeñar la cátedra de Retórica en Alcalá, la obra filológica del sevillano se consolida, dedicándose a este menester en los últimos diez años de su vida y, conformando “su enseñanza al espíritu de la casa: seguido siempre por un auditorio numeroso, explicaba autores eminentemente útiles para las tres facultades: la *Historia natural* de Plinio alternaba con textos como los *Moralia* de Aristóteles o el *De doctrina christiana* de San Agustín” (Bataillon, 1986:16).

Desde la perspectiva de este trabajo, la figura de Nebrija es relevante por su condición de gran humanista y por su contribución a las lenguas vernáculas, concretamente por su *Gramática de la Lengua Castellana*. Nebrija fue el primer filólogo que se dedicó a estudiar una lengua romance –en este caso la castellana–, con todo el bagaje filológico de que disponía, rompiendo así la tradición, a la que –por otra parte–, se sentía muy vinculado, de que solo las lenguas clásicas y nobles, como el latín y el griego, merecían ser objeto de estudio. Su aportación concreta al uso de la lengua será examinada en la Segunda Parte.

La empresa filológica de Nebrija, bajo el buque insignia de su obra *Gramática de la Lengua Castellana*, tuvo mucho que ver con su intuición política del momento: España, bajo el gobierno de los Reyes Católicos estaba a punto de descubrir nuevos mundos, en los que la lengua castellana se expandiría y se convertiría en la lengua romance hablada compañera del imperio.

Pero la visión de la empresa filológica de Nebrija, no se entendería bien, si no la examináramos desde su condición de gran humanista renacentista: su formación general, tanto filológica como la que tenía en el resto de disciplinas que tanto peso tenían en la época, su estancia en centros de saber tan reconocidos y prestigiosos como Bolonia y Salamanca, y su trabajo académico tan vinculado a eminentes eruditos de corte renacentista. Todo ello lleva a Bataillon a decir lo siguiente, cuando intenta hacer un balance de su figura y obra:

“Nebrija encarna, en los umbrales del siglo XVI español, el esfuerzo autónomo del humanismo por restaurar la antigüedad íntegra, profana y sagrada. Merece que se le considere aparte en su obra de humanista cristiano. En este campo, no solamente es él el precursor del humanismo español, sino que se anticipa al propio Erasmo” (Bataillon, 1986:25).

3.3. *Juan Luis Vives*

Marcel Bataillon reconoce a Juan Luis Vives, al igual que a Juan de Valdés, la condición de ser los dos más ilustres erasmistas, aunque –en términos generales–, no les concede especial relevancia por no haber vivido ni ejercido en España (Cf. Bataillon, 1986:VIII). En nuestro caso y, siguiendo el criterio de José Luis Abellán, sí vamos a considerar al valenciano, figura relevante, al igual que a Juan de Valdés, ya que ambos son –probablemente–, los más notables erasmistas de la época, y el hecho de haber vivido y ejercido fuera, no puede ser motivo de olvido y no valoración:

“Si el movimiento erasmista es un movimiento fundamentalmente español, nada más absurdo que dejar fuera a sus dos representantes más significativos, por el hecho de haber vivido fuera en años importantes 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», 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” (Abellán, 1982:148).

En lo que concierne a Juan Luis Vives (1492-1540)⁹, su vida de español en el extranjero, tiene su explicación. Judío converso¹⁰; hijo de padre judío, Luis Vives, quemado vivo en 1524, y de madre también judía, Blanca March, fallecida en 1508 a causa de una gran peste que hubo en Valencia y cuyo cuerpo fue desenterrado y

⁹ El año de nacimiento, 1492, ha sido generalmente aceptado y corroborado por los diferentes datos que al respecto existen (Cf. Bonilla, 1929:19). Sin embargo, a raíz de recientes descubrimientos sobre los procesos inquisitoriales en que se vio implicada la familia de Vives, parece que la fecha de nacimiento habría que situarla en los primeros meses del año 1493 (Cf. Noreña, 1978:31 y González, 1998:25).

¹⁰ Curiosamente los orígenes judíos de Vives no se mencionan en obras de reconocidos especialistas del valenciano como Mayans y Siscar (Cf. 1782: 1-220), Bonilla (op. cit.) y Riber (Cf. 1947:13-255).

quemado en 1529. Con este panorama familiar, seguramente es fácil entender la huída de Vives al extranjero; sus sentimientos hacia su país que posiblemente condicionaron los propios de Erasmo hacia España, dada la amistad que les unía a ambos, y bien expresados en su frase *non placet Hispania*; y su negativa de volver a España, concretamente a Alcalá, para ocupar la cátedra de Nebrija cuando éste murió en 1522.

Vives, con diecisiete años, llega a París en 1509, después de haber cursado gramática y retórica en el Estudi General de Valencia, ciudad en la que nace y que le marcaría en su personalidad para el resto de su vida, a pesar del reducido tiempo que vivió en ella:

“En dicha ciudad transcurrieron, efectivamente, los primeros dieciséis o diecisiete años de la vida de Vives, y aunque algunos han pretendido minimizar el influjo que esta circunstancia pudo llegar a ejercer sobre su pensamiento, lo cierto es que, en aquella época, la supremacía de Valencia en el contexto de la Corona de Aragón, así como la ya aventajada calidad burguesa de su vida cotidiana y la tradicional convivencia en sus calles de judíos, moriscos y cristianos no dejan de tener su importancia tanto a la hora de enjuiciar determinadas contradicciones ideológicas patentes en la obra de Vives, como al pretender explicar actitudes tan tolerantes y modernas como las suyas en relación, por ejemplo, con el pacifismo o con el gobierno de las ciudades” (Rodríguez, 2000:XVII).

En París, Luis Vives estudia filosofía –durante tres años– en los colegios de Beauvais y Montaignu¹¹, donde ya estuvieron Erasmo y Rabelais, entre otros reconocidos personajes de la época. La experiencia académica de Vives, especialmente en el colegio de Montegu, fue decepcionante, ya que la lógica y dialéctica que allí se enseñaban estaban dominadas por la sofística que Vives tanto repugna. Como reacción a este clima académico y propugnando una reforma de la enseñanza, Vives escribirá más tarde y durante su período flamenco, el libro *In pseudodialécticos* (1519), en el que critica a todos aquellos que entendían la filosofía como un puro juego de palabras, en muchos casos incomprensibles, y al mismo tiempo propone la necesaria distinción entre la

¹¹ Aparte la estancia en estos colegios, hoy también parece probable que Vives, al llegar a París, se hubiese inscrito en el colegio de Lisieux. La universidad de París, por este tiempo, ya contaba con más de cincuenta colegios, lo que permitía a los estudiantes tener una gran movilidad, en busca de intercambio intelectual con docentes y estudiantes (Cf. González, 1987:137).

metafísica, como disciplina de lo verdaderamente real, y la lógica, de lo puramente formal; al introducir esta distinción, señala Vives, desaparecen muchas de las confusiones introducidas por la falsa dialéctica.

No hay que olvidar que para un hombre de mentalidad humanista como la de Vives, las orientaciones de las universidades del momento, bastión de la escolástica (incluida la de París), no podían ser de su total agrado, aunque esta era una cuestión que le importaba mucho. Por ello, el valenciano “señaló en su escrito *De tradendis disciplinis* que no era algo para tomar a la ligera. Antes bien, exigía la mayor reflexión. Especialmente, precisaba: «según y como hoy están». Si existiera una academia perfecta, asegura, ni siquiera se plantearía la cuestión” (González, 1998:27-28).

La estancia de Vives en París la destinó fundamentalmente a su segundo período de formación, después del realizado en Valencia, y orientado prioritariamente a la filosofía, complementado con otros saberes que las condiciones de esta ciudad universitaria permitía, combinada con sus primeros escritos de los que hay que decir que más bien abundaron, que fueron diversos y de calidad irregular (Cf. González, 1987:165-181).

La experiencia de los estudios de filosofía en París no fue del todo satisfactoria para Vives, ya que la predominante orientación dialéctica de la misma hizo que los resultados obtenidos no fueran lo suficientemente positivos, tal como esperaba el valenciano; sin embargo, las grandes oportunidades que ofrecía esta ciudad universitaria supo aprovecharlas, de modo que el balance final de su estancia en París fuera inolvidable:

“Como estudiante en París, Vives experimentó una profunda decepción; pero al mismo tiempo se alumbraron en él nuevos e impensados entusiasmos. Le defraudaban las enseñanzas filosóficas de la Facultad de Artes, en las que se gastaba la mayor parte del tiempo en un enojoso y anticuado aprendizaje de la dialéctica, quedando sólo un año para el resto de la filosofía, y todo ello en mal latín, sobre toscos manuales medievales, como si no se hubieran recuperado el buen gusto literario y las fuentes directas de la cultura antigua. Vives encuentra que los estudios en que empleaba su tiempo carecían de interés y no guardaban

conexión con la realidad de la vida ni con una verdadera formación de la personalidad humana” (Fontán, 2008:175).

Pero el causante de la decepción de Vives en París no se reduce exclusivamente a la orientación de la filosofía en esta ciudad, sino que va más allá de estos estudios concretos y de esta ciudad. Es el estado del saber oficial, tal como se encuentra no solo en la Universidad de París, sino en el conjunto de la Institución Universitaria, centro y foco de la cultura europea, lo que le produce una gran insatisfacción:

“El punto de partida –psicológico y sistemático también– está determinado por una situación muy radical de descontento. Vives nos aparece, primordialmente, como un gran insatisfecho. Decepcionado por la ciencia vigente en el horizonte ante el cual el humanista español inicialmente se encuentra –lo que podríamos designar como el saber oficial–, el depósito de la tradición sobre el presente. Cuyo repudio realiza Vives en términos de la máxima violencia.

Pero su condenación no se reduce localmente a París ni temáticamente al campo de la dialéctica. En la indicación geográfica no podemos leer un fenómeno circunscrito, sino la expresión culminante –lógicamente culminante– en la Universidad que le aparece como el centro de la cultura europea, del estado general a que ésta ha llegado. En otras universidades el fenómeno de descomposición intelectual podrá ser menos intenso y significativo, pero sigue dándose” (Paris, 1962:240).

Después de su estancia en París, y con un bagaje científico adquirido importante, Luis Vives se marcha a Brujas (1512)¹², ciudad que le albergará todo el resto de su vida, salvo el periodo que estuvo en Inglaterra (1523-1528) bajo la protección de Enrique VIII con la misión de ser preceptor de la princesa María Tudor y lector de la reina Catalina de Aragón. En esta estancia inglesa de Vives, conviene también reseñar su docencia en la Universidad de Oxford, en el colegio Corpus Christi, y la edición de dos

¹² La fijación de la fecha de partida de París hacia Brujas, no produce unanimidad. Mientras que el año 1512 está avalado por muchos testimonios, otros consideran que la etapa Parisina de Vives hay que prolongarla hasta 1514: “Puede admitirse sin titubeos que Vives continuó sus estudios y actividades en París hasta bien entrado el año 1514, sin que su contacto con Brujas a partir de 1512 hubiera constituido una verdadera interrupción de su residencia Parisiense. Por lo mismo, sus escritos impresos en 1514 y los cursos de que en ellos hay noticia corresponden de lleno a la etapa Parisiense de su vida” (Cf. González, 1987:132).

publicaciones en 1524, *De institutione feminae christianae et Introductio ad Sapientiam*.

Brujas y la universidad de Lovaina serán el centro de la actividad de Vives. Al igual que sucedió en Inglaterra, también en Brujas Vives ejerció como preceptor; en un primer momento lo fue de Guillermo de Croy (1517), por encargo de su padre –el señor de Chièvres–, quien más tarde sería nombrado arzobispo de Toledo, gracias a su viaje a España, formando parte de la corte de Carlos V. Posteriormente, Vives también ejerció de preceptor de la familia española conversa, Vallaura, casándose en 1524 con una de sus hijas, Margarita, durante su estancia en Inglaterra. Posiblemente, el interés de Vives por las cuestiones pedagógicas, no es ajeno al trabajo de preceptor que realizó durante largo tiempo.

La enseñanza de Luis Vives en la universidad de Lovaina (1519) le proporcionaría dos beneficios: el primero, derivado del gusto por la docencia, y el segundo y el más importante, su encuentro con Erasmo, del que se derivó una amistad que permanecerá en el futuro y una colaboración que se materializó en distintos trabajos, más concretamente en la edición de las obras de San Agustín y muy particularmente en la revisión y comentario de *La Ciudad de Dios*, publicada en Basilea (1522-1529) y posteriormente retirada por algunas frases de marcado carácter erasmista.

No cabe duda que la movilidad física y cronológica que ofrece la vida de Juan Luis Vives, relativamente corta, refleja toda una rica evolución, tanto en su pensamiento como en la calidad y maduración de sus escritos. Como es lógico, la etapa madura de su obra corresponde al período de estancia en los Países Bajos e Inglaterra:

“Dicho recorrido físico y cronológico testimonia intrínsecamente la clara evolución del pensamiento de Vives en virtud de las diversas corrientes ideológicas en conflicto que, a su paso por una u otra ciudad, por una u otra institución, su intelecto fue sometiendo a constante discernimiento; en este sentido, si la educación familiar y el primer aprendizaje valentino posibilitaron una aproximación básica a los rudimentos de las artes, y si después, la etapa Parisiense propició su incursión en los trasnochados esquemas de la escolástica

–de los que más tarde abominaría–, igualmente, su ya casi definitiva estancia en los Países Bajos –qué duda cabe– fue la causa determinante de la inclusión del nombre de Vives en las filias del humanismo nórdico” (Rodríguez 2000: XXVIII).

Después de este breve recorrido biográfico de Vives, interesa preguntarse ¿cuál fue su actitud ante el Erasmismo? La mejor respuesta nos la da el siguiente pasaje:

“La pertenencia de Vives al movimiento erasmista no necesita ser demostrada. Ahí está su gran amistad con Erasmo y Tomás Moro que lo llevan a figurar en la triada 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” (Abellán, 1982:148).

Se puede decir que toda la trayectoria intelectual de Vives está marcada por el Erasmismo como filosofía humanista. Su sensibilidad por esta corriente existe mucho antes de que Vives y Erasmo se encuentren posiblemente en Lovaina. Lógicamente, el encuentro vendrá a reforzar la trayectoria seguida, fruto de la amistad y colaboración que se generan a partir de este momento:

“El encuentro de Vives con Erasmo fue decisivo para la carrera del filósofo de Valencia. No hay noticias seguras acerca de dónde ni cuándo tuvo lugar su primer contacto personal. Pudo ser en Lovaina en 1515. Ese año Erasmo estuvo algún tiempo allí en la universidad y Vives probablemente también [...] Pero también pudo ser en Bruselas, a fines de ese mismo año o en el siguiente, cuando Vives, según se deduce de textos suyos y de su epistolario, estuvo adscrito a la Corte del joven Carlos a título de *orator*, o sea, redactor o traductor en el servicio diplomático. Precisamente en 1516 el futuro emperador, soberano efectivo de los Países Bajos desde el año anterior, recibió en Bruselas de manos de Erasmo la *Institutio Principis Christiani* a él dedicada y que seguramente nunca leyó.

En todo caso, Erasmo que conocía las publicaciones Parisinas de Vives, pocas todavía pero prometedoras, y había formado un alto concepto de su carácter, de sus latines y de su cultura, lo menciona con elogios en varios documentos de

1517. Parece que ese «aval» erasmiano influyó para que en la primavera de ese año Vives fuera elegido como preceptor de Guillermo de Croy, un joven eclesiástico, sobrino predilecto y protegido del señor de Chièvres, el hombre más poderoso del entorno político de Carlos y de todos los Países Bajos, que no tenía hijos” (Fontán, 2008:237-238).

El humanismo de Vives y Erasmo orienta la vida y la obra de ambos; de ahí su gran cercanía intelectual y su proximidad como hombres de fe cristiana. Sin embargo, en el modo de entender la doctrina de la fe (la *Philosophia Christi*), hay entre ellos algunas diferencias que señalan modos de relación diferentes entre la teología y la filosofía. Así, para Erasmo la Teología debe tener fundamentalmente una base escriturística y patristica y no debe estar condicionada por la Dialéctica ni por la Filosofía. En cambio, para Vives la Filosofía debe estar al servicio de la Teología y entendió a ésta como metafísica de la fe o especulación racional sobre el Dogma o los misterios de la fe cristiana (Cf. Monsegu, 1986:362-363).

Desde la perspectiva de la gramática y la retórica, Vives –aunque su centro de interés está en la filosofía y la lógica–, no olvida, como buen humanista que es, que la gramática y la retórica tratan de *sermone*, del discurso. La gramática, en su opinión, se ocupa de la corrección del lenguaje, la retórica de su esplendor y atavío. La retórica es un *ars dicendi*, la dialéctica un *ars disserendi*.

El humanismo erasmista español no estableció, en general, la mejor relación con la literatura y, particularmente, con la literatura caballeresca, por lo que conllevaba de ficción, y siendo ésta calificada –a veces–, de literatura inmoral y mentirosa. Pero en el caso de Luis Vives, esta relación se radicaliza aún más debido a su puritanismo, llegando incluso a desvalorizar prácticamente todos los géneros literarios, la poesía sobre todo, y también el teatro, aparte la literatura caballeresca. El comportamiento crítico de Vives hacia la literatura de la época se explica porque, en su opinión, la literatura debe estar al servicio del apostolado espiritual y todo lo que no vaya en esta dirección debe ser reprobado. En esta actitud del humanismo erasmista español y, sobre todo de Vives, se puso de manifiesto una clara contradicción: todo lo que era retorno a lo clásico en términos de expresión literaria, fue valorado positivamente; en cambio, la

producción literaria, fue desvalorizada, en cuanto que no reproducía los valores cristianos, base el humanismo cristiano.

Finalmente, hay que indicar que Vives, en su doble condición real de europeo y español, vivió en el centro de los problemas que sacudieron a Europa, a España y a la Iglesia de su tiempo. Ello le hizo tener una perspectiva privilegiada del Erasmismo español desde Europa y le permitió constituirse, desde la perspectiva del Erasmismo, en puente de comunicación entre Europa y España. Así, cualquier español que llegue a Bruselas, que no se preocupe puesto que allí tiene el mejor valedor e introductor en los asuntos de la ciudad, tal como señala Bataillon, basándose en un comentario de A. Bonilla: “Para trabar conocimiento con los vecinos más destacados de Brujas, los españoles tienen un introductor inmejorable en la persona de Vives. ¿Y quién mejor que Vives hubiera podido contarles los loores de Erasmo?” (Bataillon, 1986:101); o, para contar lo que está pasando en España o en Europa con los erasmistas, nada mejor que el escrito que Vives dirige a Erasmo el 10 de Mayo de 1534: “Estamos pasando por tiempos difíciles, en que no se puede ni hablar ni callar sin peligro. En España han sido encarcelados Vergara y su hermano Tovar, como también otros hombres doctos. En Inglaterra, los obispos de Rochester y de Londres, y Tomás Moro. Ruego al cielo que te dé una vejez tranquila” (Bataillon, 1986: 490).

Juan Luis Vives, se puede concluir, por su trayectoria intelectual, vida, obra y actividad, es el gran español erasmista transplantado a los Países Bajos. Él “encarna mejor que nadie, con su maestro Erasmo y su amigo Tomás Moro, las aspiraciones del humanismo cristiano, tan vivas en este ambiente, los deseos de una reforma intelectual, moral y religiosa” (Bataillon, 1983:181).

Pero Vives también encarnó, en la última etapa de sus vida, aparte los deseos de reforma de lo que existe, la mirada del futuro, del más allá del presente, una nueva imagen de la cultura centrada en la utilidad de los saberes. Posiblemente ésta fuera la percepción que del futuro tenía Vives, producida desde la experiencia del pasado y del presente, tal como Ortega y Gasset lo describe magistralmente en el siguiente pasaje al comparar Erasmo y el valenciano:

“Erasmus crea un nivel y un espacio; de él surgirá la Reforma Protestante. En ese espacio vivirá todo hasta 1540, en que empieza la Contrarreforma. En ese espacio y nivel está Vives. Pero en él empieza otra cosa. Como no tiene el genio de Erasmo y como lo que inicia es más difícil, no logra llegar a la significación de un nuevo nivel. Sostengo que fue Vives, por ello mismo, un hombre de desenvolvimiento especialmente tardío. Se ve que en los últimos años de su vida no le interesa ya el humanismo, ni la retórica, ni la gramática, ni los comentarios teológicos. Una nueva e intacta tarea ve ante sí: ciencia rigurosa y empírica, técnicas sociales –política, educación, organización del pauperismo–; en suma, un estudio positivo de lo humano –individual y colectivo–, una antropología. Es una de las dos grandes cosas que en el siglo próximo van a triunfar; la otra es la ciencia natural, de que Vives no tuvo ni sospecha. Esta fue la gran limitación que su época le impuso” (Ortega y Gasset, 1961:70-71).

50 años después del balance que hizo Ortega del pensamiento y obra de Vives, tal como muestra la cita anterior, María Ángeles Durán, en el año 2000, abre el siglo XXI con una mirada complementaria a la de Ortega, pero en todo caso resaltando la ingente contribución del valenciano a la cultura renacentista europea, tarea que pudo realizar gracias a la posición espacial y cultural que ocupó en el centro de Europa:

“Pese al duro juicio que hoy pueda merecernos, Vives fue un adelantado o progresista en su propia época. Pero, además, la memoria de Vives se beneficia hoy enormemente de su experiencia europeísta, de su amistad con Erasmo de Rotterdam, y de la circunstancia de haber sido adoptado por algunos autores como componente del movimiento renacentista en Inglaterra, lo que le coloca en una posición privilegiada de difusión a través del poderoso mundo docente y editorial de habla inglesa: motivo suficiente para llevarnos a reflexionar sobre lo poco que vale el dicho de que «el buen paño en el arca se vende» y sobre los conflictos que la subordinación de lenguas y canales de difusión plantea a las culturas y movimientos sociales minoritarios” (Durán, 2000:179).

Pero como la figura de Juan Luis Vives sigue permanentemente viva, quiero cerrar este texto dedicado al valenciano con un testimonio final que da cuenta de nuevo del gran peso histórico de la figura de Vives:

Vives, fue, sin duda, el más prestigioso y apreciado de los humanistas españoles de la segunda generación –llamando primera a la de Nebrija, casi medio siglo mayor que él– y uno de los principales de la Europa de su tiempo, a poca distancia de Erasmo, árbitro supremo de la cultura y de los estudios del continente” (Fontán, 2008:169).

3.4. Juan de Valdés

Al igual que se ha hecho en relación a Juan Luis Vives, también en el caso de Juan de Valdés conviene incluirlo en la lista de erasmistas españoles relevantes, independientemente de que en la segunda etapa de su vida residiese en Italia, con todo lo que ello supuso respecto a la evolución de su pensamiento y de su obra ¹³.

Juan de Valdés, nació en Cuenca (1494)¹⁴ y murió en Nápoles (1541). Estudió en Alcalá de Henares con Francisco de Vergara y formó parte del grupo de alumbrados de Escalona, liderado por Pedro de Alcaraz y protegido por Diego López Pacheco, marqués de Villena, a quien Valdés le dedica su obra de carácter erasmiano, el *Diálogo de la Doctrina Cristiana*, escrita en Alcalá en 1529, y por la que se le denunció ante la Inquisición, razón que le impulsó, según parece ser, a marcharse a Italia. La trayectoria de vida de Valdés estuvo marcada por cambios permanentes, desde los propiamente físicos hasta los de su pensamiento, tanto en lo que se refiere a la doctrina de la fe como a sus actividades como hombre de letras. Su figura ha sido calificada de relevante e importante desde el punto de vista del Erasmismo, al llamársele: “conspicuo representante de nuestro Erasmismo” (Abellán, 1982:112).

Dos facetas interesa examinar, especialmente, en Juan de Valdés: su condición de humanista erasmista y su condición de hombre de letras. En cuanto a la primera, su

¹³ Junto al nombre de Juan de Valdés, habría que colocar también aquí, el de su hermano Alfonso Valdés (1492-1532). Eminente erasmista, que se mantuvo a lo largo de su vida, fiel a la tradición reformadora y que desempeñó la importante labor –durante un tiempo–, de secretario del emperador Carlos V. Únicamente, los límites en la extensión del trabajo explica la no inclusión de éste como de otros significativos erasmistas.

¹⁴ Se ignora la fecha exacta de nacimiento de los hijos de Hernando de Valdés y María de la Barrera (en total 12) que nacieron antes de 1510, ya que en Cuenca no hay registros bautismales antes de este año. En cuanto a la fecha de nacimiento de Juan de Valdés se han dado otras fechas, principalmente 1509, tal como señalan otros especialistas de Valdés como Nieto y Barbolani. Sin embargo, la fecha de 1494, en opinión de Ángel Alcalá, parece más creíble, si se tiene en cuenta el período fecundo de la madre (Cf. Alcalá, 1997:XI).

trayectoria está claramente marcada por un claro humanismo, cultivando todos los valores propios de esta corriente. Otra cuestión bien distinta es el humanismo cristiano que profesó a lo largo de su vida, no existiendo al respecto unanimidad en cuanto a la valoración de sus posiciones doctrinales.

Hay quienes califican, sin más, de enigmática su filosofía religiosa (Cf. Márquez, 1972: 269); otros, que claramente la adscriben a la corriente iluminista de Alcaraz (Cf. Nieto, 1979:226); también los hay, como el propio Bataillon, que sitúan a Valdés entre el Erasmismo y el Iluminismo. Al respecto es ilustrativo el siguiente comentario:

“Juan de Valdés, oyente de Alcaraz en Escalona, llega a ser en Alcalá el más típico representante del Erasmismo español. Veremos cómo el anciano Marqués de Villena, mecenas del “dejado” Alcaraz y del “recogido” Osuna, afirma en voz alta su simpatía por Erasmo y acepta el homenaje del *Diálogo* de Valdés [...] El que Alcalá haya visto brotar el genio religioso de este “alumbrado aristócrata” destinado a conquistar muy pronto a la alta nobleza de Nápoles, es un hecho que merece atención. Confirma todo lo que ya sabemos acerca de la continuidad del movimiento erasmista con el movimiento de los alumbrados” (Bataillon, 1986:212, 345).

Menéndez y Pelayo da un paso más adelante cuando analiza la filosofía religiosa de Valdés. Distingue claramente dos etapas doctrinales en su vida: la erasmista, que coincide con su estancia en España y la luterana que corresponde a su permanencia en Italia. Así se expresa, al respecto:

“Otros, como Juan de Valdés, entraron en los torcidos caminos de la Reforma y dejaron el nombre de erasmistas para tomar el de luteranos o inventar sistemas nuevos. Era la evolución natural” (Menéndez y Pelayo, 1992:1028).

Finalmente, hay quien va más lejos, como Carlos Gilly, al ver en Valdés la influencia luterana, no solo en su época italiana, sino ya desde su tiempo en Alcalá:

“El «muy buen hombre» Miguel de Eguía estaba lejos de imaginar que el librito (*Diálogo de Doctrina christiana*) salido de sus prensas fuese la primera

compilación española de escritos de Lutero. La insistencia sobre el influjo de Erasmo fue en realidad un subterfugio utilizado por el autor para impedir que los censores descubrieran sus verdaderas fuentes [...] El subterfugio de Valdés de utilizar a Erasmo como máscara para encubrir el contenido luterano del *Diálogo de Doctrina* engañó igualmente a la comisión de teólogos de Alcalá encargada de censurar el impreso, escapó al examen mucho menos benévolo de los inquisidores y ha pasado desapercibido por la antigua y moderna investigación valdesiana” (Gilly, 1982:85-86).

La tarea de descifrar, realmente, la filosofía religiosa de Valdés, continuó siendo objeto de debate histórico; incluso, se puede decir, que la cuestión sigue abierta, aunque en torno a la misma se ha ido creando una valoración que, posiblemente por su carácter moderado, satisface a la mayoría de los que se han ocupado de estudiar la doctrina religiosa de Valdés, y de cuyo estado de opinión el profesor José Luis Abellán es un buen representante, al afirmar:

“Nosotros seguimos considerando que –sin negar en absoluto la influencia de Alcaraz–, Valdés no había salido todavía del Erasmismo, si bien lo hará más adelante cuando marche a Italia. En la caracterización general del pensamiento valdesiano, sí estamos en cambio de acuerdo con Nieto cuando lo define como una teología reformista próxima al protestantismo –sobre todo, en su epistemología, antropología, obra de Cristo, justificación–, pero que ni se identifica con él ni pretende inspirarse en él. Es la expresión de una meditación personal sobre el problema religioso con una formulación tan original que permite hablar de *valdesismo* como sistema teológico propio, aunque por su índole bien pueda presentarse como un término medio entre el iluminismo y el protestantismo. En este sentido, el Erasmismo del *Diálogo de la doctrina cristiana* sería una etapa en el largo itinerario espiritual de Valdés, y así lo consideramos nosotros” (Abellán, 1982:96).

Desde la perspectiva actual, no debe extrañar la ambigüedad e incertidumbre con las que se examinó en el pasado la filosofía religiosa de Valdés, entre otras cosas, porque la frontera en aquel tiempo entre la ortodoxia y la heterodoxia no estaba suficientemente clara, tal como nos los recuerda Bataillon:

“Tanto si Juan de Valdés tiñó o no su *Diálogo* de Erasmismo para disimular una deuda contraída con un maestro menos confesable, sigue en pie el hecho de que perteneció como su hermano Alfonso al mundo de los propagadores de la gloria de las ideas de Erasmo en España. Pero a quien quiera seguir el proceso de estas ideas en una zona ambigua entre la heterodoxia y la ortodoxia tradicional, no puede desdeñar esta posibilidad de que el Erasmismo pudiera ser ocasionalmente asumido o llevado como una máscara tranquilizadora de un pensamiento heterodoxo¹⁵. Conviene recordar, además, que la ortodoxia es en sí misma un frente movedizo, y que la influencia de Erasmo se desarrolla en una época de singular indecisión de los criterios de ortodoxia, época a la que el Concilio de Trento hará suceder cuatro siglos de maciza inmovilidad” (Bataillon, 1983:154-155).

Independientemente de que nunca sabremos exactamente los límites exactos del pensamiento religioso de Valdés, lo que más nos importa señalar es que tanto su obra como su actividad hay que calificarlas como de humanistas, que la religiosidad debía orientarse –en su opinión–, en clave erasmista (Cf. su obra *Diálogo de la vida cristiana*) y que la reforma de la Iglesia constituía un elemento central para recuperar el clima religioso en el conjunto de la Iglesia.

La segunda faceta que nos interesa resaltar de Juan Luis Valdés, desde la perspectiva de este trabajo, es su condición de hombre de letras. En Alcalá, Francisco de Vergara – como anteriormente se ha señalado–, fue su maestro. Éste lo inició en la tradición humanista, concretamente en la lengua griega, convirtiéndose en un gran experto del Nuevo Testamento. Su especial sensibilidad por la literatura que tiene desde muy joven, concretamente muy aficionado a los libros de caballería, deriva en pasión por la literatura griega, en el contexto de una Alcalá sumergida totalmente en un clima humanista erasmista.

La lengua y la literatura siempre fueron para Valdés elementos permanentes en su gran cultura humanista. Sería –sin embargo–, en su época de Italia, cuando contribuyó especialmente al desarrollo de la lengua española mediante su principal obra el *Diálogo*

¹⁵ Hay quienes pensaron y piensan que las manifestaciones erasmianas de Valdés en su etapa española, no era sino una estrategia para encubrir su filosofía religiosa, que se situaba más allá de esta corriente y que estaba muy cerca o dentro del pensamiento de la reforma luterana.

de la lengua. No fue casual que cuando Valdés llega a Nápoles (1535) –ciudad española en esta época– después de haber pasado un año en Roma trabajando inicialmente en ambos lugares como agente político del emperador, entablara relaciones con Garcilaso de la Vega, que a la sazón era presidente de la Academia Pontaniana, de carácter humanista y fundada por Alfonso V. Ello le procuró mantenerse en los círculos de las letras de la ciudad.

3.5. *Fray Luis de León*

Su vida transcurre (1527-1591)¹⁶, prácticamente, en la segunda parte del siglo XVI, coincidiendo con el reinado de Felipe II y la época de la contrarreforma en la Iglesia. Bien que su figura ha tomado crecientemente mayor relieve a medida que ha ido pasando el tiempo; de hecho, hoy día nadie duda en reconocerle su gran talla como hombre renacentista, gracias a su muy diversa actividad intelectual:

“Fray Luis no es solo un gran poeta, quizá el mayor del mundo, ni solo un artífice de la lengua castellana. Con ser mucho esto es solo una parte, principal si se quiere, pero solo 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” (Custodio, 1953:586).

Nacido en Belmonte de la Mancha (Cuenca), justamente el mismo año que el rey Felipe II (1527) y, según parece, de familia conversa. Fray Luis de León ingresará en la Orden de los Agustinos de Salamanca a los diecisiete años y recibirá en la Universidad Salmantina una sólida formación en los campos de la Filosofía, Teología y Estudios Bíblicos, teniendo como profesores a los grandes maestros Melchor Cano, Domingo de Soto y Cipriano de la Huerca. La trayectoria profesional de Fray Luis de León estuvo marcada por un gran éxito, lo que le valió –siguiendo el modelo renacentista –, obtener

¹⁶ No hay certeza sobre el año exacto de su nacimiento. La mayoría de los tratadistas lo sitúan entre 1527 o 1528. En nuestro caso, y siguiendo aquellos autores que han optado por una fecha, se ha elegido 1527.

un gran apoyo de Don Pedro Portocarrero, ilustre figura de su tiempo; apoyo que se mantendría a lo largo de todo su vida.

El éxito profesional de Fray Luis de León en las diferentes parcelas en las que desarrolló su actividad –la docencia, la escritura y la propia de su condición de fraile–, probablemente estuvo muy vinculado a su personalidad, fuerte –por una parte –, pero al mismo tiempo muy armónica y apegada a la realidad. Los resultados de tal éxito, se manifestaron en la consecución de varias cátedras en la Universidad de Salamanca, en su gran producción científica y en las altas responsabilidades que asumió en la propia orden de los Agustinos.

En esta trayectoria general de Fray Luis de León, su condición de hombre humanista renacentista y su producción filológica es lo que realmente nos interesa examinar desde la perspectiva de este trabajo.

En toda la obra Luisana aparece la presencia de elementos humanistas renacentistas y erasmistas, que marcan la dirección de la misma, aparte de que por su origen de familia de conversos también incorporó la influencia judaica que le repercutió en su sensibilidad y formación y que se refleja claramente en sus libros. Como elemento característico de su cultura humanista renacentista está su estima por la civilización griega y latina y su vinculación a la filosofía erasmista, que se manifiesta en su modo de entender la vida cristiana como algo sincero y vivido en lo más profundo de cada uno. En el conjunto de las obras de Fray Luis de León están presentes todos estos elementos reseñados, bien que en cada una de ellas se resalte más un elemento que otro, especialmente en aquellas obras que nos son más accesibles y conocidas, entre otras razones, por existir ediciones castellanas de las mismas, tales como el *Cantar de los Cantares* (1561), *la Perfecta casada* (1583), *los Nombres de Cristo* (1583) y *Exposición del libro de Job* (1799)¹⁷.

Pero es en la obra *los Nombres de Cristo*, donde Fray Luis de León manifiesta más claramente su carácter erasmista y su condición de filólogo. En cuanto al primer

¹⁷ Este último libro es una traducción que Fray Luis de León realizó a lo largo de 20 años. Su publicación se llevó a cabo, gracias al Padre Merino, casi dos siglos después del período de redacción.

aspecto, carácter erasmista, la propia obra, que se organiza en forma de diálogos –al modo erasmista–, transmite el mismo sentido cristiano y espíritu religioso de la filosofía cristiana de Erasmo. Se observa, por tanto, una estrecha relación entre ambas tradiciones, las que representan tanto Luis de León como Erasmo:

“Nos limitaremos a observar únicamente en esta obra maestra del humanismo cristiano, aquello que podría llamarse su Erasmismo secreto. El designio mismo del libro –exponer los misterios de los nombres de Cristo– parece responder, después de más de medio siglo de espera, a un deseo que el *Enchiridion* había lanzado a través de España hacia la época en que Luis de León venía al mundo. Erasmo había invitado a buscar los misterios escondidos bajo la letra de la Escritura, y a apoyarse en esta búsqueda, en los antiguos maestros de la teología mística, San Pablo, Orígenes, San Agustín, el pseudo-Dionisio, autor del *divinis nominibus*. Tal es, poco más o menos, la empresa que acomete Fr. Luis de León” (Bataillon, 1986:762-763).

También en la obra *los Nombres de Cristo*, Luis de León muestra su condición de filólogo y expone la gran defensa que hace de la lengua romance, en este caso del castellano. Pese a la valoración que hace de las lenguas clásicas para acercarse al conocimiento original de la Biblia, no obstante considera que la traducción de ésta a las lenguas vernáculas puede facilitar el acceso de una mayoría del pueblo al conocimiento de los textos sagrados; coherente con esta opinión, Fray Luis de León tradujo al castellano el *Cantar de los Cantares*, además del *Libro de Job*, hecho que le valió pasar cinco años en la cárcel.

La posición de Fray Luis de León en relación al uso de la lengua vernácula, lógicamente se enfrentaba al criterio oficial de la Iglesia que “defendía la utilización de las lenguas clásicas –principalmente del 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” (Abellán, 1982:195).

Pese a la desagradable experiencia que tuvo Fray Luis de León de su larga estancia en la cárcel y a sabiendas de la prohibición de la Iglesia para traducir la Biblia a la lengua romance, éste siguió pensando que era conveniente escribir, al menos, libros de espiritualidad en lengua vernácula que permitieran a muchos acceder a los textos bíblicos ante la imposibilidad de hacerlo de modo directo. En los siguientes términos, Fray Luis de León expresa su opinión al respecto:

“[...] 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, o como nacidas de las Sagradas Letras, o como allegadas y conforme a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible, con el común menester de los hombres, y juntamente les quiten de las manos, sucediendo en su lugar de ellos, los libros dañosos y de vanidad” (Luis de León, 1991a:59-60).

Lógicamente, esta opinión de Fray Luis de León encontró su rechazo y crítica por parte de aquellos que, amparándose en la oficialidad de la prohibición de traducir a las lenguas vernáculas, no veían conveniente la iniciativa Luisiana.

Fray Luis de León, desde la perspectiva del uso de las lenguas vernáculas, marca un hito histórico. Ello se debe, no solo a la gran defensa que hace a través de su obra de la conveniencia del uso del romance, sino también al propio uso que hace de la lengua vernácula, en este caso del castellano.

En suma, toda la vida y actividad de Fray Luis no hacen sino reflejar la vasta formación que adquirió, su gran espíritu humanista, su conocimiento y afecto por las lenguas clásicas y su decidido empeño por contribuir al desarrollo de la lengua castellana:

“Es conocido como teólogo, moralista y escritor, pero sobre todo ello predomina su imagen de humanista, de representante de lo que se ha llamado el renacimiento moderado español que aúna el respeto a la tradición cristiana con la recepción del pensamiento clásico griego y latino. Frente a la mayoría de sus antecesores, coetáneos y sucesores, Fray Luis destaca como hombre templado y

abierto de ideas. Su relación con el lenguaje fue la de un maestro” (Durán, 2000:195).

4. Erasmismo y lenguas vernáculas

Está suficientemente demostrado, tal como se ha señalado a lo largo de las páginas anteriores, que tanto Erasmo como el Erasmismo, en aras al Humanismo renacentista y cristiano que profesaban, defendieron y usaron las lenguas clásicas –principalmente el griego y el latín–, como medio de acceso a las verdaderas fuentes, Biblia y Patrística, que permitieran entender y vivir la verdadera *philosophia Christi*, es decir, el sentido cristiano de la vida.

Erasmo, principalmente, se constituyó en el gran defensor de las lenguas clásicas, de tal manera que toda su obra está escrita prácticamente en latín (lengua que conocía a la perfección, además del griego), pero en un latín claro, sencillo, accesible y bien construido, tal como requerían los cánones al uso de la tradición humanista renacentista. Pero si bien es cierto que Erasmo, a lo largo de su vida, no usó otra lengua que no fuera el latín y calificó de bárbaras a las lenguas vernáculas al uso, sin embargo, a partir de un momento determinado de su vida consideró que si no se tenía acceso a las lenguas nobles (latín y griego), era conveniente recurrir al uso de las lenguas bárbaras (vernáculas), si éstas aseguraban el conocimiento de la verdadera fe, que toda lengua debe procurar en los hombres.

Posiblemente, en el proceso de flexibilización que se observa en Erasmo en cuanto a la importancia que da al uso de las lenguas, dos razones, primordialmente, hayan podido influir: por una parte, el declive y/o fracaso que se manifiesta en el proyecto humanista renacentista, producido por la rigidez del uso del latín que imposibilitaba participar del mismo a tantos que desconocían tal lengua y, por tanto, se hacía inviable llevar a cabo las ambiciosas exigencias del referido proyecto; por otra parte, el creciente desarrollo de las lenguas vernáculas en Europa hace que de modo imparable éstas se vayan extendiendo más, y que ello exigía poner a disposición del conocimiento de la gente más literatura religiosa y profana.

El Erasmismo español, como corriente de pensamiento, siempre valoró positivamente el uso y conocimiento de las lenguas originales de los textos bíblicos y patrísticos, al igual que sucedió en toda Europa. Las universidades europeas importantes del momento, el Colegio de las Tres Lenguas de Lovaina y, en España, especialmente Salamanca y Alcalá de Henares, cultivaron, defendieron y utilizaron dichas lenguas por considerarse fundamentales para el estudio y difusión de la Teología y de la Biblia.

Pero en España, desde finales del siglo XV y durante todo el siglo XVI –junto al cultivo de estas lenguas por parte de los eruditos de la Teología y de la Biblia–, empezó a desarrollarse la lengua romance castellana mediante la producción y traducción de textos bíblicos, religiosos y literarios¹⁸. Erasmistas españoles, tan significativos como Cisneros, Nebrija, Juan Luis Vives, Juan de Valdés y Fray Luis de León contribuyeron mucho a esta labor. Sin embargo, la intensidad y la calidad de dichas aportaciones fueron sustancialmente diferentes. En este contexto es en el que Américo de Castro dice:

“La historia de la filología española en el siglo XVI comienza propiamente con Nebrija como claro producto del Renacimiento –una de cuyas facetas era la exaltación de la gloria nacional–, y sigue prosperando al calor del humanismo [...], uno de cuyos esenciales factores es Erasmo” (Américo de Castro, 1972:187-188).

Ciertamente, entre los erasmistas españoles y Erasmo se observan ciertas influencias en relación al uso de las lenguas vernáculas, independientemente de las notables diferencias que existen entre ellos al respecto. A tal fin, es bien ilustrativo el siguiente comentario:

“Aunque Erasmo no se ocupó hasta muy tarde –y ello secundariamente– de las lenguas vernáculas, me atrevería a atribuir a influencia suya dos ideas que los españoles manejaron ampliamente para la lengua castellana. Me refiero al «escribo como hablo» valdesiano, y al «huir la afectación». Huir la afectación no

¹⁸ Los textos literarios que se producen y traducen especialmente en el siglo XVI, reflejan la preocupación religiosa que atraviesa toda la sociedad del momento. Es interesante, al respecto, la obra de Francisco Márquez, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*.

solo lo recomiendan los humanistas italianos, sino muy especialmente le dedica un apartado Erasmo en su *De conscribendis epistolis*. Erasmo insiste, en su polémica contra los ciceronianos romanos, que el latín que él escribe es el mismo que habla, no como los ciceronianos que escriben un latín químicamente puro dentro del ciceronianismo, pero que no lo hablan, pues hablan en vulgar” (López, 1986:493-494).

El panorama general en cuanto al uso de las lenguas nos muestra, pues, cuatro aspectos que clarifican su utilización en todo el periodo que denominamos Erasmo y Erasmismo: el primero, la relevancia de la lengua para acceder al conocimiento; el segundo, la importancia de las lenguas clásicas para la corriente erasmista, ya que éstas facilitan el conocimiento directo sin mediación alguna; el tercero, el uso exclusivo de las lenguas clásicas por parte de Erasmo, aunque éste reconozca la necesidad de recurrir a las lenguas vernáculas, cuando aquéllas no se conozcan, ya que lo prioritario es el conocimiento de Cristo; y el cuarto, el uso creciente de las lenguas vernáculas por la corriente erasmista, tanto en Europa como en España.

CAPÍTULO V. LUTERO: HUMANISMO, REFORMA Y SU CONTRIBUCIÓN AL DESARROLLO DE LAS LENGUAS VERNÁCULAS

Este capítulo tiene como objeto analizar la vida y obra de Martín Lutero, desde la perspectiva del Humanismo renacentista y de su contribución al desarrollo de las lenguas vernáculas.

La oportunidad de la elección de Lutero, junto a los otros humanistas renacentistas que constituyen el núcleo central de estudio de este trabajo, está más que justificada y esto por una doble razón: en primer lugar, por su ubicación en el periodo en el que brilla en Europa la cultura humanista renacentista y, yo diría más, por su adscripción a dicho movimiento cultural con todos los matices que se quieran introducir y que más adelante se examinará; y, en segundo lugar, por su innegable aportación al uso de la lengua y de la traducción en general, y particularmente al campo de la lengua alemana del que se convirtió en motor y dinamizador reconocido, tanto en su país, Alemania, como en el conjunto de Europa. Aunque esta doble aportación cultural y filológica de Lutero haya quedado en un segundo plano en su valoración histórica, debido al protagonismo que tomó y a la importancia que se le asignó por su papel en la Reforma Protestante, conviene –sin embargo–, también reivindicar su aportación al universo de la lengua¹⁹, cuestión a la que este trabajo modestamente quiere contribuir.

A continuación, se van examinar la vida y obra de Lutero, buena parte de las contribuciones que realizó, así como el tiempo que le tocó vivir, aspectos todos relacionados estrechamente con lo fundamental de este trabajo.

¹⁹ Heiko A. Oberman dedica casi por completo su obra *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, al estudio de la Reforma llevada a cabo por Lutero. No obstante, reserva unas cuantas páginas para calificar al alemán de *artista de la lengua*. En relación a la tarea de traducción que Lutero llevó a cabo, Oberman señala que “el trabajo de Lutero como traductor ha sido justamente elogiado como una hazaña importante que merece la denominación de grandiosa, pues la Biblia alemana no sólo resultó ser una obra de arte, sino, además, un libro popular (1992:363).

Igualmente, conviene reseñar la gran aportación que el conjunto de la obra de Teófanos Egido ha realizado en España al estudio de Lutero, tanto desde la doble perspectiva que aquí se analiza (la cultural y filológica), como de la teológica y reformadora. Sirva de botón de muestra la magnífica edición de las *Obras de Lutero* que ha llevado a cabo.

1. Lutero y el Humanismo renacentista

La vida de Lutero (1483-1546) transcurrió en un periodo histórico y cultural convulso, marcado por grandes acontecimientos de todo tipo, y en el que el propio Lutero no solo fue un receptor sin más de aquel clima general, sino que también su propia persona y obra le convirtieron en un actor especial del llamado acontecimiento de la Reforma. No cabe duda que el contexto histórico del mundo en el que vive Lutero –ya se ha descrito en los capítulos anteriores–, tenía una animación intelectual propia. El último cuarto del siglo XV y la primera mitad del siglo XVI, fue una época marcada de acontecimientos extraordinarios que condicionaron el rumbo de la historia y estigmatizaron de alguna forma la vida de las personas:

“Eran los días de los grandes navegantes, descubridores y viajeros, cuando Colón y Cabot regresaban trayendo la evidencia de un nuevo mundo, una flora y una fauna hasta entonces desconocidos; cuando Copérnico aún era joven y demostraba al mundo que el sol era el centro del universo; cuando los eruditos renacentistas estimulaban el pensamiento europeo con su redescubrimiento del helenismo. Eran estos días grandes y excitantes, cuando Colet predicaba el evangelio y la teología paulina en la catedral de San Pablo; cuando hombres de la talla de Erasmo, Melanchton, Bucer, Zwinglio y Calvino ocupaban nuestras cátedras de teología y corregían los ensayos de los estudiantes. El mundo estaba lleno de anhelos intelectuales; el vino nuevo tenía que reventar necesariamente los odres viejos” (Atkinson, 1971:25-26).

La época, por tanto, en la que vive Lutero hay que adscribirla al periodo renacentista, época de esplendor, apertura y renovación, tal como ha sido descrita anteriormente. Ello debería suponer que el pensamiento y la obra de Lutero tendrían que ser un reflejo de dicho período; es decir, que se debería considerar al alemán como un buen representante de la época renacentista y que su pensamiento habría que encuadrarlo en el movimiento cultural llamado Humanismo renacentista. ¿Realmente esto es así? Sí y no. Ambas cosas al mismo tiempo. Sí, en el sentido de que nació y vivió en un ambiente que culturalmente respiraba Humanismo renacentista y que, cronológicamente hablando, precedió a la Reforma; fue coetáneo y próximo a humanistas renacentistas tan preclaros como Zwinglio, Erasmo, Calvino, Melanchton, entre otros, independientemente de las

diferencias que más tarde se producirían entre él y algunos de éstos; su obra fue difundida y leída en ciudades alemanas que gozaron de un notable clima cultural renacentista, como Augsburgo, Nuremberg, Estrasburgo y Basilea; redescubrió la grandeza y dignidad natural del hombre, cuerpo y alma; criticó e, incluso, denigró y ridiculizó el sistema escolástico; dio al hombre un nuevo sentido de liberación; usó y defendió el uso de las lenguas vernáculas y, más concretamente el alemán, como medio de acceso de todo el pueblo cristiano al conocimiento de la Biblia.

Pero Lutero, no participó de otros planteamientos humanistas renacentistas que caracterizaron el comportamiento de los representantes de dicho movimiento cultural, como fue el caso de Erasmo y Melancton, por ejemplo. Buena muestra de tal actitud fue: su posición teológica de orientación hebraica y bíblica frente a la visión teológica humanista más antropocéntrica; su escaso interés por el desarrollo de las ciencias naturales y los estudios literarios y la dependencia total que estableció entre el hombre y Dios (hombre-siervo), rompiendo la posición central que el hombre ocupaba en el Humanismo renacentista (hombre centro del universo).

Esta doble situación que tuvo Lutero en relación al Renacimiento como movimiento cultural, le llevó –por una parte–, a respirar el ambiente renacentista, pero –por otra–, no asumió lo fundamental de dicha corriente de pensamiento: la visión humanista de la historia y la perspectiva de considerar al hombre como centro de la misma. Por tanto, Lutero, aún viviendo en la época del Renacimiento, no participa totalmente del espíritu humanista que le caracteriza.

2. Lutero y los humanistas

En Alemania, tal como sucedió en los países europeos más impregnados del Humanismo renacentista, se produjo en los tres primeros decenios del siglo XVI un clima muy favorable hacia todo lo que suponía renovación, nuevos valores y recuperación de la cultura antigua a través del acceso a los estudios profanos, principalmente, los clásicos. Los humanistas en Alemania, al igual que sucedió también en otros países europeos, formaron un colectivo creciente, ávido de cambios y muy sensible a verse atraído hacia aquellos personajes que se pusieron a la cabeza de lo que

representaban los valores más significativos del Humanismo renacentista, como es el caso de Lutero y Erasmo.

Los humanistas alemanes vieron, en un primer momento en Lutero, más que un líder de la religión y la teología, lo que identificaron en él fue un gran defensor de aquellos valores humanistas considerados como elementos de regeneración de la vieja sociedad, tales como la estima por los estudios profanos clásicos, el rechazo de la teología especulativa y la necesidad de una nueva enseñanza que conllevara un cambio fundamental en la organización escolar.

Sin embargo, las expectativas que los humanistas alemanes depositaron en Lutero como hombre humanista, pronto se fueron desvaneciendo, a medida que el monje alemán se fue radicalizando en la cuestión religiosa y teológica y se produjera en Alemania la revolución religiosa. Ello supuso el desplazamiento del interés por el proyecto de reforma humanista y la entrada del conflicto religioso que consumó la Reforma Protestante. Esta situación hizo que el florecimiento humanista alemán se viera truncado y no lograra consolidar algunas de las reformas que anunciaba, sobre todo en lo relativo a la enseñanza:

“«Casi me avergüenzo de esta época –escribía el profesor de Estrasburgo Gerbel en 1525–, en que todos los estudios están abatidos, y todo lleno de disputas y reyertas». «En ningún libro de historia, –dice en una carta posterior– puedo hallar que en tiempo alguno las ciencias hayan sido oprimidas por más graves males que actualmente». «Alemania no es ya la de antes» –exclama el filólogo Metzler en 1530–. «Todo está cambiado: la ciencia no goza la estima de nadie». No de otra suerte hablaba Jorge Wizel en 1533: «La ciencia ha perdido su honor, pero la vida regalada, la riqueza y superficialidad son admirablemente apreciadas. Las escuelas están vacías, pero las gentes corren a porfía al servicio de las Cortes, al comercio, a la alquimia y a las minas. Por eso, dentro de pocos años, los maestros y discípulos de las bellas artes serán cosa rara y difícil de hallar»” (Jansen, 1925: Parte Segunda, 179).

La crisis humanista que sacudió a Alemania al calor de las contiendas religiosas, supuso –pues–, que el espíritu humanista dejara de ser un actor principal en la vida del pueblo

alemán y que los valores más característicos de esta corriente cultural, como la ciencia, las bellas artes y la enseñanza, se depreciaran. Ello, lógicamente, afectó negativamente a los estudios clásicos, como contenido de enseñanza, y a los propios humanistas como colectivo entregado al mundo de las bellas artes. Esta cruda realidad está bien reflejada en el siguiente pasaje:

“Así, antes de mediados del siglo XVI, se extinguió la raza de los humanistas propiamente dichos y, con ella, la amplia dirección de su espíritu, su entusiasmo poético y su delicadeza artística y en su lugar vino una serie de profesores severos y dignos de aprecio, que, por lo general, mal retribuidos, poco honrados, desconocidos y frustrados, batallaron con desesperado valor contra la barbarie invasora; una serie de hábiles literatos e investigadores del lenguaje que explotaban la materia educativa de los clásicos en secas investigaciones especiales, ediciones de clásicos, trabajos gramaticales, arqueológicos, de historia literaria y crítica; una serie, finalmente, de eruditos que trabajaron en dos aspectos: como profesores tenían prelecciones ante auditorios escasos y desagradecidos, y, como escritores, editaban y explicaban las antiguas obras clásicas, y cultivaban ocasionalmente una erudita poesía escolar, que invadida por el mal gusto, no pudo poner un dique a la grosería invasora” (Jansen, 1925: Parte Segunda, 181).

Por tanto, se puede afirmar, que a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los humanistas y el espíritu humanista se vieron desplazados en Alemania, debido al efecto de la “cuestión religiosa”, que pasó a ocupar el lugar central de la vida de los alemanes, de sus Instituciones y de sus Poderes. Esta posición periférica que pasó a tener Alemania en la segunda mitad del siglo XVI en relación al Humanismo –como corriente cultural–, le hizo perder influencia en el mundo de las letras en relación al resto de países europeos que estuvieron más involucrados con dicha corriente cultural. Lutero, como hemos señalado anteriormente, no estuvo ajeno a este proceso de cambio de escenarios, sino que al contrario, se convirtió en uno de los actores fundamentales que lo produjo.

3. Lutero y Melanchton

Resulta difícil analizar el perfil humanista de Lutero y no establecer su relación con Melanchton. El destino hizo que estas dos grandes figuras de la Reforma protestante alemana haya que asociarlas, puesto que las trayectorias de sus vidas y obras fueron básicamente en direcciones muy cercanas, aunque no idénticas, puesto que hay aspectos diferenciales entre ambos:

“Cuando a fines de agosto de 1518 aquel mozo de veintiún años recién graduado en Tubinga, pelirrojo, bajito, tímido, de voz aguda y un poco tartamudeante, pronunció su lección inaugural al posesionarse de la cátedra de griego de la joven y ya famosa Universidad de Wittenberg, no pudo sospechar que su destino iba a quedar ligado al del maestro que más que nadie estaba pendiente de sus labios mientras exponía su idea de retorno a las fuentes, al verdadero Aristóteles, a las desnudas Escrituras, en lucha con las corruptelas de la Escolástica medieval. A Martín Lutero no le fue difícil captarlo para su causa, iniciada en Noviembre del año anterior. Más bien podría decirse que Felipe Melanchton, quien así helenizó a usos de la época su patronímico Schwartzert, halló en la línea luterana el camino que inconscientemente buscaba su espíritu. Cerebral, grave, reflexivo, sistemático, suave, nacido para libros y para mediaciones diplomáticas, equilibró los arranques de vehemencia y brillantez de Lutero, alma de fuego y místico renovador e uncompromiso (Cf.Manschrenck:1958). Corazón y cerebro del luteranismo, llamados, con razón, el uno padre, y el otro «preceptor» de Alemania” (Alcalá:1981:10).

En la vida de Melanchton (1497-1560) hay, pues, un antes y un después, hasta que se produce el encuentro con Lutero en Wittenberg (1528), éste ocupando la cátedra de teología bíblica de dicha universidad y Melanchton la cátedra de griego. Anteriormente a este momento, sus vidas discurrieron por caminos y lugares distintos.

Melanchton obtuvo el título de bachiller en artes clásicas en la universidad de Heidelberg (1511), y más tarde (1514), en la universidad de Tubinga, recibió el título de Maestro de Artes, cursando Filosofía. Fue en esta universidad donde realmente se sensibilizó y tomó partido por el Humanismo, influyendo en ello el círculo de amigos

que frecuentó y que la mayoría de ellos cursaban estudios de humanismo; de entre ellos conviene reseñar a Johannes Öcolampadius, quien más tarde sería un importante reformador suizo, y Ambrosius Blarer, quien ocuparía también una posición relevante en la corriente reformadora de Wittenberg. Con ellos Melanchton abundaría en el conocimiento de los autores griegos clásicos, seguiría profundizando en la lógica escolástica, a través de la *Dialéctica* de Rudolf Agricola, publicada en 1515, y estudiaría las aportaciones que las nuevas ciencias, como la astronomía y astrología, hacían al desarrollo del saber.

Fruto de su formación y de sus contactos en Tubinga, los escritos tempranos de Melanchton se ven ya marcados por el espíritu humanista, tal como señala Horst F. Rupp, reconocido especialista del reformador germano:

“En este clima intelectual tan estimulante, no tardaron en aparecer nuevas obras suyas: así, Reuchlin²⁰ le encargó a Melanchton y a un compañero que escribieran el prefacio de *Clarorum virorum epistolae* [Epístolas de varones ilustres] (1514), en el cual el humanista se defendió de los ataques de los llamados “Obscurantistas”; a esto le siguió una edición de las obras de Terencio (1516) con una introducción a la historia de la comedia, la obra filológica más importante de Melanchton. Hacia el final de 1517, con motivo de una celebración académica en Tubinga, pronunció un discurso sobre el tema de las disciplinas que se enseñaban en la universidad, en el que proponía añadir la historia y la poesía a las originales siete artes liberales, el trivium (gramática, retórica y dialéctica) y el quadrivium (aritmética, geometría, música y astronomía), cuyo estudio en la Facultad de Artes supuestamente preparaba a los estudiantes para las tres facultades superiores de medicina, derecho y teología” (Rupp, 1996:662).

La llegada de Melanchton a Wittenberg para ocupar la cátedra de griego, que precisamente fue creada por Federico el Sabio, el elector de Sajonia, como parte de la reforma humanística de esa universidad, le permitió desarrollar su actividad docente

²⁰ Jahannes Reuchlin, tío abuelo de Melanchton y reputado humanista que contribuyó considerablemente al estudio del hebreo bíblico y a la libertad de la investigación científica, influyó bastante en la trayectoria académica de Melanchton, orientándole en su formación clásica, apoyándole en la consecución de la cátedra de griego de Wittenberg y dándole la forma griega a su apellido, convirtiéndolo en Philipp Melanchton.

orientándola claramente bajo el espíritu humanista. Un buen dato que confirma tal orientación fue que su primera lección universitaria (28 de Agosto de 1528) tuvo como objeto el tema de la *Mejora de los estudios para los jóvenes*, dejando con esto bien claro el ánimo reformista que le guiaba.

Melanchton, en lo fundamental, participaba de los principios que caracterizaban al movimiento humanista renacentista: retorno a las fuentes clásicas, defensa de las lenguas clásicas, crítica del degenerado uso que se hacía del latín e interés por los saberes que favorecían la modernización de la sociedad, tales como la historia, las ciencias naturales, las matemáticas, etc. Lógicamente, aunque el uso del buen latín constituyera un objetivo principal, Melanchton con su sentido práctico y reformador mantuvo hacia el uso del alemán, es decir, hacia las lenguas vernáculas, una actitud positiva, ya que contribuía al conocimiento y al desarrollo de los saberes.

La cátedra de griego en Wittenberg dio, además, a Melanchton la oportunidad de entrar en contacto con la reforma religiosa que se estaba iniciando y, cómo no, de conocer y entablar relación con su líder natural, Martín Lutero. Ambos, colegas de la misma universidad, pero también tenían en común bastantes ideas, valoraciones y percepciones, tanto de la situación de los saberes científicos y religiosos de aquel momento como del estado de la Iglesia.

Bien pronto, las relaciones y colaboraciones entre Lutero y Melanchton se estrecharon, a pesar de tener caracteres y sensibilidades diferentes. Ello hizo, por una parte, que Melanchton se iniciara en los estudios de Teología de la mano de Lutero, obteniendo finalmente el título de Bachiller de estudios bíblicos que le capacitaba para impartir lecciones sobre la Biblia, llegando el propio Lutero a reconocer la competencia que había adquirido en estos estudios; pero, por otra parte, también Lutero encontró en Melanchton un buen colaborador en la empresa de reforma en la que estaba implicado, concretamente en las traducciones del Nuevo Testamento (1522) y del Antiguo (1534), gracias a su conocimiento de las lenguas clásicas.

Pero la colaboración entre Lutero y Melanchton fue más allá de lo puramente académico y profesional, ya que éste fue asumiendo progresivamente responsabilidades

en la reforma religiosa impulsada por Lutero. Pese a ciertas discrepancias entre ambos, la colaboración fue permanente y sólida hasta que sobrevino la muerte a Lutero. Hasta tal punto Melanchton se ganó su confianza y la del propio entorno de éste, que se vio empujado a tomar las riendas de la organización de la Iglesia reformada, una vez acaecida su muerte.

Dos aspectos, a nuestro entender, merecen la pena ser subrayados, ya que marcan, por una parte, la diferencia entre estas dos figuras dominantes del reformismo y, por otra, la distribución de tareas que cada uno de ellos asume en la organización institucional de la naciente Iglesia reformada.

El primero de estos aspectos es la concepción humanista que uno y otro tiene. Melanchton, a diferencia de Lutero, situó al hombre en el centro de su visión filosófica, defendiendo sus potencialidades en relación a la mejora y progreso del mundo y de la ciencia. Esta visión le hizo compartir los ideales humanistas de su tiempo:

“Más humanista que teólogo, aun habiéndolo sido tan grande, su punto de partida no es místico como en Lutero, sino la experiencia humana (Cf. Stupperich:1960); su doctrina más característica no es la teocéntrica, sino su doctrina del hombre. Es un buscador de la verdad, la verdad entendida como norma de vida humana, que piensa se halla solamente en la Escritura y en las vivencias originales de la Iglesia primitiva. De ahí su acentuación de los datos históricos y patristicos como testimonio de autenticidad cristiana. De ahí, también, su relativo escepticismo dogmático, intelectual al cabo; su desconfianza de los dogmas en cuanto formulaciones humanas de experiencias religiosas; su exigencia, llegado el caso –y llegará en Augsburgo y otros sitios–, de limar las divisiones dogmáticas e insistir más en la necesidad de corregir abusos prácticos; y las sucesivas correcciones de su obra fundamental, *Loci communes*, en constante y marcada independencia relativa respecto a Lutero, hasta el punto de que en 1537 llegó casi a admitir la primacía del Papa” (Alcalá:1981:12).

Es cierto que esta visión optimista antropológica de Melanchton se vió rebajada cuando tuvo que compatibilizarla con la que tenía al respecto Lutero y el credo protestante, tal como puso de manifiesto en su escrito *Principios básicos de teología o hipótesis*

teológicas (1521). Sin embargo, Melanchton, por formación y pragmatismo, pese a verse condicionado por los principios que animaban la reforma, logró escapar del radicalismo de Lutero en esta cuestión, admitiendo la autonomía del hombre en los asuntos terrenales, pese a considerar a Dios como la única fuente de salvación:

“Es innegable que el pensamiento humanista determina profundamente el desarrollo teológico melanchtoniano, es incuestionable que Melanchton llegó a Wittenberg como humanista pero, también lo es, que como reformador y teólogo permaneció como humanista. Sin embargo, es importante señalar que al mismo tiempo que se produce una *humanización* de la teología se logra una *teologización* del Humanismo” (Pena, 2002:10).

Adelantando lo que vamos a desarrollar más en detalle al examinar la relación Lutero-Erasmo, Melanchton en la visión que tiene del hombre se aleja suficientemente de la postura de Lutero, puesto que tanto antes de conocerlo en Wittenberg (en esta época compartía totalmente los ideales humanistas del Renacimiento), como después (distinguía la autonomía divina y humana según se tratara de asuntos salvíficos o puramente terrenales), logró asignar al hombre una autonomía en su voluntad de actuar en el mundo. Esta visión no era compartida por Lutero quien vio al hombre como siervo de Dios, vaciándolo de toda autonomía. Lógicamente, esta diferencia de opinión entre ambos en esta materia no pasó de “amigable disentimiento” (Egido, 2006:41), o sirvió “para frenar el antihumanismo de Lutero (Esteban, 1997:34).

El segundo aspecto que merece ser examinado y que ayuda a ver la función de complementariedad que Melanchton y Lutero desempeñaron, se refiere al papel que jugó el primero en la *organización escolar* que tanto ansiaba Lutero. Éste, con la implantación del luteranismo buscó la desaparición de las redes tradicionales (conventos, cabildos, etc.) que aseguraban la enseñanza de niños y jóvenes y trasladó dicha responsabilidad a la autoridad secular. Pero a este deseo y voluntad había que darle forma, mediante una nueva organización escolar. Nadie mejor que Melanchton para llevar a cabo este proyecto y al que dedicó buena parte de su tiempo, tanto durante la vida de Lutero como después de su muerte.

En este proyecto educativo, Lutero y Melancton jugaron un papel importante y cada uno con una función distinta. Lutero, por su parte, como inspirador del mismo, y Melancton como el ejecutor. Curiosamente, la visión que ambos tienen del objetivo y organización de la reforma escolar es coincidente: visión humanista; lo importante es organizar una educación que llegue al pueblo, que se dé una cultura general que permita conocer la antigüedad clásica, que favorezca el conocimiento de las lenguas clásicas, principalmente el latín, que se ayude en el aprendizaje usando la lengua propia, en este caso el alemán, que se enseñen diversidad de disciplinas, como las artes, la historia, la música, las matemáticas, etc. Lutero, en este campo de la educación, por puro pragmatismo muestra su cara de humanista, una vez que se ha distanciado de los principios que orientan la cuestión teológica, tal como la plantea. Por ello, en este proyecto todo es coincidencia con Melancton:

“Más trascendente y eficaz resultó el programa de reforma de la enseñanza que, como hemos visto, también le obsesionó (a Lutero). En este particular supo tomar el pulso a la época y a las inquietudes humanistas, si bien él operaba con mentalidad y móviles que nada tenían que ver con el humanismo. Quiso comprometer a los magistrados en la tarea de edificación, sostenimiento y provisión de las escuelas, para las que trazó programas que a rimaban con las preocupaciones del tiempo y con las precisiones de la iglesia. Todo lo formuló en 1524 y lo completaría seis años más tarde en su *Sermon (tratado) sobre la enseñanza obligatoria de los niños*. La historia de la pedagogía ha hecho justicia a las iniciativas de Lutero, secundadas, precedidas y perfeccionadas por las del colaborador y excepcional pedagogo Melancton” (Egido, 2006:27).

Melancton desarrollará, pues, en base al espíritu humanista y con el asentimiento de Lutero *la Ratio Studiorum protestante*, es decir, la organización escolar protestante²¹. Su propuesta se adelantará en el tiempo a lo que Juan Luis Vives propondrá en su obra *De Disciplinis* y que, sin lugar a duda, éste recibió su influencia; igualmente se anticipará a otros reconocidos pedagogos como Sturm (1507-1589), amigo de Erasmo y

²¹ Melancton estructura la organización escolar en tres niveles para los niños: Elemental, Gramatical y Retórica y Dialéctica. Para los jóvenes, Melancton crea el Gimnasio como institución de la segunda enseñanza.

Lutero y notable pedagogo de la Reforma, y Comenio (1592-1670), filósofo, teólogo y pedagogo y a quien se le considera el padre de la Pedagogía.

Concluyendo, Felipe Melanchton, gran humanista y fiel discípulo de Lutero, respondió también a las expectativas que los humanistas alemanes pusieron en Lutero, al proponer con claridad cómo entendía que debía ser, por ejemplo, la nueva orientación de la enseñanza en el nuevo contexto histórico del Humanismo renacentista. Así, en una oración pronunciada en Wittenberg en 1518, Melanchton se pregunta sobre: “¿Cómo se han de corregir los estudios de los jóvenes?, exigía urgentemente el estudio del griego, que se debía unir con el latín para que penetraran hasta la misma médula en cada escritor, ya sea filósofo, teólogo, historiador, orador o poeta y a fin de que no se abracen solamente sus sombras. «Tened el valor de la prudencia. Cultivad los latinos, entregaos al griego, sin el cual el latín no se puede cultivar en realidad». Sin conocimiento del griego y el hebreo nadie se puede aventurar en los estudios teológicos. Aún el estudio de la historia es imprescindible” (Jansen, 1925: Parte Segunda, 176).

Casi cinco siglos después de la muerte Melanchton, todavía se hacen balances de su vida y obra que no hacen sino resaltar la relevancia de su contribución en diferentes aspectos, marcados siempre por el espíritu humanista, aunque éstos estuvieron bastante oscurecidos por la envolvente figura de Lutero. Un buen balance retrospectivo de lo que fue Melanchton nos viene dado por el siguiente e ilustrativo relato:

“Philip Melanchthon is today remembered primarily as the colleague and ally who stood alongside Martin Luther. It is well known that with his humanist skills Melanchthon helped Luther to interpret Greek passages, and assisted him in supporting justification by faith alone as the true message of the Gospel. It was Melanchthon who composed the first systematic treatise of Reformed Theology, the *Loci communes*, which underwent several editions and revisitions. He proved to be a formidable exeget, despite not taking a doctorate in divinity. He took part in numerous visitations across German lands to ensure that Luther’s message of the Gospel was taught correctly, travelled to diets and colloquies to defend Luther’s cause, and undertook various diplomatic missions on behalf of the Electors of Saxony. In 1530 he penned the *Augsburg Confession*, the first Protestant manifesto. He reformed the arts curriculum of the University of

Wittenberg, and revived classical learning in schools and universities across Germany. He wrote textbooks on most of the subjects in the arts curriculum: Latin and Greek grammar, rhetoric, dialectics, moral philosophy and natural philosophy. For subjects on which he did not write, such as geometry, arithmetic, astronomy, he wrote commendatory prefaces to textbooks by others. For classroom use, he edited and commented upon texts of numerous classical authors such as Cicero, Demosthenes, Virgil, Ovid, Hesiod and Ptolemy. These texts and textbooks were used well into the seventeenth century, and he trained and inspired a vast number of students who in their turn passed on the message of their teacher to the next generation. For his educational reforms, Melancthon was accorded the title of Praeceptor Germaniae, the teacher of Germany” (Kusukawa, 1999:xi).

4. Lutero y Erasmo

La relación entre Lutero y Erasmo hay que examinarla, fundamentalmente, desde tres aspectos distintos, para intentar aproximarse al conocimiento de una realidad como ésta que, sin lugar a duda, tuvo un cierto grado de complejidad. Los aspectos que consideramos más relevantes para el análisis de dicha realidad se pueden expresar en las tres relaciones siguientes: Lutero y Erasmo, dos hombres de reforma; Lutero y Erasmo, dos personalidades diferentes; Lutero y Erasmo, dos proyectos distintos.

1) Lutero y Erasmo, dos hombres de reforma

Lutero y Erasmo, hombres de la misma época –temporal y culturalmente hablando–, participaron inicialmente de las mismas ansias de reforma²² que caracterizaron a su tiempo, es decir, del Humanismo renacentista. Entre ellos, habían unas coincidencias comunes, que no eran sino las propias del momento: “anhelo de reforma, preocupación

²² Goethe, no duda en calificar a Lutero como el hombre de la reforma necesaria en la Iglesia: “Pero si en un pueblo existe la necesidad real de una gran reforma, Dios estará de su parte y la reforma tendrá éxito. Es evidente que estuvo de parte de Cristo y de sus primeros discípulos, pues la manifestación de la nueva doctrina del amor constituía una necesidad para los pueblos. Es igualmente evidente que estuvo de parte de Lutero, pues no menos necesaria fue la depuración de dicha doctrina de las tergiversaciones del clero. Sin embargo, las dos grandes fuerzas citadas no eran amigas de lo existente. Antes bien, las dos estaban vivamente obsesionadas con la idea de que había que alejar la vieja levadura y de que ya no se podía persistir en lo falaz, injusto y defectuoso” (Eckermann, 2005:623-624).

por las bellas artes, oposición a formas romanas, enemistad cordial con la escolástica, atención primordial a la fuente de la escritura, maneras críticas, espiritualidad más directa y personal, etc.” (Egido, 2006:28-29). Si a estos rasgos comunes añadimos, la defensa de la lengua y el uso de la lengua como instrumento de comunicación, encontramos entre estos dos personajes tan relevantes contenidos tan sustanciales y estratégicos para colaborar en la reforma de la sociedad del momento, que lo más razonable hubiera sido pensar que estos dos reformadores podían haber sido caminantes cooperadores del proceso de cambio y de reforma que ambos tanto anhelaban.

La realidad y la historia nos dicen que la cooperación entre ellos, incluso en tiempo de bonanza como fue el período que discurrió hasta 1530 como máximo, apenas si existió ni directa ni indirectamente. Aparte de otras razones, posiblemente influyó en estas dos vidas paralelas, el hecho de que Lutero era sobre todo alemán, encerrado en su propia intrahistoria, mientras que Erasmo era sobre todo un ciudadano europeo que pensaba y actuaba como tal, independientemente de su lugar de nacimiento, Holanda. A esta fase, dio paso la siguiente (a partir de 1530), en la que se produjo entre ellos un marcado enfrentamiento, debido a sus propias personalidades y a los diferentes proyectos que defendían, tal como vemos a continuación.

2) Lutero y Erasmo, dos personalidades diferentes

No cabe duda que Lutero y Erasmo tenían dos personalidades bastante distintas que explican en buena parte las relaciones que existieron entre ellos. Mientras que la personalidad de Erasmo se caracterizaba por ser un hombre agudo, inteligente, prudente, abierto, equilibrado, calculador, europeo, etc., los rasgos de la personalidad de Lutero, independientemente de sus reconocidas virtudes personales e intelectuales, estuvieron –por el contrario–, marcados por un cierto sentido monolítico e inflexible que le llevaron a tener una conducta dogmática y cerrada; su condición de alemán le llevó a vivir casi exclusivamente como tal, es decir, encerrado en la cultura nacional y local alemanas, lo que le llevó a desentenderse bastante de todo lo que estaba sucediendo a nivel europeo; su temperamento rebelde y anárquico, le incapacitaron para la negociación y el acuerdo y le condujeron a adoptar posiciones extremas a la hora de plantear la reforma en la Iglesia.

Teniendo en cuenta estos dos marcos bien distintos de la personalidad de uno y otro, es fácil de entender las relaciones que mantuvieron, cuando defendieron y confrontaron sus proyectos humanistas y religiosos.

3) Lutero y Erasmo, dos proyectos distintos

Si bien las personalidades de Lutero y Erasmo marcaron sus relaciones personales, no obstante, ello no lo explica todo. Era preciso que hubiera razones para los acuerdos y desacuerdos entre ambos, y dichas razones se encuentran en las orientaciones humanísticas y religiosas que cada uno de ellos defendía en sus respectivos proyectos.

¿Cuáles fueron las diferencias y coincidencias fundamentales entre Lutero y Erasmo?

Desde la perspectiva humanista, las coincidencias ya las hemos señalado anteriormente, y que no eran pocas. Sin embargo, dos diferencias esenciales tenían, concretamente en relación a la concepción del hombre y de la libertad²³, y que les hizo tener proyectos muy distintos que afectaban a la visión humanista y religiosa. Mientras que para Erasmo el hombre era el protagonista de la historia y de su propia vida, Lutero –en cambio–, le niega al hombre este protagonismo y lo somete a la servidumbre divina aniquilando la libertad humana en la respuesta a la gracia. Esta posición de Lutero era inadmisibles para los humanistas en general y para Erasmo, en particular, al dejar de ocupar el hombre un lugar central en su destino.

Además de estas dos diferencias, el hombre y la libertad, tan esenciales en el desencuentro entre Lutero y Erasmo, hubo también otra tercera que incrementó las diferencias entre ambos: la visión que defendía Lutero del evangelismo de la nueva

²³ La llamada polémica Erasmo/Lutero se centra en la cuestión del libre albedrío. Esta cuestión es, en definitiva, la que explica las relaciones históricas entre estos dos grandes personajes del Humanismo y de la Reforma. Ambos se conocían bien, en lo doctrinal y también en lo personal, como señala el siguiente fragmento: “Erasmo capta de modo perspicaz el talón de Aquiles del dogma luterano, hasta tal punto que el mismo Lutero tendrá que «alabar y elogiar mucho el que seas tú el único de todos mis adversarios que ha comprendido el núcleo de la cuestión». Así, pues, el problema en el que Erasmo centra la discusión es el problema eterno de la teología moral –el tema del libre albedrío–, que desarrolla sistemática y eruditamente en *De libero arbitrio* (1524), obra a la que Lutero responde al punto con toda su potencialidad intelectual y agresiva en *De servo arbitrio* (1525)” (Bello, 1983:50).

Iglesia, es decir, solo la Biblia debe constituirse en el principio orientador de la vida cristiana, que tampoco era compartida por Erasmo.

Ante estas propuestas de orientación humanista y religiosa que hace Lutero, las primeras respuestas de Erasmo se hacen intentando buscar lugares de encuentro, de acuerdo, intentando que las discusiones no afectasen ni al contenido fundamental de la doctrina religiosa ni a la Iglesia. Erasmo buscó situarse respecto a Lutero en una posición de diálogo, con el objetivo de evitar que las aguas no arreciesen más de lo debido (Cf. Febvre, 1956:146-147). El holandés procuró tener una posición de equilibrio entre Lutero y la doctrina de la Iglesia. Por su parte, Lutero, también en esta primera fase, intentó agradar a Erasmo y crear un clima favorable entre ellos, tal como lo podemos observar en la carta que dirige a Erasmo en 1519, durante su estancia en Basilea: “¡Tantas veces he conversado contigo, Erasmo, nuestra gloria y nuestra esperanza, y tú conmigo, y aún no nos conocemos! ¿No resulta extraño? No, no es extraño, sino la tarea de todos los días. ¿Quién hay cuyas reconditeces más profundas no ocupe Erasmo, al que Erasmo no enseñe, en el que no reine Erasmo? Me refiero, claro está, a quienes aman debidamente a las letras. Me agrada sobremanera que entre otros regalos de Cristo pueda enumerarse también el que a muchos resulta molesto; precisamente en eso me apoyo para discernir los dones del Dios clemente de los del Dios airado. Te felicito, porque al mismo tiempo que resultas tan grato a todos los buenos, desagradas no menos a quienes anhelan ser los únicos supremos y los más gratos” (Lutero, 2006:378-379).

Sin embargo, Erasmo, ante las propuestas de Lutero y a pesar del clima de entendimiento que éste le propone, decidió mantenerse distante de él. La decisión de Lutero de continuar con la reforma le llevó a Erasmo a no apoyar sus posiciones que le alejaban de la Iglesia.

Lógicamente, la posición intermedia que ocupaba Erasmo entre la Iglesia y Lutero, le hizo ser objetivo de las críticas de uno y otro bando, es decir, del propio Lutero quien consideraba que rehuía comprometerse y de algunas autoridades eclesiásticas, incluido el propio Papa, que le atacaban por pensar que era demasiado blando y temporizador con Lutero. Al respecto son interesantes los tres comentarios siguientes. El primero,

corresponde a una nueva carta que Lutero le dirige a Erasmo en 1524, en la que le pide, por una parte, que reconozca su pusilanimidad ante las críticas que recibe y, por otra parte, le ofrece un pacto de no agresión mutua:

“Gracia y paz de nuestro señor Jesucristo. He callado ya el tiempo suficiente, óptimo Erasmo, y aunque esperaba que te adelantases a romper el silencio, esta espera tan larga ha resultado fallida. Por eso, creo que ha sido la caridad misma la que me ha empujado a empezar. No tengo nada que objetarte por el hecho de que al principio te alejases de nosotros, puesto que así podrías entregarte de lleno y sin obstáculos a tu causa contra mis enemigos papistas; tampoco llevé a mal en absoluto que en algunos pasajes de tus libros editados nos mordieses y ofendieses con su pizca de acritud para conseguir su gracia o mitigar su furor. Porque como vemos que Dios aún no te ha concedido la fortaleza y el coraje de luchar con nosotros libre y confiadamente contra nuestros monstruos, no somos quienes para atrevernos a exigirte algo que supera tus fuerzas y que no va con tu modo de ser [...] Por este motivo nunca deseé que abandonases o menospreciases tus dotes y te enrolases en nuestros ejércitos. Mucho nos hubiera valido tu ingenio y tu elocuencia, pero al faltarte coraje, era más seguro que sirvieras según tu don. Sólo temía una cosa: que en alguna circunstancia los enemigos te indujeran a atacar nuestros dogmas en tus escritos publicados y nos viésemos en la urgencia de enfrentarnos contigo cara a cara [...] Créaslo o no, Cristo es testigo de que te compadezco con todo mi corazón por tantos odios y antipatías como tanta gente desencadena contra ti. Tu valor humano está muy por encima de todos esos ataques, pero no puedo creer que ante ellos permanezcas inmovible [...] Mas ahora ¿qué puedo hacer? Las cosas han llegado a su punto álgido por ambas partes. Si me fuere posible, optaría por hacer de medianero para que cesasen ellos de atacarte con tanta animosidad y permitieran que tu vejez durmiera pacíficamente en el Señor. Tengo la convicción de que se avendrían si, en primer lugar, tuviesen en cuenta tu pusilanimidad y midiesen la magnitud de nuestra causa, que ya desborda tus posibilidades [...].

[...] Deseo que lo dicho, óptimo Erasmo, constituya un testimonio de mi buena voluntad hacia ti y la expresión del deseo que abrigo de que Dios te otorgue un espíritu digno de tu fama; si a Dios le pluguiere retrasar esta concesión, te suplico que, entre tanto, y si no puedes colaborar de otra manera, te limites a ser un mero espectador de nuestra tragedia; que no te alíes con los adversarios engrosando sus

filas, y sobre todo, que no edites libelos en que me ataques, del mismo modo que no los publicaré yo contra ti [...] Ya se ha mordido bastante, cuidemos ahora de no destruirnos mutuamente; sería un espectáculo más vergonzoso aún, ya que es indudable que ninguna de ambas partes tiene el deseo de perjudicar la piedad, sino que anhela entregarse a su respectiva tarea sin pertinacia. No interpretes mal mi rudeza y queda en el Señor” (Lutero, 2006:396-398).

El segundo comentario refleja las presiones que Erasmo recibe del propio Papa Adriano VI, admirador de Erasmo, que le pide que abandone su neutralidad ante la lucha doctrinal que mantiene Lutero con la Iglesia y le ruega que entre en la contienda entablada:

“Teméis que ciertas insinuaciones os hayan hecho sospechoso. Sin duda vuestro nombre ha podido ser pronunciado ante nos por ciertas personas que no os aman mucho. Pero nuestro carácter y el sentimiento de nuestro deber pastoral no nos permiten escuchar fácilmente informes malévolos contra personas sabias y virtuosas [...] Sin embargo, en nombre de nuestra caridad hacia vos, de nuestra preocupación por vuestra reputación y por vuestra gloria verdadera, os conjuramos a ejercer contra las nuevas herejías el feliz talento que habéis recibido de la bondad divina” (Halkin, 1971:66);

El tercer comentario, escrito por Jorge de Sax, buen portavoz de las posiciones romanas, está escrito con un tono muy agresivo hacia Erasmo, acusándole de encubrir a Lutero y, por tanto, de favorecer la herejía:

“Si hubierais bajado a la arena para una lucha verdadera y seria, sufriríamos menos hoy. Pero hasta ahora lo habéis combatido sin declararles nunca la guerra abierta. No tratáis de alcanzarlo sino en secreto y ligeramente, como si temierais hacerle daño. Algunos han podido tomaros por su adversario; otros han sospechado de connivencia vuestra. A sus ojos simuláis un desacuerdo que encubre un entendimiento. Si queréis destruir esta opinión o este error, será necesario, de toda necesidad y sin demora, explicaros, caminar en plena luz, empeñar abiertamente la guerra, declarar al mundo vuestro verdadero pensamiento, defender al mismo tiempo a la Iglesia contra una execrable herejía. Si no lo hacéis, se proclamará unánimemente que habéis faltado a vuestras

obligaciones para con el honor de la Iglesia, que no habéis hecho ningún aprecio de la verdad evangélica ni de vuestro propio deber” (Halkin, 1971:68-69).

Fruto de las presiones que recibe Erasmo de un lado y de otro, el católico y el de Lutero, el holandés dará un paso adelante con la publicación en 1524 de la obra *El libre albedrío* (De libero arbitrio diatribe sive collatio), tomando posiciones doctrinales –siempre intermedias–, en relación a las cuestiones denominadas esenciales del hombre y de su libertad, al conceder algo al libre albedrío al mismo tiempo que deja la mayor parte a la gracia. En realidad, Erasmo, no reconoce otra voluntad sino la que está liberada por la gracia. Esta posición doctrinal de Erasmo, moderada e intermedia entre las dos partes en disputa, lógicamente, ni satisfizo suficientemente a la parte más conservadora católica, ni tampoco a Lutero que respondió inmediatamente (1524) con su obra *El siervo árbitro* (De servo arbitrio), reafirmando la soberanía absoluta de Dios y la total dependencia del hombre, pero sobre todo descalificando a Erasmo con todo tipo de insultos.

A partir de este momento, 1525, las relaciones personales y teológico-filosóficas entre Lutero y Erasmo se quebraron y se abrieron dos caminos totalmente paralelos. En un caso, el de Lutero, que le condujo a la otra iglesia, y en el caso de Erasmo, que le llevó a sufrir hasta el final de su vida la condición de reformista, por haber defendido la necesaria reforma de la Iglesia. Pero en todos los casos, quien salió perdiendo en esta contienda fue el Humanismo como corriente cultural que defendía al hombre y los valores humanistas como factores de cambio en la sociedad. La sustitución, a partir de 1530, de la cuestión humanista por la cuestión religiosa, introdujo una lógica social y religiosa que quebró las expectativas que los humanistas tenían depositadas en el cambio de la sociedad.

5. Lutero y su contribución humanista

Independientemente de la concepción que Lutero tenía del hombre (hombre-siervo), que le alejó de la que defendía el Humanismo (hombre-centro del universo), hay que reconocer en la vida y obra del alemán un uso importantes de instrumentos de carácter humanista que le hicieron situarse, desde esta perspectiva, a la par de los más insignes

humanistas, como Erasmo, Nebrija, etc. Nos referimos, concretamente, a la imprenta, el lenguaje, las lenguas vernáculas, en este caso el alemán y la traducción. Ello, nos permite ver en Lutero a un hombre humanista, por los instrumentos de comunicación que utiliza, aunque en términos de concepción filosófica-religiosa, se posicionase lejos de la visión del hombre que tenían los humanistas.

1) Lutero y la imprenta

Para el Humanismo renacentista la difusión del saber era fundamental para el florecimiento de las letras. A tal fin, el invento de la imprenta facilitaba dicho objetivo, multiplicando enormemente el volumen de las obras a difundir, facilitando el acceso de la población a la información y reduciendo el tiempo total del proceso de difusión.

Nadie como Lutero, posiblemente, valoró y utilizó el instrumento de la imprenta para el conjunto de sus intereses calificándolo como: «regalo divino», «el más grande, el último don de Dios», etc. Claro que, para él, el fin primordial del invento no se limitaba a la transmisión del saber antes encerrado en manuscritos limitados, al «brillo y florecimiento» de las bellas artes, sino que todo este arte singular había sido previsto por Dios para «pensar» al Papado, en juego de palabras muy suyo” (Egido, 2006:11).

Al igual que le sucedió a Erasmo, la gran valoración que hizo Lutero de la imprenta, se debió a la estima que sintió por este instrumento dada su condición de escritor. Lutero estaba obsesionado por la escritura, lo que explica la abundancia de su obra, de todos los géneros, pese a la intensa y diversa actividad que tuvo a lo largo de su vida. Probablemente, una buena explicación de la abundancia de su obra, reside en que para Lutero el oficio de escribir era como una misión apostólica orientada a la comunicación de la gracia. Por eso nunca percibió honorario alguno por sus originales –a diferencia de Erasmo que sí lo hizo como forma de tener una vida independiente que le permitiera no estar al servicio de nadie–, a pesar de las ofertas que de vez en cuando recibía de alguno de los muchos impresores que se beneficiaban de una producción a la que no daban abasto.

La gran difusión que tuvo la copiosa obra literaria de Lutero se explica, fundamentalmente, por cuatro razones: en primer lugar, porque Lutero escribía para un público alemán, buen receptor de todo tipo de escritos, y sobre todo de aquéllos que llevaban una marca nacionalista, antirromanista y anticlericalista, como estaba presente en la orientación de sus escritos; en segundo lugar, porque Lutero redactaba sus escritos, conociendo muy bien la opinión pública alemana y siendo consciente del poder que ésta tiene en el comportamiento individual y colectivo; en tercer lugar, Lutero escribió en alemán para los alemanes, dejando de lado el latín, cuando quería que sus escritos llegasen a todos los alemanes y calasen en la opinión pública. No renunció a escribir en latín, cuando sus escritos iban dirigidos a un público selecto e instruido, como era el caso de humanistas o teólogos; en cuarto lugar, Lutero se erigió en un maestro de la palabra: a tal fin, utilizó un lenguaje apropiado y cercano a los destinatarios; recurrió a los tópicos (Schlag-worte) y slogans, tanto positivos (*unus redemptor, sola fides, sola scriptura, sola gratia*, etc.), como negativos (*santos del vientre, santos hipócritas, servidores de la barriga, papistas, romanistas, sofistas, asnos*, etc.); empleó sátiras, frecuentemente de tono fuerte, y que destinó a los teólogos rivales, a los judíos, al demonio, al Papado, etc., y que a veces ilustraba con grabados y caricaturas.

Este conjunto de razones que explican la gran difusión que tuvo la obra de Lutero, no hacen sino confirmar cómo éste controlaba perfectamente su mercado nacional; ofrecía precisamente al lector lo que éste demandaba y, además, utilizaba maravillosamente el invento de la imprenta y todo el sistema de distribución que giraba en torno a ella. Pese a que el principal destinatario de su obra era el mercado alemán, no obstante, “Lutero se convirtió en gran parte del espacio europeo en auténtico «best-seller» que desplazó temporalmente al propio Erasmo” (Egido, 2006:15). A modo de ejemplo de la fuerte difusión de la obra de Erasmo, es interesante el siguiente testimonio:

“El nuncio aleander confesaba, con preocupación y extrañeza, que «a diario llueven los libros de Lutero; no se venden más que libros de Lutero incluso en la corte del emperador». Ya en febrero de 1519 un impresor-editor-librero tan avezado como Froben (Basilea), el preferido por Erasmo y los mejores humanistas, después de haber lanzado una serie de panfletos luteranos –por supuesto, sin permiso del autor–, y tras aludir al amplio mercado encontrado en

los cantones suizos, en Italia, en Francia y en España, confiaba satisfecho por el negocio a Lutero: «Venta tan afortunada jamás tuvimos con ninguna otra obra» (Egido, 2006:14).

2) Lutero y su contribución al desarrollo de la lengua y de las lenguas vernáculas

Lutero supo gestionar muy bien el uso de la lengua como instrumento de comunicación y contribuyó sobremanera al desarrollo del alemán como lengua vernácula. Si bien es cierto –como se verá en la Segunda Parte de la Tesis–, que Lutero a través del conjunto de su obra favoreció considerablemente la lengua alemana, no obstante, el aprendizaje y el interés por las lenguas era para Lutero un objetivo importante para tener –por un lado–, una buena educación y –por otro–, para aumentar el amor al evangelio.

Lutero, al referirse al aprendizaje de las lenguas en general, además de pensar en el alemán y otras lenguas vernáculas, estaba también pensando prioritariamente en el latín, el griego y el hebreo, puesto que estas lenguas clásicas son fundamentales para la cultura humanista y, sobre todo, para el mejor acceso y conservación del evangelio.

Este pensamiento de Lutero queda suficientemente refrendado en su escrito *A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas* (1523), dado que a raíz de la Reforma empezaron a desaparecer conventos y cabildos que constituían buena parte de las redes de enseñanza para la niñez y la juventud. En este manifiesto, Lutero insta a los magistrados de todas las ciudades alemanas a que se impliquen para tener una buena enseñanza en Alemania a través del mantenimiento y la creación de escuelas.

Un instrumento, desde la perspectiva de Lutero, que ayuda bastante a la calidad de la educación es disponer de buenas bibliotecas en las que los documentos existentes puedan estar escritos en diferentes lenguas. Al hilo de esta reflexión, Lutero señala la importancia que le concede a las lenguas:

“No es mi consejo, sin embargo, que se amontonen indistintamente todos los libros posibles y que se piense sólo en la cantidad. Preferiría se hiciese una

selección. No es preciso coleccionar los comentarios de todos los juristas, las sentencias de todos los teólogos, las cuestiones de todos los filósofos y los sermones de todos los frailes. Mejor sería, por el contrario, eliminar esta porquería, aprestar una biblioteca con libros convenientes y consultar para ello con personas capacitadas. El primer lugar tendría que reservarse a la sagrada Escritura en latín, griego, hebreo, alemán y en todas las lenguas a que esté traducida. Inmediatamente después, los mejores y más antiguos comentaristas en griego, hebreo, latín, doquiera se encontraren. A continuación los libros útiles para el aprendizaje de las lenguas, como los poetas y oradores, poco importa que sean paganos o cristianos, pues de ellos es de quienes hay que aprender la gramática. Después, los libros de las artes liberales y demás ciencias. Por fin, los libros de derecho y medicina, si bien entre sus comentarios se impone una buena selección.

A estos habría que añadir los principales libros de crónicas e historias, no importa la lengua en que estén redactados, dada su prodigiosa utilidad para conocer la marcha del mundo, para gobernarle y para descubrir las maravillas y obras divinas. ¡Cuántas historias y dichos sucedidos en Alemania permanecen en la más absoluta ignorancia porque no hubo nadie que los registró, o que si lo escribió no se han conservado los libros! De ahí proviene que se nos ignore a los alemanes en los demás países y que todo el mundo nos conozca como «brutos alemanes», que no sabemos más que guerrear, tragar y beber. Muy de otra manera se comportaron griegos, latinos y aún los hebreos: se preocuparon de registrar con tanta exactitud sus cosas, que todos tienen que leer y conocer lo que de interés hizo o habló hasta un niño o una mujer, mientras que nosotros, los alemanes, seguimos siendo alemanes y dispuestos estamos a seguir siéndolo” (Lutero, 2006:231-232).

En esta larga y viva referencia, Lutero nos pone de manifiesto el valor que le otorga a las lenguas. Éstas todavía adquieren un mayor protagonismo, en la escala de valores de Lutero, al considerarlas como un instrumento básico para el acceso y buen conocimiento del evangelio, tal como continúa relatándonos el siguiente pasaje:

“Cuanto mayor sea nuestro amor al evangelio mayor tendrá que ser nuestro celo por las lenguas; que no en vano ha querido Dios que su escritura se redactase sólo en dos lenguas, en hebreo el viejo testamento y en griego el nuevo. Ahora

bien, si Dios no las ha despreciado sino que las ha preferido entre todas las demás como vehículo de su palabra, también nosotros tendremos que honrarlas sobre todas las restantes [...] Quede bien claro que, sin las lenguas, no será posible la recta conservación del evangelio. Las lenguas son la vaina en que se enfunda este puñal del Espíritu, son el cofre en el que se porta esta alhaja, la vasija en que se contiene esta poción, la cámara en que se guarda esta comida, las canastas –en conformidad con el mismo evangelio– que conservan el pan, los peces y los mendrugos de las sobras. Si –Dios no lo quiera– nuestro desprecio de esto condujera al extremo de abandonar las lenguas, no sólo habremos perdido el evangelio, sino que llegaremos a vernos imposibilitados al fin para hablar y escribir correctamente el latín, e incluso el alemán. Lo ocurrido en las universidades y conventos tiene que servirnos de argumento y de toque de atención: no sólo se ha olvidado en ellos el evangelio, también se ha corrompido el latín y el alemán: Las pobres gentes que allí están se han convertido en animales irracionales; no pueden hablar ni escribir correctamente el alemán ni el latín y hasta han perdido la razón natural” (Lutero, 2006:222-223).

Aparte del exceso de crítica que Lutero dirige en la anterior referencia al universo católico al pensar que no valora las lenguas²⁴, dicho comentario ofrece también la interesante visión que Lutero tiene de la articulación de las lenguas: éstas son diversas, y de naturaleza distinta, siendo las clásicas el fundamento de las vernáculas. Pero aún hay más: el desarrollo y el conocimiento de las llamadas lenguas vernáculas, como es el alemán –entre otras–, necesita a su vez del conocimiento de las lenguas clásicas.

Por todo lo anterior, creemos que la contribución de Lutero al desarrollo de las lenguas vernáculas ha sido relevante, no sólo porque aportó como el que más al crecimiento y a la expansión de la lengua alemana, sino porque vio con claridad la necesaria interrelación que debe existir entre lenguas clásicas y vernáculas, cuestión en la que Erasmo no consiguió estar a la altura de Lutero, al materializar toda su obra escrita siempre en latín y no contribuir directamente al uso de ninguna lengua vernácula, incluida la propia.

²⁴ Lutero, dada su habitual actitud radical, se excede al pensar que el universo católico, en su conjunto, despreciaba las lenguas, ya que como bien sabemos, muchas instituciones eclesiásticas fomentaron el uso y el desarrollo de éstas.

6. Una consideración final

Una vez alcanzado el final de esta Primera Parte, pensamos que de su enunciado general (*La contribución del Humanismo, el Erasmismo y la obra de Lutero al desarrollo de las lenguas vernáculas*) no sobra ni cuestionamos ninguno de los elementos que lo conforman. Los tres elementos han formado parte de la llamada cultura renacentista, los tres han tenido como denominador común el sentido humanista de la historia, del hombre y de las letras y los tres han contribuido al desarrollo de las lenguas vernáculas, aunque con matices y grados diferentes en cuanto a su contribución.

SEGUNDA PARTE: EL USO DE LA LENGUA Y EL ARTE DE TRADUCIR EN LA TRADICIÓN DEL HUMANISMO REFORMADOR EUROPEO

A lo largo de la Primera Parte se ha estudiado –con carácter general–, *el desarrollo de las lenguas vernáculas en Europa y lo que a esto han contribuido las corrientes humanistas surgidas del Renacimiento y, muy particularmente, el Erasmismo y la obra e influencia de Martín Lutero.*

En esta Segunda Parte, se va a estudiar –desde una perspectiva más específica–, *el uso concreto de la lengua y el modo de entender el arte de la traducción por parte de lo que podemos denominar el Humanismo Reformador Europeo.* Esta corriente humanista hay que considerarla como reformadora en el modo de entender y representarse el mundo y en la forma de interpretar el papel de las letras, independientemente de la posición doctrinal religiosa que se toma, sea en el campo de la ortodoxia católica como en el de la heterodoxia luterana-protestante, o en la frontera entre ambos.

El interés que tiene, desde nuestra perspectiva, analizar el uso de la lengua y el modo de entender el arte de la traducción en esta Segunda Parte, radica en que estas contribuciones –precisamente–, son las que han permitido desarrollar en el tiempo las lenguas vernáculas correspondientes. Éstas se han formado y expandido no de forma espontánea, sino gracias al uso continuado de la lengua que se produjo y al esfuerzo de traducir de una lengua a otra. Por esta razón, hay que ver el sentido y la funcionalidad de esta Segunda Parte como un *complemento y explicación* de la Primera.

El desarrollo de esta Segunda Parte se lleva a cabo *examinando aportaciones específicas que se han producido al respecto por notables humanistas reformadores europeos.* Obviamente, ni nos es posible ni tiene sentido hacer una revisión de todas las aportaciones significativas que en Europa se han hecho desde el punto de vista del uso de la lengua y de cómo entender el arte de la traducción. Precisamente por ello, nos limitamos a examinar solo algunos personajes relevantes del periodo y de la corriente europea que estudiamos y que ya han sido vistos en la Primera Parte, desde una perspectiva general. Creemos que la selección de autores y textos que presentamos será

suficiente para poner de manifiesto la relación existente entre el uso de la lengua y la traducción y el desarrollo de las lenguas vernáculas.

Dos bloques de autores se van a examinar. Por una parte, Erasmo y Lutero, como notables representantes del Humanismo reformador europeo, excelentes estudiosos del uso de la lengua y valiosos artífices del arte de traducir. Por otra parte, Nebrija, Cardenal Cisneros, Juan Luis Vives, Juan de Valdés y Fray Luis de León, como representantes del Humanismo reformador español; todos ellos españoles, aunque no todos desarrollaron su actividad en España como Juan Luis Vives y Juan de Valdés; todos ellos participaron del Humanismo reformador, aunque no todos se ubicaron plenamente en la ortodoxia católica, como Juan de Valdés; todos ellos sufrieron la influencia bien de Erasmo o bien de Lutero; y a todos ellos les importó el uso de la lengua y el arte de la traducción.

Con carácter general es oportuno señalar lo siguiente: *el uso de las lenguas vernáculas para el Humanismo reformador necesitaba ser ordenado y reglado*. Para ello era conveniente escribir su Gramática y su Arte con la finalidad de que las lenguas nuevas o vernáculas, tanto románicas como germánicas, dejaran de ser bárbaras o agramaticales. Esta necesidad se veía dificultada por el hecho de que los humanistas en este momento estimaban también que el uso del latín era bárbaro y agramatical. Por ello, éstos consideraron prioritario dotar al uso del latín de una norma lingüística (gramática) que permitiera ser dignificado y que sirviera a las lenguas vernáculas de modelo a seguir, a fin de que también éstas dejaran de ser bárbaras y agramaticales. En relación a esta situación, tiene interés la siguiente indicación:

“Claramente se observa esto en la *Gramática Castellana* de Nebrija, en cuyo prólogo se exponen principios similares a los que inspiran las *Introductiones*; el propio Vives, en su *De tradendis disciplinis*, dice expresamente que las gramáticas de las lenguas románicas deben estar inspiradas en el estilo antiguo y en la latina. Estos hechos tuvieron como consecuencia que las gramáticas de las lenguas vernáculas se hicieran excesivamente normativas, como lo eran las renacentistas latinas, pese a su intento de evitar el exceso de normas” (Hinojo, 1998:69-70).

CAPÍTULO VI. ERASMO Y LA LENGUA COMO FORMA DE COMUNICACIÓN ESCRITA

En la Primera Parte del trabajo se puso de manifiesto la gran contribución que hizo Erasmo al Humanismo europeo, al mundo de las letras, a las lenguas clásicas y, muy especialmente, a la lengua latina. Erasmo redactó todos sus escritos en latín, renunciando al uso de las lenguas vernáculas como medio de comunicación.

La elección de Erasmo de la vía clásica como forma de comunicación escrita en un momento histórico en el que, por una parte, se hacía ya presente un cierto declive de las llamadas letras clásicas y, por otra, emergían con fuerza las lenguas vernáculas como forma de comunicación escrita, no le supuso jugar un papel menor en el uso de la lengua. Más bien, supo situarse muy bien en este territorio por la forma de entender el uso de la lengua, por el estilo con el que escribió, por la importancia que le dio a la lenguas y por la funcionalidad que les asignó.

1. Erasmo y el uso de la lengua

A Erasmo le preocupó mucho que el uso de la lengua fuera *un medio de comunicación accesible a todos*, razón por la que contribuyó a dar forma al llamado latín moderno para facilitar la comprensión de los textos. Esto le llevó a apartarse del uso rígido del latín clásico o ciceroniano, al entender que por razones pedagógicas esta forma de la lengua no favorecía su entendimiento de modo sencillo y atractivo por la gente. Este planteamiento de Erasmo formaba parte del espíritu humanista, ya que para este movimiento cultural, tal como se dijo anteriormente, era fundamental que el mensaje y la palabra llegaran a todos:

“De tal modo que Erasmo, para los otros y para sí mismo, muestra el ideal de una lengua no sujeta a ningún modelo rígido, sino sometida a la verdad de la idea, a la verdad de la cosa, y disponiendo para responder a esta exigencia de toda la gama del vocabulario y de la sintaxis, desde lo sublime hasta lo familiar. Los cómicos le sirven en este sentido más que los discursos de Cicerón. Erasmo no tiene la elocuencia que exaltaba Dolet el ciceroniano. Hay ese otro género de eficacia literaria que es la expresividad no oratoria hacia la cual se han orientado

irreversiblemente nuestras lenguas modernas. Antes insinuaba que Erasmo se sometió él mismo a este aprendizaje que propone. Tuvo consciencia de progresar en su edad madura y en su vejez hacia el ideal de la sencillez y de la transparencia, cuando había partido de un estilo humanístico no poco amanerado o afectado, como vemos leyendo sus cartas de juventud” (Bataillon, 1983:22).

Erasmo tenía muy claro que la lengua debía de ser la vía de la comunicación y, por ello, sus escritos en latín no le impiden intentar conseguir tal objetivo. A diferencia de otros cultivadores de la lengua latina que les importaba más la forma que el fondo, Erasmo busca comunicarse con sus lectores y a tal fin utiliza la lengua latina, desplegando todos los recursos disponibles en la misma:

“Erasmo tuvo la inteligencia generosa y humilde de componer todos los manuales que los máximos humanistas no se habían dignado escribir. A la tarea lo animaba, para empezar (pero de ningún modo para quedarse ahí), una fe por encima de reparos en que el latín podía mantenerse en diálogo siempre ágil con el mundo contemporáneo, asimilándose igual que una lengua vernácula, sin necesidad siquiera de enmarañarse en reglas ni preceptos, sino gracias a la familiaridad con los buenos autores, empapándose en los modismos, los adagios y las peculiaridades irreductibles a la lógica, en un aprendizaje que no debiera distinguirse del juego, la lectura por placer y la experiencia cotidiana” (Rico, 1993:108-109).

Por tanto, lo que verdaderamente importa a Erasmo es que se produzca la comunicación entre los hombres mediante la lengua y si el estilo de ésta no es el apropiado, el objetivo principal difícilmente se puede conseguir. Por ello, Erasmo procura cuidar al máximo el estilo de la lengua, haciéndolo accesible por su sencillez, lo que no quiere decir que no sea cuidado y elegante, tal como se observa en el conjunto de sus escritos.

Pero para que la lengua sea realmente un instrumento de comunicación y de comprensión es necesario *dominarla bien, construirla bien y transmitirla mejor, recurriendo a todos los conocimientos e imágenes necesarios*. Debido a ello, una de las grandes contribuciones de Erasmo ha sido la pedagogía de la lengua, en este caso del latín, ya que la consideraba lengua materna. El latín en sí mismo no era el objetivo

principal de Erasmo. De aquí que se distancie en su uso del puro tratamiento clásico o ciceroniano, importándole –por una parte–, que la gente pueda acceder a las fuentes verdaderas, pero –por otra–, considera de primera necesidad que la lengua escrita y oral sea entendida y se sienta cercana a los intereses e imágenes cotidianas de los usuarios, tal como pensaba también Lutero y que veremos más adelante.

Aunque sus habilidades didácticas aparecen, prácticamente, en el conjunto de su obra –sin embargo en algunas de ellas–, esta maestría especial queda muy claramente expuesta. Este es el caso de la obra el *Ciceroniano*, en la que Erasmo exhibe suficientes recursos pedagógicos como para confirmar el interés de su obra para maestros y alumnos. Igualmente, su obra *Colloquiorum formulae* –aparte la gran tirada de ejemplares que se realizó de la misma–, es la mejor expresión del esfuerzo y de la voluntad pedagógica de Erasmo por incorporar el latín a la vida cotidiana utilizando diálogos, conversaciones y debates sobre las diferentes cuestiones que preocupaban a la población. Esta dimensión pedagógica de Erasmo le otorga un valor inapreciable como filólogo, situándole mucho más allá de lo que era la pura tradición filológica formal, que buscaba la pureza de la lengua, independientemente de los usos de la misma.

Erasmo también despliega en otras obras su voluntad y vocación didáctica recurriendo a aquellos instrumentos y métodos que resultan más accesibles para los lectores, teniendo en cuenta las edades e, incluso, otras características sociales y culturales. Concretamente, destina algunas de sus obras a los que van a ocuparse de la educación de los niños, los maestros, en las que aborda diferentes cuestiones que valora importantes para la educación y el aprendizaje; en dichos tratados, la cuestión pedagógica es esencial, por la sencilla razón de que la educación de los niños y los jóvenes no es posible si la enseñanza no se imparte en las mejores de las condiciones didácticas. Entre las obras que al respecto conviene mencionar están: *De la manera de estudiar*, *De la educación de los niños*, *Del arte de escribir una carta*, *De los modales de los niños*, *De cómo los niños han de ser precozmente iniciados en la piedad y en las buenas letras*. En todos estos tratados Erasmo, aún escribiendo en latín, hace una buena exhibición de sus dotes didácticas, a la hora de explicar cualquier aspecto de la vida cotidiana, tal como nos muestra el fragmento siguiente, tomado de la última obra referida:

“Tras una larga desesperanza de la fecundidad de tu esposa, soy noticioso de que eres padre, y, por cierto, de prole masculina, que demuestra ya, desde ahora, una índole admirable, conviene, a saber: la misma de sus progenitores, y si de estos vagos indicios y señales es lícito formular algún augurio, el augurio es que el nuevo vástago parece prometer una virtud consumada. Así que tú debes tener el propósito preconcebido de procurar que un niño de tantas esperanzas, así que hubiere crecido algún tanto, sea iniciado en las buenas letras, instruido en las más honestas disciplinas y formado y aleccionado por los más saludables preceptos de la filosofía” (Erasmo,1964:920).

Erasmo, prácticamente, en cualquiera de sus escritos pone de manifiesto sus cualidades comunicativas, de forma que cualquier reflexión, consejo o idea que quiere transmitir, realmente sea accesible o, incluso resulte atractiva a quien va dirigida. Su obra *Educación del príncipe cristiano* es un claro y bello ejemplo de su capacidad comunicativa y de su plasticidad en el uso de la palabra y de las imágenes, tal como refleja el siguiente relato de dicha obra:

“Inmediatamente, ya desde las primeras lecciones, consiga el prudente monitor que su regio alumno ame y admire la virtud como la cosa más deseable y feliz y la más digna del príncipe; y que execre y cobre horror a toda torpeza, como la cosa más fea y más ruin.

No se acostumbre el príncipe mozo destinado al mando a admirar las riquezas como cosa eximia que, lícita o ilícitamente, deba codiciarse; y aprenda que no son auténticos honores aquellos a los que el vulgo da el nombre de tales; sino que el verdadero honor es una distinción que espontáneamente va en pos de la virtud y de las cosas buenas y que se consigue tanto más gloriosa cuanto menos fuere ambicionada” (Erasmo,1964:282).

Erasmo se interesa, en el conjunto de su obra, por los aspectos didácticos generales en el aprendizaje de las distintas materias, y más concretamente, de la lengua. Pero va más allá. Le importa también conocer y transmitir cuáles son las mejores edades para el aprendizaje de las lenguas (idiomas). Concretamente, identifica en los niños su gran capacidad para aprenderlas, tanto las clásicas como las modernas, y de ahí el interés de aprovechar esta edad para iniciarlos tempranamente en su aprendizaje. Lógicamente, a

Erasmo no le preocupa ni insiste en que se aprendan las lenguas vernáculas, sí el latín y el resto de lenguas clásicas:

“A buen seguro vas a rogarme que te indique las materias proporcionadas a la capacidad infantil en que, desde el primer momento, pueden iniciarse los párvulos. En primer lugar, el ejercicio de los idiomas, que, fuera de todo estudio, compete a los niños dado que los adultos, mal que bien, adquieren esta facultad tras obstinados esfuerzos. A ello, como dijimos, invita a los pequeñuelos el nativo placer de la imitación, de la que también vemos algún rastro en los estorninos y en los loros. ¿Qué invención más amena que las ficciones de los poetas? Con el incentivo del gusto halagan el oído de los niños, de modo que aun a las personas mayores, reportan no escaso provecho, no solo por el conocimiento de la lengua, sino para la formación del criterio y la abundancia de la dicción” (Erasmo,1964:952).

Precisamente, la versión inicial de su obra *Coloquios* es un intento de llevar a cabo, justamente, sus dos convicciones filológicas: 1ª- Necesidad de utilizar estrategias didácticas para facilitar el aprendizaje y la comunicación; 2ª- La edad más favorable para el aprendizaje de las lenguas es la infancia y la juventud. Por ello, con este tratado en su versión primera –*Coloquios*–, que no es sino unos cuadernos copiados por un alumno del material que utilizaba Erasmo para sus clases de latín que impartía para ganarse la vida como estudiante, se presentan las mejores formas de enseñar el latín a los niños y jóvenes, utilizando la estrategia de fórmulas latinas de bello lenguaje que los alumnos deberían aprender para aumentar su bagaje lingüístico y facilitar su conversación. La edición oficial de esta obra y autorizada por Erasmo (las ediciones extraoficiales que circulaban hasta ese momento no tenían su aprobación) apareció en 1522 en la casa Froben e incluía más cuestiones que el simple aprendizaje del latín. En las ediciones siguientes de *Coloquios*, Erasmo fue incorporando más diálogos y diversificando los estilos y las temáticas, de manera que se convirtió en una de sus obras principales al reflejar el conjunto de su vida, y de esta forma ser algo más que un tratado didáctico, como inicialmente lo era.

Junto a la obra *Coloquios*, es necesario también mencionar –desde la perspectiva de las letras–, el tratado ya referido, *Elogio de la locura*. Con este libro Erasmo, alcanza

—como filólogo—, una posición superior, al mostrar un control excelente de lo que es el mundo de la latinidad, lengua y cultura, así como exhibir unas dotes especiales como hombre de letras.

2. La función de la lengua

La lengua como forma de comunicación se materializa a través del órgano corporal que también se denomina lengua. Esta idea la desarrolla Erasmo en su obra *Lingua* en la que hace toda una serie de reflexiones señalando la importancia que tiene este órgano físico en el cuerpo humano y poniendo en valor el buen uso de la lengua como instrumento de comunicación. Este trabajo escrito en latín, como el resto de sus obras, fue traducido al castellano casi con toda seguridad por Bernardo Pérez de Chinchón y salió a la luz en Valencia en 1531 con el título *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo* (Cf. Bataillon, 1986:311). La edición castellana que se va a utilizar es la llevada a cabo por Dorothy S. Severin en 1975 y publicada por la Real Academia Española.

Una de las aportaciones más significativas que hace Erasmo en esta obra es señalar el valor que tiene el buen uso de la lengua, ya que según él, ésta puede ser bien o mal usada y es importante saber bien gobernarla y regirla:

“Pero porque ninguno sabe usar bien de aquella cosa cuya virtud y naturaleza ignora, porque no os acontezca a vosotros con la lengua lo que a muchos, que por el mal de su daño vienen a conocer su provecho, os diré primero cuántos males acarrea a nuestra vida la lengua si no usamos bien della. Y por el contrario cuántos bienes si la empleamos solo en aquellas cosas para que Dios nos la dio. Y en fin os enseñaré una regla y arte para que la sepamos gobernar y regir” (Severin, 1975:14).

La importancia que Erasmo otorga al buen uso de la lengua le lleva a considerar que:

“La providencia de naturaleza puso la lengua en el más alto asiento de nuestro cuerpo ¿no os parece que dio en esto bien a entender la excelencia y dignidad deste miembro? Ítem, poniéndola como faraute entre el cerebro y el corazón, qué

otra cosa quiso mostrar, sino que no convenía que la lengua discrepase nada del corazón y que también obedeciese a la razón a quien está subjecta; de tal manera que nunca fablase sin que primero tomase consejo con los otros sentidos, specialmente con los ojos y con los oídos, que son entre los sentidos los más principales. Pero aunque esto sea así, mucho más deve esperar el consejo de las otras potencias del alma, como son la razón, el entendimiento, y la memoria; pues también éstas tienen su asiento y aposentos en el cerebro. De aquí pues se conoce claramente cuánto van fuera del orden aquellos que primero sueltan la lengua a hablar que oyan, o vean, o piensen cuál es la cosa de que quieren hablar, o cuáles son aquéllos delante de quien quieren hablar, comoquiera que en buena orden el habla ha de ser después del pensamiento” (Severin, 1975:16-17).

Erasmo reconoce que a pesar de la importancia que tiene el buen uso de la lengua, sin embargo a tal función no se le presta el debido cuidado:

“Pues siendo lo dicho así, ¿de dónde viene que de ninguna cosa tienen los hombres menos cuidado que de la lengua, pues traemos en ella lo uno y lo otro; conviene a saber, veneno mortal y medicina saludable? No ay, en verdad, entre los hombres cosa más empecible que la lengua, ni cosa más saludable usando della como conviene. Esto alcanzaron y aun también lo pusieron en memoria aquellos sabios antiguos, los cuales, puesto que ignoraron la doctrina cristiana, alcanzaron empero por razón natural muchas cosas que aprovechan para bivar honesta y aplaciblemente” (Severin, 1975:11).

3. Utilización de la lengua

La lengua es un órgano, en opinión de Erasmo, tan versátil y tan potente, que es capaz de articular y pronunciar diferentes lenguajes. Razón por la que el holandés considera este órgano humano diferente respecto al de los otros animales terrestres y lo ve como actor central y fundamental en la comunicación entre los hombres:

“Y comoquiera que a cada uno de los otros animales terrestres natura aya dado una propia voz, solo el hombre con sola una lengua remeda las bozes de todos tan al propio que si le oyes contrahacer, creerás que llora algún niño, o que gruñe algún puerco, o que relincha algún cavallo, o que canta algún cuclillo, o que se

requiebra el ruiseñor. ¿Quién podrá contar tantas diferencias de letras, de silabas, de bozes, tan apropiadas aberturas, chillidos, y silvos de los lenguajes? Pues todas estas variedades este solo instrumento de la lengua las pronuncia, y lo que más es, en diversísimos lenguajes; como dizen que el rey Mitrídates assí sabía veynte y dos lenguajes, que para oír de justicia aquellas gentes no avía menester intérprete. Si pudo alcanzar esto un rey bárbaro y ocupado en los negocios del reyno, ¿qué hiziera un varón atheniense que no entendía en otra cosa sino en limar la lengua?” (Severin, 1975:19).

4. La importancia de las palabras para el conocimiento de las cosas

Erasmo sabe la importancia que tiene el conocimiento de la realidad, de las cosas, para el hombre. Éstas constituyen el objetivo principal de la aproximación cognitiva humana. Todo lo demás guarda relación y está en dependencia de esta actividad fundamental, como es el caso de las palabras, el lenguaje, que no son sino el instrumento, el medio por el que se llega al conocimiento de las cosas.

Se puede decir que Erasmo, ya en su tiempo, tuvo muy clara la relación que existe entre palabras y cosas en el proceso del conocimiento y se posicionó en la buena dirección que más tarde fue puesta de manifiesto por teóricos del lenguaje y psicolinguistas (Cf. Martinet:1984 y Saussure:1993).

Tan clara fue la visión que al respecto tuvo Erasmo, que en varios de sus escritos estableció la relación instrumental que tienen las palabras para el conocimiento de las cosas, tal como pone de manifiesto el siguiente fragmento tomado de su obra *Opúsculos juveniles*, al hablar del Plan de Estudios:

“A primera vista parece que es doble el conocimiento: de las cosas y de las palabras. El primero es el de las palabras; pero el más importante es el de las cosas. Algunos, empero, mientras a vuela pie, como se dice, se apresuran a conocer las cosas, descuidan el aliño y la policía de las palabras, toman un atajo barrancoso y sufren quebrantos muy sensibles. Como sea que las cosas no se conocen sino por los signos de las voces, el que desconoce la eficacia del lenguaje a cada paso anda a ciegas en el juicio de las cosas, y es fuerza que sufra

alucinaciones y delirios. Te advierto que verás menos de los que cavilan sobre palabritas, que de aquellos otros que, con jactancia, pregonan que no les interesan las palabras, sino que van directamente a las cosas. Por esto es que por ambos extremos de buen principio se ha de aprender lo mejor, y de boca de los mejores. ¿Qué idiotez mayor que la de aprender con sudores y fatiga lo que luego, con multiplicada fatiga y sudores, te veas obligado a desaprender? No hay cosa que más fácilmente se aprenda que lo recto y lo verdadero. Lo depravado y torcido, si una vez se aferrare al ingenio, no hay expresiones para ponderar hasta qué punto es imposible su descuaje. La precedencia la reclama la Gramática para sí, y ella, desde el primer momento, debe ser enseñada a los niños en ambas ramas: griega y latina. No solo porque en estas dos lenguas está como archivado casi todo lo que merece que se conozca, sino porque la una es tan afín de la otra, que ambas a dos se aprenden en más breve plazo unidas que la una separada de la otra, y, ciertamente, más la latina que la griega. [...] Entre los latinos, ¿qué maestro en primores de lengua supera a Terencio? Puro, terso, muy cercano al habla corriente y que, además, por lo sabroso del argumento, deleita infinitamente a la juventud” (Erasmo, 1964:445-446).

5. La búsqueda de la riqueza del lenguaje

El propósito de Erasmo no es solo utilizar correctamente la lengua, sino usarla de modo elegante. Por ello su referente serán aquellos autores latinos que mejor y más elegantemente han manejado la lengua latina y que han aportado mayor riqueza en cuanto a las formas gramaticales. Por ello Erasmo señala:

“Con el fin de que recojas el fruto más abundante y más en sazón de aquellos autores en quienes dijimos había de irse a buscar la riqueza del lenguaje, mi opinión es que debes manejar con diligencia a Lorenzo Valla, que escribió elegantísimamente de la elegancia de la lengua latina. Ayudándote de sus luces y de sus preceptos, tú mismo, y de tu propia mano, tomarás no pocas notas. Así y todo, yo no querría que con fanática adhesión y en todo punto practicas con obediencia servil los preceptos laurencianos. Te será también ayuda útil tener bien aprendidas las figuras gramaticales explicadas por Donato y Diógenes, si retuvieras todas las leyes y las formas métricas, y tuvieras a mano un compendioso conocimiento de la retórica, conviene, a saber: las proposiciones, los lugares comunes, el color, el número, las imágenes, las amplificaciones, las fórmulas de transición. Todos estos elementos convienen, no solo para

formar criterio, sino también para su discreta imitación. Con todas estas instrucciones, al par que se vayan leyendo los autores, avivarás el seso y harás notar, cuando viniere a coyuntura, el vocablo ilustre, la antigüedad o la novedad de la sentencia, el argumento agudo, el hallazgo feliz, la expresión lindamente torneada, el primor delicado y el noble atavío de la oración, el adagio, el ejemplo, la máxima digna de ser encomendada a la memoria. Este pasaje deberá ser marcado con una señal cualquiera. No tan solo deberán usarse señales variadas, sino también, a propósito, para que salte a la vista el asunto de que tratan” (Erasmo, 1964:446-447).

6. El mejor maestro es el estilo

Otro aspecto fundamental para Erasmo en el uso de la lengua es el estilo. No basta con decir correctamente las cosas, sino que importa mucho cómo se dicen, el estilo con que se articulan las palabras y, en definitiva, se construye el lenguaje. El conjunto de la obra de Erasmo refleja esta preocupación y no escatimó ningún esfuerzo por trabajar en esta dirección. Ello explica que siempre sus referentes latinos fueran aquellos autores que mejor respondían a este modelo de escritura y que una de sus grandes preocupaciones fuera transmitir a los que enseñan y escriben el valor que tiene el estilo en el uso del lenguaje, tal como nos lo recuerda en el siguiente comentario:

“Si algún profesor introduce la añadidura de la dialéctica, no me opondré yo a ello, a condición de que se aprenda de Aristóteles, y nunca de este gárrulo linaje de sofistas que todos conocemos y padecemos; y que no se detenga en ella demasiado, llegando, como dice Gelio, a envejecer, detenido en los arrecifes de las sirenas. Y, sobre todo, no olvides jamás que el mejor maestro y el que más instruye es el estilo. La péñola deberá ser incansablemente ejercitada en el verso, en la prosa, en toda suerte de asuntos. Ni se ha de olvidar la memoria, que es el receptáculo y el tesoro de la lectura. Aunque yo no niego que sean auxiliares suyos los lugares comunes y las imágenes, la memoria mejor dotada se afianza en tres principales apoyos, en la inteligencia, en el orden, en la atención. Buena parte de la memoria está en el total entendimiento del asunto. El método hace que aquellos casos y aquellas cosas que se nos cayeron de la memoria, como de vuelta de ese postliminio, se presenten otra vez a nuestro recuerdo. Finalmente, grande es el valor de la atención, no solamente en este punto, sino en cualquiera circunstancia. Aquellas cosas cuyo constante recuerdo deseas mantener, deberán

ser releídas con mucha atención y con mucha frecuencia, y luego, muchas veces, nos las debemos pedir con apremio, y si alguna se nos hubiera escapado, ir por ella y reponerla en su sitio” (Erasmo, 1964:447).

7. Progresión en el aprendizaje del lenguaje

Erasmo cree y así lo propone que al niño hay que iniciarlo desde temprana edad en el aprendizaje del lenguaje, lógicamente ofreciéndole aquellos contenidos y recursos lingüísticos que pueda ir asimilando según la edad y el conocimiento adquirido anteriormente. A medida que se va pasando de un ciclo de edad a otro, en opinión de Erasmo, también el aprendizaje de la lengua debe ir variando e incrementándose. Con este planteamiento, el holandés, adopta una posición pedagógica que puede caracterizarse de activa y moderna:

“No hay dificultad alguna para que muchos primores y bellezas coincidan en la misma oración, como sentencia, historia, proverbio y figura. Para ello, el preceptor, a quien importa tener trato asiduo con los buenos autores, a guisa de florecillas, las cogerá en todos los prados; y una vez hecha la debida selección, las propondrá o las modificará para que no rebasen la capacidad de los alumnos.

Después que, con todos estos tanteos, el niño habrá conseguido algún conocimiento y práctica del lenguaje, si al profesor le pareciere que el educando tiene la suficiente madurez, ascíendolo al estudio de la gramática superior, que debe ser enseñada grado a grado y con orden progresivo, de modo que, en primer lugar, se explique lo más sencillo y con la posible avaricia de palabras. Más tarde, a medida que vaya ganando en crecimiento y robustez el ingenio de los muchachos, convendría que se les expliquen las reglas más abstrusas en sus propios lugares” (Erasmo, 1964: 451).

8. Método en el aprendizaje del lenguaje

No es ajeno a Erasmo el papel que el método debe jugar en el aprendizaje de la lengua. La adecuada comprensión del término aprendizaje conlleva el uso de métodos y estrategias para lograr dicho objetivo. Tan interiorizado tenía Erasmo la importancia del

método/s como facilitadores del aprendizaje, que toda su obra está escrita y pensada desde el método:

“Por lo que se refiere al método que se debe seguir, podrás tomar modelo de la gramática de Teodoro Gaza. Yo, en tu lugar, no los tendría detenidos aquí más que el tiempo justo, sino que luego los llevaría a los autores más graves, especialmente si con anterioridad adquieren un conocimiento sumario de la retórica, de las figuras y de las combinaciones métricas. En el ínterin, deben ejercitarse en temas más difíciles, en cuyo delecto y explicación yo exigiré un preceptor de tanta doctrina como diligencia. El profesor mediocre, si con su medianía une la modestia, no tendrá empacho de acudir a las mayores luces de una persona más sabida. Las formas de los temas, poco más o menos, pueden ser estas: Comience por proponerle el argumento de una carta breve, pero ingenioso, redactado en lengua vulgar, para que el alumno lo retrovierta al griego o al latín o a entrambas lenguas. Ora le proponga un apólogo o una narracioncilla no desabrida; ora una sentencia que conste de cuatro partes, sujeta a cada una de las dos por semejanza o por lógica; ora una argumentación para tratada en cinco partes; quier, un dilema, en dos; quier una expolición, que así se dice, explicable en siete partes. Alguna vez, a guisa de prolucción y entrenamiento para la retórica, traten por separado algún miembro, a imagen y semejanza de los progimnasmos o ejercicios que compuso Antonio; y alguna otra vez, proponga un encomio, una acusación, una fábula, una similitud, una comparación. Proponga, asimismo, alguna figura, descripción, distribución, diálogo. Mándese, de cuando en cuando, que convierta una composición métrica en prosa desatada, o que una oración suelta, se trueque en palabras medidas. En el ínterin, imiten en vocabulario y figuras una epístola pliniana o ciceroniana. En ocasiones, expresen de muchas maneras la misma sentencia, variando las voces y las figuras o simultáneamente en griego y en latín compongan verso y prosa. Otras veces expliquen la lección del profesor en cinco o seis especialidades métricas; y otras aun desfiguren la misma sentencia mediante esquemas y muchísimos lugares comunes” (Erasmo, 1964:451-452).

Como queda manifiesto en el pasaje, el uso del buen método para el aprendizaje de la lengua constituye para Erasmo una cuestión prioritaria. Tan es así, que propone como un conveniente ejercicio el recurso a una carta escrita en lengua vulgar para que sea

traducida al griego o al latín o a las dos. Erasmo con este ejercicio que propone, nos está indicando el peso que éste le otorga a la lengua vernácula como lengua hablada e instrumento generalizado de comunicación.

Ello explica la gran difusión que tuvieron sus escritos, ya que los temas que abordaba eran siempre tratados con rigor, sencillez y accesibilidad para todos, independientemente que el nivel económico y cultural de la población fuera alto, medio o sencillo (pueblo).

9. Creatividad y aprendizaje de la lengua

Para Erasmo no pasa inadvertido que el trabajo creativo estimula también el aprendizaje de la lengua. Éste, como cualquier otro aprendizaje, necesita activar todos los resortes personales que incentivan la disposición a aprender mediante el uso de aquellos instrumentos y caminos que se consideren los más idóneos para tal fin. Por ello, en su escrito del Plan de Estudio anima a los preceptores a trabajar en esta dirección:

“A seguida, estimúlenlos al trabajo de creación, presentándoles temas escuetos, a fin de que, cada cual, guiado de su instinto inventivo, halle todo lo pertinente a tratar la materia, ataviarla y enriquecerla. En este punto exigiré de la diligencia del erudito preceptor selección y variedad; el gusto lo mostraré luego. Muchas veces propondrá argumentos de epístola suatoria, disuatoria, exhortatoria, dehortatoria, narratoria, gratulatoria, de petición, consolatoria, comendaticia. De cada uno de estos géneros, el preceptor explicará la naturaleza, los lugares y fórmulas comunes, y, una vez expuesto el argumento, indicará las fórmulas especiales” (Erasmo, 1964:452).

10. Infancia y aprendizaje de las buenas letras

Con carácter general, Erasmo recomendó iniciar a los niños en el aprendizaje de las buenas letras. Usando la terminología actual, podemos decir que el holandés –ya en su tiempo–, veía que el proceso de aprendizaje duraba toda la vida, desde que se nacía hasta que se moría. Lo que hoy se llama educación continua o permanente no es sino el

equivalente de lo que Erasmo defendía y recomendaba en sus escritos: la necesidad de iniciar a los niños desde el mismo nacimiento en las buenas letras, por la sencilla razón de que cuando se es niño se tienen unas capacidades y habilidades especiales como la memoria, que es necesario rentabilizar y que producen unos efectos muy positivos en varias direcciones, como es el caso del aprendizaje de los idiomas.

Erasmo dedicó su escrito, anteriormente mencionado, *De cómo los niños precozmente y desde su mismo nacimiento deben ser iniciados en la virtud y en las buenas letras*, a reflexionar sobre esta cuestión de tanto alcance para el proceso general del aprendizaje. Tan convencido Erasmo estaba de los mensajes que transmitía en este escrito que no dudó en criticar a los pedagogos que no compartían su visión al pensar que la edad pueril no tiene suficiente capacidad para la adquisición de conocimientos:

“Si prestares oídos a mis palabras, o mejor, a las de Crisipo, el más agudo de los filósofos, te desvelarás muy de temprano porque tu hijo sea iniciado en las buenas letras, cuando todavía su ingenio está exento de cuidados y de vicios, cuando su edad es blanda y maleable, cuando su ánimo ágil se adapta dócilmente a cualesquiera enseñanzas y las retiene con indeleble tenacidad. No hay cosa que mejor recordemos en la vejez cansada como aquello de que nos empapamos en nuestros años primerizos. No hagan la menor mella en ti los gritos de esos pedagogos que no cesan de proclamar que la edad pueril no tiene aún capacidad para las disciplinas ni suficiente robustez mental para sobrellevar las fatigas del estudio. Los primeros rudimentos que se le da se encomiendan principalmente a la memoria que, en los niños, como ya dije, es tenacísima. Demás de esto, puesto que la naturaleza nos engendró para el conocimiento, no puede ser excesivamente precoz el estudio de aquella materia cuyas semillas, digámoslo así, sembró en nosotros la misma madre de las cosas.

Añádase a esto que determinados conocimientos son necesarios a los mayores, conocimientos que, por una especial propensión de la Naturaleza, con mucha mayor presteza y facilidad percibe la edad tierna que la más crecida, conviene, a saber: los elementos de las letras, el aprendizaje de los idiomas, los apólogos y las fabulillas en verso” (Erasmo, 1964:919).

11. Traducciones de la obra de Erasmo y su contribución al uso de la lengua

Toda la obra de Erasmo fue amplia y rápidamente traducida a diferentes lenguas vernáculas europeas, como ya se ha indicado en la Primera Parte de la Tesis. La explicación de tal hecho se debió principalmente a dos razones: la primera, por la atracción que produjo el pensamiento de Erasmo, los contenidos que abordó y el lenguaje y estilo que utilizó. La segunda razón, por el hecho de que el latín, lengua en la que escribió el holandés, no era accesible sino a una minoría de aquella amplia población católica que constituía el mercado potencial de lectores de Erasmo. Esta situación real forzó la rápida traducción de la obra de Erasmo a diferentes lenguas vernáculas dominantes en Europa.

Lógicamente, el trabajo de traducción de la obra de Erasmo del latín a las correspondientes lenguas vernáculas, supuso en cada caso una aportación singular, no solo por los contenidos temáticos que se incorporaban a dicha lengua vernácula, sino también por los elementos lingüísticos, gramaticales, culturales y religiosos que ello significaba.

En el caso de España, Erasmo –como se ha visto anteriormente–, tuvo una fuerte influencia y sus trabajos, es decir, sus traducciones se difundieron también muy tempranamente en los ambientes católicos más sensibles de la Iglesia española. Ello supuso, desde el punto de vista de la lengua castellana, un impulso al desarrollo de la misma, ya que se encontraba todavía en proceso de constitución y maduración.

A modo de ejemplo, presentamos –a continuación–, dos traducciones de dos obras de Erasmo. En ambos casos, dichas traducciones se llevaron a cabo bajo las siguientes condiciones: buen conocimiento del autor; buen manejo de las lenguas a traducir e interpretar; proximidad histórica de la traducción a la publicación de la obra original; e interés por contribuir con la traducción al desarrollo de la lengua vernácula, en este caso el castellano. Creemos que las traducciones hechas bajo estas condiciones, le dan a las mismas un interés y relevancia especial, ya que cumplen algunos requerimientos que Gadamer considera necesarios en toda obra de traducción y translación:

“El traductor tiene que trasladar aquí el sentido que se trata de comprender al contexto en el que vive el otro interlocutor. Pero esto no quiere decir en modo alguno que le esté permitido falsear el sentido al que se refería el otro. Precisamente lo que tiene que mantener es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva. Toda traducción es por eso ya una interpretación, e incluso puede decirse que es la consumación de la interpretación que el traductor hace madurar en la palabra que se le ofrece” (Gadamer, 2005:462).

11.1. Traducción de la obra *Lingua de Erasmo* por Bernardo Pérez de Chinchón²⁵

Para apreciar bien el valor de la obra *Lingua* y la labor de traducción de Bernardo Pérez de Chinchón es interesante conocer la opinión del reconocido experto en Erasmo como es Marcel Bataillon:

“Este ensayo, dedicado en 1525 a Cristóbal de Schydlowitz, es lo mismo que el *Elogio de la locura*, una obrita de entretenimiento en medio de trabajos más austeros. Obrita un poco indigesta, pero sustanciosa, que a veces hace presentir a Montaigne por el arte de encadenar, sin plan bien definido, anécdotas y reflexiones. El traductor destacó su orden aparente con una división en tres partes. Bienes y males de la lengua se demostraban abundantemente, primero por medio de las anécdotas sacadas de la antigüedad profana, y después por medio de autoridades de la Sagrada Escritura. Una tercera parte mostraba los remedios apropiados a los males de este temible órgano [...] El traductor, quienquiera que fuese, era con seguridad hombre hábil. Como escribía en el reino de Valencia, había tenido el cuidado de dedicar su obra a Guillén Desprats, Vicario General e Inquisidor del Arzobispado, y le había rogado que la examinase para que, segura con su aprobación, no tuviera nada que temer de la calumnia [...] En una breve advertencia al lector, se excusa de haber tomado algunas libertades con el texto.

²⁵ Pérez de Chinchón fue un erasmista reconocido y judío converso que, como en el caso de Vives, había visto castigada a su familia castellana. Fue un servidor de Juan de Borja, señor de Gandía. Aprovechando el encuentro de éste con el rey Carlos I en Valencia, y estando presente en el mismo Alonso Manrique, Inquisidor General, Pérez de Chinchón se le acercó a éste con un libro en la mano, el *Antialcorano*, para obtener el visto bueno para su edición, cosa que logró. Además de este escrito, debía de llevarle al Inquisidor bajo el brazo la traducción de una atrevida obra de Erasmo, los *Silenos de Alcibiades*, y quién sabe si también la versión de la *Lengua*, libros que sin duda alegraría los ojillos de Alfonso de Valdés, también en el séquito del emperador (Cf. Villacañas, 2008:214-215).

No oculta que ha modificado los pasajes en que Erasmo maltrata a los frailes: bien sabe que esas críticas están inspiradas por el celo y no por la malignidad, que apuntan contra los errores, no contra los hombres ni contra el hábito que éstos llevan; pero él quiere conducir a los frailes a amar a Erasmo por su doctrina, no a odiarlo por sus censuras. En efecto, si se confronta la traducción con el original, se observa que gran número de pullas se han suavizado o incluso han desaparecido por completo. Los nombres de las dos grandes órdenes mendicantes se han suprimido a menudo. [...] Las notas marginales que facilitan la lectura de este ensayo un poco compacto son además, para el traductor, un medio cómodo de subrayar su ortodoxia [...] En verdad, Erasmo se había engañado al alarmarse de que la *Lingua* pudiera traducirse al español: el traductor no tuvo que hacer gran esfuerzo de adaptación para que este libro gozara en España de popularidad que no tenía en ninguna otra parte, sin que la Inquisición diera la menor señal de inquietud” (Bataillon, 1986:311-313).

No cabe duda que la traducción de la obra de Erasmo *Lingua* que llevó a cabo Bernardo Pérez de Chinchón no pasó inadvertida, ya que éste consiguió darle cierta relevancia a un trabajo que no es de los más significativos de Erasmo, ya que logró darle estructura, lo acomodó al contexto erasmista de España y mostró con él su buen hacer como traductor, tal como ya había puesto de manifiesto anteriormente en la traducción de otras obras.

En suma, ¿cuáles son las contribuciones más significativas de Bernardo Pérez de Chinchón en cuanto traductor del ensayo de Erasmo? Tanto en la obra *Lingua* como en el resto de sus traducciones, el valenciano se sitúa siempre ante los textos que traduce con una gran actitud de humildad, lo que no quiere decir que practique un servilismo literal; al contrario, sus traducciones reflejan un espíritu de respeto hacia el texto que traduce, pero –por otra parte–, muestra también sus dotes de interpretación. Esta opinión es avalada por Dorothy S. Severin, el editor de dicho ensayo, cuando dice que el tópico favorito de Bernardo Pérez de Chinchón en su condición de traductor, es la de humildad, refiriendo al respecto las siguientes palabras: “Mi lengua muy tosca te pide perdón, / christiano lector, amigo y hermano; / si en lengua materna de mi castellano, / offenda tu oýdo mi rústico son” [Lengua, fol. 1v] (Severin, 1975:XVII).

Dicha actitud de humildad se complementa en Bernardo Pérez de Chinchón con la de fidelidad a los textos originales. El capiscol, como se le llamaba, añade Severin: “en lugar de añadir comentarios suyos susceptibles de controversia, traducía cuidadosamente y a veces disminuía o cortaba algunos de los comentarios más acerbicos de Erasmo, en particular cuando se mencionan a los dominicos o franciscanos. Lejos de ser un discípulo atrevido y franco, parece que Bernardo Pérez fue muy cuidadoso, y sensitivo a los censores inquisicionales y a la jerarquía eclesiástica. Sin duda sus traducciones circunspectas, así como la protección de la familia Borja, le salvaron del hado de otros erasmistas” (Severin, 1975:XVI).

Bernardo Pérez de Chinchón, además de su labor de traductor del ensayo *Lingua*, hace también una introducción al mismo donde expone su pensamiento en relación al uso y la finalidad de la lengua. En primer lugar, la lengua es considerada por Pérez de Chinchón como el instrumento de la comunicación y el camino del conocimiento:

“Donde conjeturo que el ñudo que Dios puso en esta estatua que es el hombre (entendiendo por el hombre no uno solo, mas toda naturaleza humana, que repartida por todos los hombres haze un cuerpo y una estatua) es la lengua; para que con ella, como con un faraute de la razón, uno hable con otro, y le declare sus pensamientos, sus ymaginaciones, y le ponga en camino de razón, de sciencia, de arte, de justicia, de virtud, de conocimiento, assí de sí mesmo como de Dios y de las criaturas. Y de esta manera de enseñar uno a otro salieron como vemos que han salido, la theología, que es sciencia de Dios; la philosophía natural, que es sciencia de naturaleza; la moral, que es doctrina de las costumbres: la metaphísica, que es sabiduría de las causas separadas; la grammática, que es arte para hablar congruamente en qualquier language; la lógica, que es artificio para discernir la verdad de la falsedad; la rhethórica que es arte para elocuentemente hablar; la aritmética, que es arte de los números; la geometría, que es arte de medida y compás; la música, que es arte de melodía y proporción de voces; la astrología, que es arte del movimiento de los planetas y cielos; la agricultura, que es arte de las labranças; las leyes, que son regla para regir la república; la medicina y cirugía, que es arte de curar los cuerpos; y todas las otras artes y doctrinas, así mecánicas como teóricas, que por ser quasi infinitas las callo. Las

quales todas han salido y cada día salen por la comunicación que unos hombres con otros tienen mediante la lengua” (Severin, 1975:6).

Por otra parte, la lengua debe ser también –en opinión de Pérez de Chinchón–, un vínculo de unidad en los aspectos político (gobierno), social (comunicación) y cultural (identidad):

“Es tanta la fuerza de la lengua que por ella antiguamente se juntaron los hombres a poblar ciudades y lugares; por ella se pusieron las leyes; por ella se gobiernan las repúblicas; por ella se rigen los ejércitos; por ella se escriben las historias; ella sola es el engrudo, la liga, el ñudo que ata, sustenta y gobierna a todo el linaje humano. Bien parece esto ser así, pues quando el lenguaje era uno, éramos todos un cuerpo; luego que se partieron los lenguajes, quando los hombres soberbiosamente quisieron edificar aquella torre de Babel, luego se despedaçó esta estatua del hombre que hizo nuestro Dédalo Dios, y fuese el un pedazo por acá, y el otro por acullá. No se juntava ya parte con parte, porque faltava el engrudo que era la lengua. De manera, muy reverendo señor, que como de ser el lenguaje uno, éramos todos uno, hazíamos una estatua hermosa, concertada y bien compuesta; así por averse partido el lenguaje, somos ya muchas partes, y no un todo; feos y no hermosos, desconcertados y mal apuestos” (Severin, 1975:7).

Hasta tal punto Pérez de Chinchón ensalza la unidad del lenguaje, que le lleva a no valorar la realidad de las lenguas vernáculas como la situación ideal, aunque sí acepta el hecho de las mismas:

“No concierta ya francés con español, ni inglés con los dos; ni alemán con ytaliano, ni ytaliano con griego, ni griego con asiático, ni asiático con africano, ni los de una nación consideran entre si mesmos; porque a donde se diferencia el lenguaje, allí ay diferencia en la condición y en el amor, y de la diferencia nasce la discordia, y de la discordia viene el apartamiento de la unidad [...] De aquí han venido estos vocablos de mío y tuyo, peor y mejor, señor y criado, reyes y súbditos, hidalgos y labradores, nobles y ceviles, ricos y pobres ; de que cada uno tira para sí, cada uno habla su lenguaje, no quiriendo concertar con el otro” (Severin, 1975:7).

Pérez de Chinchón, siguiendo la vía que propone Erasmo en su ensayo *Lingua*, nos ofrece el lenguaje del evangelio de Jesucristo como lenguaje unificador y universal que remedie las disfunciones que producen las diversidades de lenguajes:

“Quiso pues Dios poner remedio en tanta discordia; quiso tornar estas partes a su cuerpo; quiso soldarlas con un betún fortísimo; y que bastasse a hazer más rezio lo quebrado que lo sano. Y para esto embiónos un nuevo lenguaje que anduiesse por todos y que le hablassen todos; un lenguaje santo, honesto, justo, piadoso, discreto, sabio, elegante, polido, que hablasse de las cosas altas de Dios, y de las cosas baxas de las criaturas, y que atasse las unas con las otras, y de tal manera estuviesse en la boca que saliesse del coraçon. Lenguaje que basta a rehacer aquel cuerpo tan partido en sesenta y tantos lenguajes, y que todos se entiendan y junten en un espíritu y un amor , en un cuerpo y figura. Este lenguaje es el evangelio de Jesu Christo, evangelio de paz a los hombres en la tierra y a los ángeles en el cielo; lenguaje que salió de la boca de Dios para que le hablasen los hombres; lenguaje que para mostrar sus fuerças vino en lenguas de fuego, y para mostrar su claridad vino con luz, para mostrar que avía de ser común a todos; se dize que hablándose este lenguaje, cada nación le entendía como si se hablara en el suyo, hablaban diversos lenguajes, pero era el coraçon uno y el ánima una” (Severin, 1975:7-8).

Finalmente, Pérez de Chinchón acaba la introducción justificando por qué lleva a cabo la traducción del ensayo de Erasmo del latín al castellano: “para que todos los de mi nación pueden bien entender este lenguaje” (Severin, 1975:9). Al traductor valenciano le importa, como le importaba a Erasmo, que el lenguaje cristiano llegara a los hombres, y a tal fin no le importó recurrir al castellano, como lengua vernácula.

11.2. Traducción de la obra Coloquios familiares de Erasmo por Alonso Ruiz de Virués

La edición de la traducción de la obra de Erasmo *Coloquios familiares* que presentamos es la realizada por el benedictino Fray Alonso Ruiz de Virués y se basa en el texto de la Biblioteca de la Universidad de Valencia. Ésta tuvo lugar en torno a 1529 cuando ya en España se había desatado un clima muy favorable a Erasmo, el llamado movimiento

erasmista español, aunque no faltaban tampoco los llamados antierasmistas. Lógicamente, la iniciativa de Ruiz de Virués como traductor y editor de los *Coloquios* responde a su estima por Erasmo, de quien está convencido de la ortodoxia de sus escritos, y por ello no duda en salir en defensa suya ante quienes intentan cuestionarlo, como fue el caso del Guardián de Alcalá, a quien le dirige una carta por las cosas que dijo contra Erasmo. Es tal el valor que Ruiz de Virués da a tal carta, que no duda en incorporarla al Prólogo que hace a los *Coloquios* bajo el título *Argumento y protesta del autor en la carta siguiente, que se pone en principio de estos Colloquios*, y en la que expresa lo siguiente:

“Tornando a la persona de Erasmo digo que él es hombre muy sabio en todo género de letras divinas e humanas, es muy conocido e favorecido de todos los príncipes eclesiásticos e seculares de la cristiandad, a los cuales a ganado assí con la sinceridad de su vida e doctrina, como con la facilidad e dulçura de su lengua e pluma, en lo qual creo que es oy el más insigne hombre de nuestro tiempo, e aun de muchos de los passados” (Erasmo, 2005:10).

1) Finalidad originaria de los *Coloquios* de Erasmo

Conviene tener presente que la finalidad inicial de esta obra de Erasmo fue básicamente didáctica, razón primordial por la que nos ocupamos de ella. La circunstancia de la estancia de Erasmo en París y su ocupación temporal de dar clases privadas de latín como medio de obtener recursos económicos para asegurar su sustento, le lleva a plantearse cómo enseñar eficientemente esta lengua. A tal fin, despliega lo que hoy llamaríamos estrategias didácticas y nuevos métodos de enseñanza, con el objetivo de facilitar su aprendizaje y hacerlo atractivo, sobre todo en un contexto donde ya esta lengua clásica acusaba un claro declive ante la pujanza que iban tomando las lenguas vernáculas. Como resultado de su objetivo elabora, por una parte, unos textos en forma de diálogo que le sirven de apoyo en la clase y, por otra, facilita la participación en la clase, haciéndola más participativa. Los textos que elabora que inician y fomentan la conversación latina, Erasmo los llamó *Familiarum colloquiorum formulae*, siendo el

impresor Froben su editor y publicador en 1518; éstos comenzaron a tener una amplia difusión en muy breve tiempo y serán el embrión de los conocidos Coloquios.

A partir de esta primera versión de los *Coloquios*, Erasmo hace una nueva edición de los mismos en 1522 y que dedica al hijo del impresor Froben. Sin embargo, la diferencia entre esta segunda edición y la primera era importante: en la primera edición había una preocupación por la gramática latina y tenía una finalidad didáctica; en la segunda, en cambio, la finalidad de Erasmo era presentar a sus lectores su visión de aquellos problemas que entendía que más le preocupaba a la gente cristiana. A la segunda edición le fueron sucediendo otras con la misma orientación, puesto que la acogida fue creciendo y en este proceso de nuevas ediciones fueron también aumentando el número de coloquios, llegando éstos a ser 55, poco antes de su muerte.

2) *La obra de traducción de Ruiz de Virués*

El motivo fundamental que lleva a Ruiz de Virués a traducir los *Coloquios* de Erasmo es el interés que le manifiestan personas con ideas renovadoras dentro de la Iglesia por conocer esta obra y que no lo pueden satisfacer por no tener acceso a la lengua latina, idioma en el que Erasmo la escribió, como todas sus obras. Los coloquios que integran la traducción de Virués son 11, de los que los ocho primeros fueron traducción suya y seleccionados a instancias de personas interesadas en los mismos, razón por la que él no se planteó su publicación; los otros 3 coloquios tienen autoría traductora diferente, de la que solamente consta la del pronotario Lluys Mexía como traductor del coloquio noveno.

Ni la razón de la lengua en sí, ni la finalidad didáctica de la misma, fueron –por tanto–, los motivos principales que condujeron a Virués a la traducción. Sí, en cambio, fue la ocasión de mostrarnos su idea de la traducción, sus habilidades para tal oficio y su conocimiento de la lengua, tanto latina como castellana.

En primer lugar, conviene señalar que para Virués, la traducción no puede hacerse literalmente, sino que conlleva una cierta recreación de la obra que se está traduciendo. Por ello se permite la licencia de añadir, quitar y siempre con la intención de bien

interpretar el pensamiento. Precisamente, en la introducción que Virués hace al *Colloquio llamado Puerperio* [I] y que titula *Argumento del intérprete en el siguiente colloquio llamado Puerperio*, Virués considera que este *Colloquio* debe ser traducido a todas las lenguas. En él nos ofrece su visión de la traducción y, concretamente, nos dice con qué criterios la ha realizado en esta obra:

“Por esso diré que no me parece que todos los Colloquios son para trasladar, pero éste sin falta es digno de ser pasado no en una lengua sino en todas, por la mucha gracia e doctrina natural e moral que contiene, a la qual yo añadí algunas cosas por dos respetos: el uno, por declarar más la intención de Erasmo, no poniendo sentencia mía sino aclarando la suya, y esto no me parece añadir sino interpretar; porque a mi juicio el oficio de buen intérprete es hazer que la obra, si ser pudiere, quede tan graciosa, clara y elegante en la lengua en que se saca como era en la lengua en que primero estava. Y esto no se puede hazer sino quitando e poniendo palabras, porque muchos vocablos, refranes e alusiones tienen gracia en una lengua que, si al pie de la letra se sacasen en otra, serían muy grandes desgracias.

El otro respeto por que, en este Colloquio y en otros, añadí fue por juntar con lo que Erasmo dize algo de lo que yo siento, lo qual no creo que hará la obra menos dina de leerse que sin ello sería, pero porque ay muy gran diferencia de la sabiduría e ingenio de Erasmo a mi grosería, todo lo desta segunda manera fuera añadido yrá señalado con dos manecitas, la una en principio la otra en la fin de lo añadido desta manera, assí en este Colloquio como en todos los otros” (Erasmo, 2005:15-16).

En segundo lugar, Ruiz de Virués también aprovecha la introducción a este *Colloquio* [I] para recordarnos tres cosas: primera, la importancia que Virués, siguiendo el ejemplo de Erasmo, concede a la educación. Esto explica que el *Colloquio* llamado *Puerperio*, dedicado a la educación infantil ocupe el primer lugar; segunda, que Erasmo escribió los coloquios, tanto para resaltar la importancia del aprendizaje de la lengua latina como para darnos doctrina, es decir, su visión de los problemas que importaban a los hombres de su tiempo; tercera, pese a la importancia que tiene la lengua latina, no debe olvidarse –nos dice Virués–, que también las lenguas romance o vernáculas la tienen. Una y otras lenguas tienen su público y, por tanto, su uso debe responder a las necesidades reales, de personas y de lugares:

“De aquí es que Erasmo, como para otras edades uviese dado doctrina en otros Colloquios, quisola dar en éste para el nacimiento e crianza de los niños y por esto entre los que yo aquí he trasladado me parece que éste debe ser el primero que se lea e después los otros. No todos los que Erasmo hizo, pues que él nos lo hizo todos para dar doctrina sino solamente para mostrar a hablar en latín las cosas que ordinariamente tratamos, hazemos, dezimos y traemos entre manos, y aun de los Colloquios hechos para enseñar; no me parece que se devrían sacar todos, porque cosas ay que están bien en latín para los latinos y no lo están en romance para el labrador e para la vejezuela que lo podrían leer u oír quando otro lo leyese.

Allende desto, como estos Colloquios por la mayor parte traten cosas usuales, es de mirar que, por la gran distancia de las tierras, cosas que se usan en Alemania no se usan en Castilla, como es en este Colloquio *arreboçar el aldava de la puerta de la parida* e, por esso allá pudieron tener gracia y sazón e acá fáltales todo” (Erasmo, 2005:15).

CAPÍTULO VII. LUTERO Y LA LENGUA COMO PATRIMONIO DE TODOS

El gran peso que Lutero ha tenido en la Reforma, su pensamiento como teólogo y su posición radical en relación a la Iglesia como sistema le situó, no cabe duda, en esta época como en los siglos siguientes en un primerísimo plano, tal como nos lo recuerda Goethe²⁶:

“No somos conscientes de lo mucho que debemos a Lutero y a la Reforma en general. Ellos nos liberaron de las ataduras de la cortedad mental, y, gracias al posterior desarrollo de nuestra cultura, hemos sido capaces de regresar a las fuentes y aprehender el cristianismo en toda su pureza” (Eckermann, 2005:866).

Esta relevancia histórica como hombre de la Reforma, ha dejado –muy en segundo plano–, su condición de hombre humanista y, sobre todo, su contribución al desarrollo de las lenguas en general y al alemán, en particular. No obstante, el tiempo ha ido confirmando –a través del estudio y la difusión de su obra–, la importancia de Lutero en relación al uso de la lengua y a su labor en el campo de la traducción, como lo señala nuevamente Goethe:

“Tan sólo quisiera recordar aún, a favor de mi propuesta, la traducción de la Biblia de Lutero: pues que este hombre notable haya sabido transmitirnos en nuestra lengua materna como en una sola pieza una obra compuesta en los más variados estilos, con toda la diversidad de su tono poético, histórico, exhortativo e instructivo, ha beneficiado mucho más a la religión que si hubiera querido reproducir de forma independiente cada una de las peculiaridades del original” (Goethe, 1999:507).

²⁶ En opinión de Johann Peter Eckermann, “Goethe –educado en el protestantismo y sin haber estudiado nunca en profundidad a Lutero–, siempre le tuvo en alta estima, recreándolo en su *Götz von Berlichingen* en la figura del hermano Martín. Apreciaba su labor como reformista que redimió a los alemanes del obscurantismo medieval y elogiaba la accesible simplicidad de su traducción de la Biblia. No obstante, rechazaba su fe supersticiosa en la existencia del diablo” (Eckermann, 2005:935).

Por ello, en este capítulo de la Segunda Parte se van a estudiar las principales aportaciones de Lutero al desarrollo de la lengua a través del uso que ha realizado de la misma y de su actividad traductora.

1. El uso de la lengua y del lenguaje

Lutero entendió perfectamente que el éxito de su mensaje, oral y escrito, residía en hacer de la lengua y del lenguaje un verdadero instrumento de comunicación con sus oyentes y lectores. Dicho intento lo consiguió bastante, lo que permite decir que fue uno de los humanistas que mejor entendió el papel de la lengua como instrumento de comunicación. Lutero supo manejar con gran destreza cualquier aspecto básico de la lengua, tal como se manifiesta en el uso que hizo del lenguaje.

Lutero empleó el lenguaje de forma concreta, clara, haciéndolo cercano a los potenciales usuarios; supo dotarlo de las formas literarias convenientes para convertirlo en atractivo y despertar en los oyentes y lectores el interés necesario y la comprensión adecuada. Un ejemplo de la calidad del lenguaje empleado por Lutero se ve reflejado en sus *Charlas de Sobremesa* o las *Tischreden*, en alemán, y cuya edición fue tardía. Éstas recogen una temática muy variada sobre distintas cuestiones de la vida de Lutero y que fueron recordadas por éste ante los comensales que formaban un círculo familiar reducido. El clima distendido que reinaba, le permitió a Lutero expresar abiertamente lo que pensaba sobre cuestiones tan diversas, sabedor de que sus adeptos comensales transcribirían con fidelidad su pensamiento.

El valor de estos textos es considerable y reflejan bien el uso del lenguaje por parte de Lutero. El hecho de que éstos no fueran escritos directamente por él no le restan valor, ya que los copistas de los textos –como señala Egido–, “los transcribieron con mimo. Por eso, en las ediciones críticas, se pueden contrastar las lagunas y defectos de sus notas apresuradas. Pero también gracias a su cuidado se puede gozar de estos dichos, expresados en estilo tan de Lutero, es decir, con trazos que a veces rayan en lirismo y en otras –muchas– ocasiones se recrean en resortes del peor gusto, con la inevitable apoyatura en las referencias sexuales” (Egido, 2006:426).

Como buenos ejemplos del uso que Lutero hizo del lenguaje, mostramos –a continuación–, dos pasajes tomados de sus *Charlas de sobremesa*. En el primero (Charla 106), se ocupa de Erasmo; y en el segundo (Charla 102), de las Naciones y europeos. En ambos pasajes, el lenguaje utilizado permite visualizar-comunicar perfectamente lo que Lutero pensaba al respecto:

“Erasmo de Rotterdam escribió mucho estupendamente, por la sencilla razón de que estuvo dotado de ingenio, tuvo tiempo, no le molestó nada, no tuvo obligación alguna, no predicó, no dictó lecciones, no tuvo que correr con el cuidado de una casa, pasó su vida sin Dios, vivió en la mayor seguridad. Y así murió también, porque cuando estaba en la agonía no pidió ningún ministro de la palabra ni solicitó los sacramentos; sus palabras postreras cuando estaba para expirar, «hijo de Dios, apiádate de mí», son una suposición. Dios me libre de que en mi último instante no solicite la presencia de un ministro piadoso; es más, daría gracias a Dios dondequiera que pudiese encontrar a otro. Ese hombre aprendió esas cosas en Roma. No obstante, conviene no divulgar todo esto, a causa de su autoridad y de sus libros” (Lutero, 2006:455).

“[...]En la oratoria, los alemanes duros y sencillos, los franceses expeditos y soberbios, los españoles cultos y jactanciosos, los italianos graves y astutos.

En los consejos, los alemanes útiles, los franceses desconsiderados, los españoles astutos, los italianos cautos.

En el comer, los alemanes desaliñados, los franceses copiosos, los españoles delicados, los italianos limpios.

En la conversación, los alemanes imperiosos e intolerables, los franceses mansos, los españoles cautos, los italianos prudentes.

En amores, los alemanes ambiciosos, leves los franceses, los españoles impacientes, los italianos celosos.

En los odios, los alemanes vengativos, los franceses amenazadores, pertinaces los españoles, los italianos cultos.

En los negocios, los alemanes trabajadores, solícitos los franceses, vigilantes los españoles y circunspectos los italianos.

En la malicia, los alemanes atroces y venales, los franceses magnánimos y precipitados, los españoles astutos y rapaces, los italianos valientes y crueles.

Se distinguen los alemanes por la religión y artes mecánicas, los franceses en la educación, los españoles por la navegación y los italianos en literatura” (Lutero, 2006:454).

2. La orientación didáctica

Lutero tenía muy agudizado el sentido didáctico, tanto cuando escribía como cuando hablaba. Siempre tenía presente a quién se dirigía y en razón del destinatario concreto organizaba el mensaje, el contenido que quería transmitir y que pretendía que fuera entendido y asumido. Por eso intentó usar todos los recursos que la lengua y el lenguaje le ofrecían para conseguir sus objetivos. Se puede decir, utilizando la jerga actual, que Lutero fue en su tiempo un gran experto en marketing y publicidad, por la sensibilidad y la facilidad que tenía para producir el mensaje concreto. Tal habilidad, a nuestro entender, la tenía no solo por su buen manejo de la lengua y el lenguaje, sino también porque conectó muy bien con lo que sentía y pensaba el pueblo alemán. No el pueblo alemán en abstracto, sino muy en concreto; es decir, conocía bien las demandas y expectativas que tenían los diferentes grupos sociales alemanes en relación a cuestiones tan candentes de la época, como aquellas relacionadas con la Iglesia, tan necesitada de reforma.

Merece la pena recordar dos campos en los que Lutero demuestra su sentido didáctico: la enseñanza escolar y la catequesis. En ambos campos, Lutero hace alarde de conocer aquellos recursos didácticos que, en caso de utilizarse, pueden favorecer el aprendizaje, sobre todo en las edades jóvenes.

Lutero ante el hecho de constatar que en Alemania las escuelas se están desmoronando, reivindica que la enseñanza escolar es la oportunidad que se tiene para que las escuelas den la formación que requiere la juventud. Pero no vale cualquier formación, sino aquella que realmente eduque, ni vale cualquier método de enseñanza, sino aquél que realmente motive el aprendizaje. Al respecto, es de interés leer el siguiente fragmento

tomado del escrito que Lutero dirige a los *Magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas* (1523):

“La juventud tiene que retozar y saltar o estar empleada en algo que le guste, no hay que estorbárselo, puesto que no hay por qué prohibirle todo. ¿Por qué no habría que poner a su disposición estas escuelas y estos saberes? Gracias a Dios las cosas están hoy de tal manera, que los niños podrán aprender lenguas, otras ciencias e historias con gusto y aun jugando. No son ya nuestras escuelas aquel infierno y purgatorio en el que teníamos que sufrir el tormento de los casos y de los tiempos y todo lo teníamos que aprender a base de golpes, de temores, de angustia y ansiedades. Si se dedica tanto tiempo y tantos trabajos a que los niños aprendan a jugar a las cartas, a cantar y a danzar, ¿por qué no consagrar el mismo tiempo para enseñarles a leer y los demás conocimientos aprovechando esa edad juvenil, sin ocupaciones, cuando están preparados y dispuestos? Hablo por experiencia personal: si tuviera hijos y posibilidades para hacerlo, no solo les enseñaría lenguas e historias, sino también a cantar, música y todas las matemáticas. Porque ¿qué otra cosa que simples juegos infantiles es esto? De esta forma educaban ha mucho los griegos a sus hijos; y así salían personas tan estupendamente preparadas para cualquier eventualidad. ¡Cuánto me pesa no haber leído más poetas e historias y que no tuviese a nadie que me enseñara a hacerlo! En su lugar me vi forzado a leer la mierda del demonio, a filósofos y «sofistas», y esto con tantos gastos, tanto trabajo y contrariedad, que bastante tengo con barrerlo” (Lutero, 2006:228).

Por otro lado, Lutero también conoce la ignorancia religiosa que padece el pueblo cristiano, en este caso el pueblo alemán. Ante esto emprende la labor de alfabetización religiosa a través de la elaboración de dos catecismos, uno mayor (destinado a los predicadores y letrados), y uno menor (para padres de familia, hijos y criados), cuya finalidad es forzar la enseñanza y el aprendizaje rudimentario de la doctrina cristiana (mandamientos, credo, sacramentos).

Pero en este proceso de alfabetización religiosa que Lutero acomete a través de los catecismos (fundamentalmente con el menor), no olvida tampoco el aspecto didáctico de dicho aprendizaje. A tal fin, establece de forma clara, cuáles deben ser los métodos

de enseñanza y de aprendizaje a seguir: memorización de los contenidos a través de enunciados, preguntas y respuestas; comprensión elemental de los rudimentos; utilización de recursos pedagógicos como carteles-murales, gráficos. Como confirmación de lo anterior, tiene interés el comentario que hace Lutero en su escrito sobre *Catecismo breve para uso de los párrocos y predicadores en general* (1529):

“El estado de miseria lamentable que he constatado últimamente, a través del desempeño de mi función de inspector es lo que me ha impulsado y forzado a presentar este catecismo o «doctrina cristiana» de esta forma tan concisa y sencilla [...] El vulgo, sobre todo en las aldeas, no sabe nada de la doctrina cristiana, y muchos pastores, por desgracia, son muy torpes y están incapacitados para enseñarla. Todos se llaman cristianos, están bautizados y disfrutan del santo sacramento, pero ignoran el padrenuestro, el credo y los diez mandamientos; viven despreocupados como el ganado, como cerdos irracionales [...] Por tanto, os suplico a todos vosotros, mis queridos señores y hermanos párrocos y predicadores, que por amor de Dios toméis en serio vuestro ministerio. Tened piedad del pueblo que se os ha confiado; ayudadnos a lograr que el catecismo penetre entre la gente, sobre todo entre la juventud. Los que no puedan hacer otra cosa, que recurran a estos carteles y formularios y los inculquen al pueblo palabra por palabra de la manera que sigue.

En primer lugar, que el predicador se abstenga y se guarde de usar textos variados o redacciones diferentes de los diez mandamientos, del padrenuestro, del credo, de los sacramentos, etc. Que adopte, por el contrario, una fórmula única a la que atenerse, y la use de forma invariable año tras año. Porque se precisa enseñar a los jóvenes y a los sencillos a base de textos uniformes y fijos [...] En segundo lugar, y una vez que sepan bien los textos, hay que enseñarles bien su significado para que comprendan lo que las palabras quieren decir. También en esto recurre a la explicación que figura en estos cuadros o a otra corta y sencilla según tus preferencias; pero no se te ocurra prescindir ni de una sílaba, conforme a lo dicho al hablar del texto. Emplea el tiempo necesario en ello, ya que no es preciso explicar todos los puntos a la vez, sino uno tras otro. Cuando hayan comprendido a la perfección el primer mandamiento, pasa al segundo, y así sucesivamente; de otra forma se armarán tal lío, que no retendrán bien ninguno” (Lutero, 2006:292-293).

Pero Lutero, en su afán didáctico no se contenta con indicar a los párrocos y predicadores cómo debe hacerse la enseñanza religiosa al pueblo para mitigar la ignorancia que existe al respecto, sino que él mismo propone en concreto un catecismo breve para que sirva de guía y de modelo y que permita llevar a cabo los objetivos que anteriormente señalaba. A modo de ejemplo, veamos cómo Lutero aborda la cuestión de los mandamientos bajo el formato de su Catecismo:

“El primero: No tendrás otros dioses

– ¿Qué quiere decir?

Respuesta: Debemos temer y amar a Dios más que a todas las cosas, y confiar en él antes que en todo lo demás.

El segundo: No tomarás el nombre de tu Dios en vano

– ¿Qué quiere decir?

Respuesta: Debemos temer y amar a Dios para que no usemos su nombre en imprecaciones, juramentos, hechicerías, engaños, falsedades; sino para invocarle en todas nuestras necesidades para adorarle, alabarle y darle gracias.

El tercero: Santificarás el día de fiesta

– ¿Qué quiere decir?

Respuesta: Debemos temer y amar a Dios para que no despreciemos la predicación y su palabra, sino para respetarla piadosamente, para escucharla y aprenderla con gusto” (Lutero, 2006:295).

Y así continúa Lutero hasta el décimo mandamiento, manteniendo siempre la misma estructura, un lenguaje muy claro y accesible. De esta forma, el catecismo resultará inteligible, por una parte, y por otra, permitirá contestar cómo se entiende cada uno de los contenidos o pasajes de que consta. Esta era la preocupación didáctica que tenía Lutero: facilitar la comprensión de los contenidos y evitar la memorización de forma mecánica, a fin de llegar a comprender el alcance de los mismos.

La preocupación didáctica de Lutero no se limita a aquella parte de sus escritos que buscan facilitar el aprendizaje del pueblo cristiano en la enseñanza religiosa básica,

como es el caso del Catecismo breve. También se hace presente en otros escritos en los que Lutero relata sus comportamientos religiosos y sus prácticas cristianas, buscando siempre transmitirnos las vías que él considera más adecuadas para las buenas prácticas de los cristianos.

Un ejemplo concreto que Lutero utiliza es la oración. Esta práctica ocupa en su vida un lugar principal y la considera importante para todo cristiano, de tal modo que no debe existir razón alguna por la que no sea puesta en ejercicio. Por este motivo, Lutero, aunque no busca imponer fórmula alguna concreta de oración, sí nos transmite en su escrito *Método sencillo de oración para un buen amigo* (1535), el método usado por él. Esta comunicación de Lutero obedece claramente a su interés por decirnos y enseñarnos cómo se puede hacer tal práctica, dada la relevancia que él le otorga. El siguiente escrito que Lutero dirige a su amigo Pedro Beskendorf, nos confirma su deseo de señalarnos el camino para la práctica de la virtud de la oración:

“Una vez que tu corazón se haya enfervorizado con estas palabras dichas verbalmente y se haya concentrado, arrodíllate o ponte en pié, con las manos juntas y la mirada hacia el cielo, y dí o medita de la forma más breve posible: «Padre celestial, Dios mío querido; soy un indigno, pobre pecador, que no merezco elevar mis ojos o mis manos hacia ti ni dirigirte mi oración. Pero tú nos has ordenado a todos que oremos, has prometido escucharnos y nos han enseñado, además, las palabras y la forma de hacerlo por tu amado hijo, nuestro señor Jesucristo. Ateniéndome a este precepto, aquí me tienes para obedecerte, acogido a tu graciosa promesa. En el nombre de mi señor Jesucristo te elevo mi oración en unión de todos los santos cristianos de la tierra, como él me lo ha enseñado: «Padre nuestro, que estás en los cielos, etc.», y así hasta el final palabra por palabra” (Lutero, 2006:321).

3. El uso del alemán y de las lenguas

Ciertamente Lutero sintió la necesidad de escribir y hablar en alemán convencido de que era el instrumento de comunicación que tenía para transmitir al pueblo alemán su obra y su pensamiento. La lenguas no eran para Lutero un puro signo de distinción social, sino la forma de establecer relaciones con la gente y de acceder al conocimiento

original de los textos escritos en otras lenguas, como es el caso del Antiguo y Nuevo Testamento. Esta visión funcional de las lenguas la tenía Lutero tan clara, que supo hacer un buen uso de ellas, tanto del alemán como de las lenguas clásicas. El valor positivo que le asignó al conjunto de las lenguas, le hizo estar abierto de modo natural a la realidad de las lenguas vernáculas dominantes en la Europa de su tiempo.

Esta sensibilidad general ante las lenguas le permitió, por tanto, a Lutero saber administrar bien este gran capital, distinguiendo bien los momentos del uso de las lenguas. Desde esta perspectiva, la lengua alemana hablada y escrita fue para Lutero su instrumento lingüístico habitual, tanto en los ambientes ilustrados como en aquellos que no lo eran (pueblo sencillo), tal como nos lo expresa en uno de los pasajes de las *Charlas de sobremesa*:

“El doctor Erasmo Alber, al ir a predicar al Margraviato (invitado por el Margrave Juan von Küstrin, 1537), rogó al doctor Martín Lutero le indicase la manera de predicar a los príncipes. Díjole el doctor: Todos tus sermones tienen que apoyarse en la mayor sencillez; y no te fijes en los príncipes, sino en los simples, en los necios, en los toscos e ignorantes, y así alimentarás también a los príncipes. Si en mi sermón tuviera que fijarme en Felipe o en los otros doctores, obraría muy mal; pero predico sencillamente a los no instruidos, y esto gusta a todos. Sé griego, hebreo; pues bien, prescindo de todo eso cuando estamos reunidos los muy letrados. Y es que a veces rizamos tanto el rizo, que Dios nuestro señor debe quedarse perplejo allá arriba” (Lutero, 2006:436).

Sin embargo, Lutero fue bastante prudente en el uso del alemán en las formas litúrgicas, concretamente en la misa, al menos hasta 1525. Hasta este momento, mantuvo el uso del latín y la mayoría de elementos del rito católico con la finalidad de no escandalizar al pueblo sencillo:

“Para él –y no trata de disimularlo– lo ideal sería seguir con el latín, consciente como era de que la liturgia necesitaba mucha madurez para plasmarse en otro idioma. Sin embargo, puesto que el servicio divino entrañaba un sentido eminentemente pedagógico, y dadas las circunstancias, introduce el alemán en la ordenación cultural. Esta es la gran novedad, así como su orientación primordial a

la palabra, núcleo de la nueva liturgia, las insinuaciones de que el «sacerdote» presida cara al pueblo y la insistencia en la participación de éste a base de la adhesión a través de los bellos cánticos intercalados” (Egido, 2006:278).

Para Lutero la ordenación del servicio divino y de la misa es un tema relevante, tanto por la importancia que en sí tiene esta cuestión como por los efectos derivados sobre el pueblo, ya que los cambios en este ámbito podían crear desconcierto y escándalo. El uso del alemán, aún teniendo su valor, Lutero lo considera un aspecto condicionado por lo principal. Ello le lleva a establecer formas distintas y simultáneas en la organización del servicio de la misa, tal como nos lo indica su escrito *La «misa alemana» y la ordenación del oficio divino* (1526):

“Hay tres formas de servicio divino y de la misa. En primer lugar, una latina que hemos publicado antes y que se llama Formula missae. No quiero suprimir ni cambiar esta forma: lo mismo que la hemos conservado hasta ahora, debe seguir siendo libre para acudir a ella cuando y como nos agrade o cuando lo aconsejen otros motivos. Porque en manera alguna quiero yo descartar la lengua latina del servicio divino, ya que creo que todo hay que realizarlo en vistas a la juventud. Si me fuese posible, y si el griego y el hebreo nos resultasen tan familiares como el latín y contasen con música y cantos tan bellos como los latinos, se debería celebrar la misa, leer y cantar todos los domingos respectivamente el alemán, latín, griego y hebreo.

No estoy totalmente de acuerdo con quienes se atienen a una sola lengua y desprecian todas las demás. Porque me gustaría educar a la juventud y al pueblo de manera que también en los países extranjeros pudieran servir de utilidad a Cristo y conversar con la gente [...]

En segundo lugar, existe la misa y el servicio divino en alemán: es el orden que nos ocupa y que debe orientarse hacia los laicos sencillos. Pero debemos procurar que estas dos formas se celebren públicamente en las iglesias y a la vista de todo el pueblo. En él hay muchos que aún no creen ni son cristianos; están presentes como mirones para observar alguna novedad, exactamente igual que si celebrásemos el oficio divino entre turcos o paganos en una plaza pública o en el campo. No hay aquí todavía una asamblea ordenada y segura, en la que se pueda

regir a los cristianos con las normas del evangelio. En este caso se trataría de un estímulo público a la fe y al cristianismo.

Pero la tercera forma, que debiera poseer las características de la genuina ordenación evangélica, no tendría que celebrarse con tanta publicidad en las plazas ni delante de todo el pueblo; sino que aquellos que con toda seriedad desearan ser cristianos y confesar el evangelio de palabra y obra, deberían inscribirse nominalmente y reunirse por separado en una casa para la oración, para leer, bautizar, recibir el sacramento y practicar otras obras cristianas [...] Mas por el momento, no deseo organizar ni establecer semejante comunidad o asamblea, ya que todavía no dispongo de personas apropiadas y porque me doy cuenta de que no son muchos los que lo necesitan” (Lutero, 2006:280-281).

Como vemos por todo lo referido anteriormente, el uso del alemán no le supuso a Lutero, como fácilmente podría pensarse, olvidar ni mucho menos rechazar el interés y la utilidad de las lenguas. Al contrario, Lutero se esforzó por explicar la conveniencia y la necesidad de aprender lenguas, tanto las clásicas como las vernáculas, bien para que los jóvenes adquirieran una buena formación como para que la palabra de Dios fuera conocida e interpretada correctamente, teniendo acceso a aquellas lenguas en las que la palabra de Dios fue escrita.

Retomando de nuevo el escrito que Lutero dirige a los *Magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas* (1523), podemos observar la defensa firme que hace en el mismo de las lenguas como instrumento utilísimo de aprendizaje:

“«De acuerdo –me volverás a insistir– en que hay que contar con escuelas; pero qué utilidad reportará aprender latín, griego, hebreo y las demás “artes liberales”? Porque podemos aprender la Biblia y la palabra de Dios en alemán, y esto es más que suficiente para nuestra salvación». A lo que te respondo: Sí, desgraciadamente sé muy bien que nosotros, los alemanes, tendremos que seguir siendo eternamente animales y bestias feroces, como nos llaman los países vecinos y nos hemos ganado con toda justicia. Pero lo que me admira es que nunca se nos haya ocurrido pensar: «¿Para qué necesitamos la seda, vinos, especias, y demás géneros de fuera del país, cuando tenemos en Alemania vino,

trigo, lana, lino y piedras, no solo para satisfacer las exigencias de la demanda inmediata de subsistencia, sino que también contamos con productos selectos para cubrir la honra y para el ornato?» Muy bien: estamos dispuestos a despreciar las lenguas y las artes, que en nada nos perjudican, que son la mejor prenda para aumentar nuestro ornato, nuestras utilidades, nuestra honra, que sirven para la comprensión de la sagrada Escritura y para el desempeño del gobierno civil; por el contrario, no estamos decididos a prescindir de los productos extranjeros que, además de ser innecesarios e inútiles, nos están dejando en los huesos. ¿No es justo que nos llamen «necios y bestias alemanes?». En realidad, aunque las lenguas no entrañasen ninguna utilidad, bastaría para alegrarnos, para entusiasmarlos, este don tan noble y estupendo de Dios, con el que graciosamente nos ha saludado en este tiempo a los alemanes y con más generosidad que en los restantes países, en cuyas universidades y conventos el diablo no ha permitido fácilmente que se cultiven. Y es que estos centros siempre se han encrespado, y siguen haciéndolo todavía, contra las lenguas, por la sencilla razón de que el demonio se ha olido muy bien la tostada: si el estudio de las lenguas pasara a primer plano, se abriría en su reino un boquete que se vería muy mal para taponar. Como no ha tenido éxito en su empeño de impedir este avance, lo que maquina ahora es estrecharlas tanto, que se vean en la precisión de derrumbarse y desaparecer por sí mismas. No le resultan un huésped amable en su casa; por eso intenta ofrecerles comida tan escasa: para que su estancia se abrevie en lo posible. Y, queridos señores, son muy pocos los que advierten esta pérfida estrategia del demonio” (Lutero, 2006:221-222).

Para Lutero las lenguas, además de ser un instrumento general de comunicación, son también un medio a través del que el evangelio viene, se expande y se conserva. Desde esta lógica, Lutero establece, por una parte, una relación estrecha entre lenguas y evangelio y, por otra, desde esta relación considera fundamental el recurso a las mismas por parte de los cristianos. En los siguientes términos se expresa Lutero en el escrito anteriormente mencionado:

“Porque es innegable que si el evangelio advino y está viniendo a diario solo por el Espíritu Santo, no es menos cierto que su venida se realiza por medio de las lenguas, que por ellas se ha esparcido también y que por ellas debe ser conservado. Cuando Dios quiso que su evangelio llegase a los confines del orbe,

llevado por los apóstoles, les confirió el carisma de lenguas [...] Cuanto mayor sea nuestro amor al evangelio mayor tendrá que ser nuestro celo por las lenguas [...] Quede bien claro que, sin las lenguas, no será posible la recta conservación del evangelio” (Lutero, 2006: 222-223).

Las lenguas para Lutero no sólo dan acceso al evangelio, sino que también permiten interpretarlo bien, cosa importante cuando la Escritura se convierte en la pieza fundamental de la fe cristiana, desde la doctrina de Lutero. Ante la pregunta que se formula el alemán:

“«De acuerdo –me dirás–, pero muchos padres se han salvado y han transmitido su enseñanza sin necesidad de lenguas». Es cierto, pero ¿no tienes en cuenta lo frecuentemente que se han equivocado con la Escritura? ¡Cuántos errores comete san Agustín en el salterio y en otras exposiciones, lo mismo que Hilario y todos los demás que se han lanzado a explicar la Escritura desconociendo los idiomas! [...] ¿Dónde está la culpa de que nuestra fe se presente tan vergonzosamente? Sencillamente, en la circunstancia de que no conozcamos las lenguas. No hay más remedio que estudiarlas” (Lutero, 2006: 223-224).

Lutero, dejando bien sentada la necesidad de las lenguas en general (especialmente el latín, griego y hebreo para acceder al conocimiento del evangelio), sin embargo, sus escritos de reforma los redactó, en su gran mayoría, en lengua alemana, utilizando un lenguaje rico, directo y accesible a todos los alemanes. En esta cuestión se diferencia diametralmente de Erasmo, quien como él defendió la necesidad del conocimiento de las lenguas clásicas por las mismas razones que Lutero, pero su obra la escribió en latín, justamente lo contrario que hizo el alemán.

4. Lutero y la traducción de la Biblia

Un buen ejemplo de la actitud clara y coherente que tuvo Lutero en relación al uso de las lenguas, fue el trabajo que llevó a cabo con la traducción y la divulgación de la Biblia. En esta tarea, justamente, aplicó lo que defendió: traducir el Nuevo y Antiguo Testamento a la lengua alemana (alemanizar la Biblia, como Lutero solía decir), pero desde los textos originales. Además, a esta tarea se dedicó buena parte de su vida,

iniciándola en sus tiempos de profesor universitario en Wittenberg y continuándola hasta que le llegó la muerte. Toda la trayectoria docente, investigadora y divulgadora de Lutero estuvo muy marcada por su gran centro de interés: la Sagrada Escritura. Desde esta posición se entiende bien el principio que animó a Lutero a lo largo de toda su vida: *sola scriptura*, y como dice Egido, ello “entrañaba la convicción de ser ella la fuente de revelación, de gracia, de fe, de justificación, de santificación, de salvación, de vida cristiana, de organización eclesial, etc. Como confiaba un día a sus íntimos colaboradores, la Escritura sagrada «se parecía a un bosque enorme con toda clase de árboles de los que se podían coger los frutos más variados, y que no había ningún árbol de este bosque al que no hubiera sacudido y del que no hubiera cortado un par de peras o manzanas»” (Egido, 2006:34).

No cabe duda, por tanto, que para Lutero la traducción de la Biblia fue la gran empresa de su vida. Él era consciente de que con ella ponía a disposición de todos los alemanes la palabra de Dios en su idioma, recuperando el cristianismo auténtico; sabía que esta tarea sería una de sus grandes contribuciones a la Reforma de la Iglesia:

“Recuperar el cristianismo primitivo, o «auténtico», secuestrado por la aristocracia de la clase dirigente católica, y entregárselo o devolvérselo a la gente: por ejemplo, y sobre todo, traduciendo la Biblia al alemán. Suele reconocerse que esta traducción, aparte de hito en la historia teológica, es parte de la historia nacional de la cultura alemana” (Peñalver, 1997:22).

Esta opinión positiva del papel de Lutero en relación a la traducción de la Biblia y de los efectos que ello produjo en el desarrollo de la lengua alemana es compartida por la mayoría de expertos:

“Muchos opinan que la obra principal de Martín Lutero en su vida fue la traducción de la Sagrada Escritura al idioma de su pueblo. No cabe duda que la versión vernácula de la Biblia y la divulgación de la misma, ofreciéndola como única norma de fe, jugó un papel importantísimo en la fundación y establecimiento de la Iglesia luterana” (García-Villoslada, 1971:399).

A pesar del gran reconocimiento que Lutero merece por la traducción de la Biblia, es también el momento de señalar que dicho trabajo fue realizado desde la propia visión general que tenía sobre los distintos problemas y que en el enfoque o traducción de los mismos se refleja lógicamente su punto de vista. Esa situación no es particular a Lutero, sino que está vinculada a la condición humana y que su explicitación, en el caso de Lutero, permite entender los análisis críticos que ha recibido en relación a determinadas cuestiones. Este es el caso de Max Weber cuando a propósito de la concepción de Lutero sobre la profesión/trabajo (Beruf) dice de él “que leyó la Biblia con los lentes de su propia mentalidad, la cual no solo fue tradicionalista en los años de su evolución ideológica entre 1518 y 1530, sino que cada día lo fue más” (Weber, 1977:97)²⁷.

El trabajo de traducción lo desarrolló Lutero por partes distintas. Primero, abordó el Nuevo Testamento, tarea que inició en 1522 en la ciudad de Wartburg –aprovechando la soledad que le proporcionaba el período de reclusión al que fue sometido–, y que finalizó muy rápidamente gracias a los medios y apoyos con los que contó. Al cabo de seis meses, la traducción del Nuevo Testamento estaba en el mercado, bajo la iniciativa del impresor Lother y con el nombre en alemán *Das neue Testament Deutsch*. La valoración general del trabajo resultante de la traducción del Nuevo Testamento es que se trata de un texto con lenguaje nuevo y cercano al lector.

Lutero procedió en dicho trabajo utilizando, por una parte, las fuentes originales en griego y, por otra, tomando como referencia otras fuentes, tales como la Vulgata en la

²⁷ M. Weber –partiendo de la idea de Lutero sobre la profesión como el cumplimiento en el mundo de los propios deberes como único medio de agradar a Dios y que eso y solo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor–, reconoce que esta valoración ética de la vida profesional, a diferencia de la concepción católica, constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma, y especialmente de Lutero. Pero, a continuación añade que el concepto de profesión mantuvo en Lutero un carácter tradicionalista. Profesión es aquello que el hombre ha de aceptar porque la providencia se lo envía, algo ante lo que tiene que «allanarse»; y esta idea determina la consideración del trabajo profesional como misión, como la misión impuesta por Dios al hombre, rasgo éste que fue todavía acentuado en la evolución posterior del luteranismo ortodoxo. Resulta así, añade Weber, que el tradicionalismo económico, que al principio es resultado de la indiferencia paulina, es fruto más tarde de la creencia cada vez más fuerte en la predestinación, que identifica la obediencia incondicional a los preceptos divinos y la incondicional resignación con el puesto en que cada cual se encuentra situado en el mundo. Lutero, pues, no llegó a basar en principios realmente nuevos verdaderamente fundamentales su vinculación del trabajo profesional con las ideas religiosas. La pureza de la doctrina, como único criterio infalible de su Iglesia, afirmada por él cada vez más rígidamente después de veinte años de lucha, constituía en sí mismo un obstáculo para desenvolver puntos de vista nuevos en el terreno ético (Weber, 1977:90-101).

edición griega de Erasmo y las versiones alemanas de la Biblia preexistentes que no eran pocas. El éxito obtenido fue enorme, tal como refiere Egido en la Introducción a las Obras de Lutero:

“El negocio fue estupendo. En una semana se agotó la primera abultada tirada de 3000 ejemplares y a los pocos meses apareció otra edición, segunda de una serie ininterrumpida hasta nuestros días. Al margen del negocio, que para nada interesaba a Lutero ni le beneficiaba en un penique, todos los alemanes que sabían leer contaron con un nuevo testamento inteligible, tan distinto de los anteriores dialectales o demasiado esclavos de la Vulgata” (Egido, 2006:35).

Después del Nuevo Testamento, Lutero acometió la traducción del Antiguo Testamento. Esta tarea fue más larga (1523-1534). Necesitó de un equipo de colaboradores más expertos (entre ellos Melanchton), y fue más compleja desde el punto de vista de la traducción al alemán. Al igual que sucedió con el Nuevo Testamento, en la traducción del Viejo Testamento Lutero también utilizó fuentes de referencia como la traducción griega de los Setenta, la Vulgata latina, y versiones alemanas preexistentes.

Finalmente, en 1534 apareció el conjunto de la Biblia en lengua alemana, editada por las prensas de Luft, con más de un centenar de grabados y con Introducción y Notas del propio Lutero. El título general, que llena toda la portada, dentro de un marco renacentista, es el siguiente: *Biblia das ist die. / gantze Reilige Schrifft Deudsch. / Mart. Luth. / Wittenberg. / Begnadet mit Kür / furst-licher zu Sacasen / freiheit. / Gedruckt durch Hans Lufft. / M. D. XXXIII.* La difusión que empezó a tener obligó a hacer sucesivas ediciones, cosa que aprovechó Lutero para seguir revisándola y corrigiéndola. La edición de 1945 puede considerarse como la definitiva²⁸.

Como era de esperar, la acogida que el público le dio a la Obra fue extraordinaria, teniendo una gran difusión, tanto en Alemania como en otros países, y estimándose que cerca de un millón de ejemplares pudieron haberse distribuido en los siguientes cincuenta años.

²⁸ En T. Egido (2006:60-61) se contiene una buena información sobre las Ediciones de las Obras de Lutero.

Ante la explicación de tal éxito, varias razones se pueden aducir:

- a) Haber mejorado las traducciones preexistentes de la Biblia al alemán, porque la hubo, y, además, Lutero las tuvo en cuenta a la hora de hacer la suya. Concretamente, según Collinson: “existieron antes de la de Lutero, dieciocho versiones en Alemán, catorce en alto alemán y cuatro en bajo alemán” (2004:58).
- b) Haber utilizado en la traducción un lenguaje alemán universal (lenguaje común alemán) para hacerlo accesible a todos los alemanes, independientemente de las regiones donde viviesen que podían estar utilizando dialectos determinados.
- c) Haber construido un idioma, resultado de haber incorporado, por una parte, la riqueza del idioma literario, pero –por otra–, también el habla corriente del pueblo. De aquí que en la lectura de la Biblia se sintieron cómodos, tanto los cultos e instruidos como la inmensa mayoría de los alemanes, con baja instrucción e, incluso, analfabetos.

En definitiva, el éxito de la obra llevada a cabo por Lutero hay que explicarlo por las anteriores razones y no porque la Biblia fuera desconocida anteriormente o porque ni Papas ni cardenales la leyeran, como afirmó Lutero; afirmación que lógicamente no se sostenía, teniendo en cuenta las ediciones anteriores de la misma, las traducciones alemanas preexistentes y, sobre todo, la universalidad que gozaba el libro sagrado por excelencia. Otra cuestión bien distinta es que a Lutero no le satisfacía el manejo que hacían del alemán las anteriores traducciones alemanas:

“A Lutero esas antiguas traducciones no le satisfacían, porque su lenguaje era tosco y dialectal; además traducían literalmente de la Vulgata latina, conservando latinismos y hebraísmos de difícil comprensión, sin adaptarlos a la lengua popular germánica; y, sobre todo, no reflejaban en muchos pasajes el sentido teológico que él hubiera querido darles” (García-Villoslada, 1971:399).

Lógicamente, debido a los logros conseguidos por Lutero con la traducción de la Biblia al alemán, se le ha considerado como un maestro del lenguaje y como uno de los

máximos contribuidores al desarrollo del alemán moderno. Esta faceta, independientemente de otras más discutibles –como ya se ha señalado anteriormente–, da legitimidad para considerarlo como hombre humanista.

5. Lutero y el arte de traducir

El desarrollo de la lengua se lleva a cabo a través de diferentes vías, siendo una de ellas la traducción. Esta actividad exige mucho conocimiento de las lenguas correspondientes, la de origen y la de llegada, y requiere suficiente sensibilidad y conexión con el uso real que de las mismas se hace. Ello explica que la actividad de traducción sea todo un arte, basado en el conocimiento y en la experiencia, y que –en última instancia–, debe producir un lenguaje que se adapte a toda una comunidad de hablantes. Por esta razón, el oficio de la traducción comporta complejidad, tal como señala Gadamer:

“Por mucho que el traductor haya logrado introducirse y recrear los sentimientos del autor, la traducción no es una simple resurrección del proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él. No cabe duda que se trata de una interpretación y no de una simple correalización. Se proyecta, sobre todo una nueva luz procedente de la nueva lengua y destinada al lector de la misma. La exigencia de fidelidad que se plantea a una traducción no puede neutralizar la diferencia fundamental entre las lenguas. Por muy fieles que intentemos ser, nos encontraremos, sin embargo, en situaciones, en las que la decisión habrá de ser en cualquier caso inadecuada. Si queremos destacar en nuestra traducción un rasgo importante del original solo podemos hacerlo dejando en segundo plano otros aspectos o incluso reprimiéndolos del todo. Pero ésta es precisamente la clase de comportamiento que llamamos interpretación” (Gadamer, 2005:464).

En esta época que se está examinando nos encontramos ya con escritos que nos confrontan con los problemas prácticos de la traducción y que servirán para contextualizar mejor la tarea traductora de Lutero. Sobre este aspecto es interesante citar algunos fragmentos de Manuel Breva-Claramonte, quien en el primero de ellos que se

presenta, pone de manifiesto la importancia que tuvo en el pasado la actividad de la traducción:

“Estienne Dolet, que vertió varias obras al francés, publicó un opúsculo titulado *La manière de traduire d’une langue en aultre* [1540] y Luis Vives expone sus ideas sobre la traducción en el Libro III, Cap. 12 de su *De ratione dicendi* [1533]” (Breva-Claramonte, 1994:36).

El segundo fragmento de Manuel Breva-Claramonte, que toma –a su vez–, de Remigio Sabbadini [Cf. Sabbadini, 1920: 20-27], es utilizado para indicar que no es la literalidad a lo que debe tender una traducción, sino a transmitir de forma brillante el sentido del texto original aunque ello suponga una alteración de los términos del mismo:

“Crysoloras sostenía que la traducción literal (*conversio ad verbum*) era de escaso valor al afirmar cosas absurdas y pervertir el sentido original griego, la traducción fiel de la frase (*transferre ad sententiam*) no alteraba el sentido de la frase griega ni la propiedad de esa lengua, la traducción libre (*immutare*) era aquélla en la que existía gran libertad y se alteraba con brillantez la frase o propiedad de la lengua griega” (Breva-Claramonte, 1994:30).

En cuanto a la conveniencia de la traducción libre, el lenguaje que resulta es más elegante cuando se utilizan las expresiones propias de la lengua objetivo y no las que se limiten a copiar las palabras del original. Supongamos que un término en el original se repite, dado que no existen sinónimos, ¿debe tal limitación condicionar el texto resultante o, por el contrario, debe éste reflejar que se ha tenido especial cuidado en la selección del vocabulario y de las frases? ¿Debe ignorarse, en tal caso, que las palabras y los modismos elegidos deben ser apropiados, elegantes, idiomáticos y puros? Manuel Breva-Claramonte, ofreciendo una respuesta clara, al respecto, se refiere al mismísimo Erasmo: “quien encarna esta actitud en su *De copia verborum et rerum* (1511), libro sobre composición y estilo, en el que expone distintas maneras, palabras y figuras retóricas para expresar un mismo concepto o idea” (1994:41). Parece, pues, evidente que el concepto, independiente de la lengua, debe expresarse siempre con la mayor elegancia posible.

Por su parte, Lutero afronta el problema de la traducción para defenderse y, al mismo tiempo atacar, a aquellos que le criticaron de cómo llevó a cabo la traducción de algunos textos bíblicos, concretamente el referido a la carta de los Romanos, 3, 28. Desde la fortaleza de Coburgo, donde estaba confinado para su seguridad y contra su voluntad, Lutero redacta la carta *Misiva sobre el arte de traducir* (1530)²⁹ como reacción a la prohibición que se hizo de su traducción del Nuevo Testamento en la Sajonia regida por el duque Jorge, motivada por los ataques descalificatorios que sufrió su obra por parte de su gran rival Jerónimo Emser (1478-1527). Éste encontró en dicha traducción muchísimas inexactitudes y, sin embargo, no tuvo ningún empacho en hacer una nueva versión de la obra, que sustancialmente coincidía con la de Lutero y que se declaró como preceptiva en Sajonia por su protector el duque Jorge.

No cabe duda que el escrito *Misiva sobre el arte de traducir*, bajo la forma literaria de epístola enviada a su amigo Wenceslao Link como respuesta a dos cuestiones que éste le plantea, ha sido la ocasión y la oportunidad de que Lutero nos transmitiera su pensamiento acerca de la traducción y de la exégesis³⁰.

El estilo de la epístola está marcado por un tono fuerte de agresividad ante aquellos que le critican, descalificándolos desde el inicio como ignorantes en materia de traducción.

El origen de la polémica que Lutero mantuvo con los papistas y que dio origen a la *Misiva*, residió en que Lutero añade «sólo por la fe», a su traducción de la Biblia *Arbitramur hominen justificari ex fide absque operibus*, ya que así la lengua resulta más ingeniosa y armoniosa con la lengua alemana:

²⁹ El texto princeps de la carta que se utiliza en edición bilingüe *Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen* (Carta sobre el arte de traducir y sobre la intercesión de los santos) se encuentra en la edición de Weimar de las obras completas de Martin Lutero: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, 1883ss. Tomo 30/2 de la primera serie, pp. 627-646 y que apareció impreso en 1530 en varias ediciones, y la que aquí sirve de fuente es la edición de Nürnberg, Johann Stüchs, 1530. La edición y traducción de la edición bilingüe ha sido hecha por Tobias Brandenberger y publicada por Caparrós Editores, 2002.

³⁰ Dada la importancia que este texto tiene para conocer el pensamiento de Lutero sobre la traducción, las citas textuales que se incorporan se hacen directamente del original alemán con su correspondiente traducción en español, utilizando al respecto la edición bilingüe anteriormente referenciada de Tobias Brandenberger.

“Das ist aber die Art unser deutschen Sprache, wenn sie ein Rede begibt von zweien Dingen, der man eins bekennet und das ander verneinet, so braucht man des Worts *solum* (*allein*) neben dem Wort *nicht* oder *kein*, als wenn man sagt: *Der Baur bringt allein Korn und kein Geld. Nein, ich hab wahrlich itzt nich Geld, sondern allein Korn. Ich hab allein gessen und noch nicht getrunken. Hast du allein geschrieben und nich urberlesen?* Und dergleichen unzählige Weise in täglichen Brauch.

In diesen Reden allen, ob’s gleich die lateinische oder griechische Sprach nicht tut, so tut’s doch die deutsche und ist ihr Art, daß sie das Wort *allein* hinzusetzt, auf daß das Wort *nicht* oder *kein* deste volliger und deutlicher sei. Denn wiewohl ich auch sage: *Der Baur bringt allein Korn und Kein Geld*, so laut doch das Wort *kein Geld* nicht so vollig und deutlich, als wenn ich sage: *Der Baur bringt allein Korn und Kein Geld*. Und hilft hie das Wort *allein* dem Wort *Kein* soviel, daß es ein vollige deutsche, klare Rede wird; denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprachen fragen, wie man soll deutsch redder, wie [diese Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie redder, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihm redet” (Luther, 1883:76,78, 80).

“[Y esta es la manera de nuestra lengua alemana: cuando se habla de dos cosas, afirmándose una y negándose la otra, entonces se utiliza la palabra *solum* (sólo) al lado de la palabra *no* o *ninguno*. Así cuando se dice *El campesino trae sólo grano, y no dinero. No, ahora de verdad no tengo dinero, sino sólo grano. Sólo he comido, y no he bebido todavía. ¿Sólo has escrito, y no repasado?* Y así de infinitas maneras, según la costumbre diaria.

Aunque la lengua latina o griega en todas estas expresiones no lo hace, sí lo hace la alemana, y es su manera la de añadir la palabra *sólo*, para que la palabra *no* o *ninguno* quede más completa y nítida. Pues si bien puedo decir también *El campesino trae grano y no dinero*, las palabras *y no dinero* no suenan tan completas y claras como cuando digo *El campesino trae sólo grano, y no dinero*, ayudando aquí la palabra *sólo* a *y no* para que resulte una sentencia completa, clara, alemana. No hay que preguntar a las letras latinas cómo se debe hablar alemán, que es lo que hacen estos asnos, sino que hay que preguntárselo a la madre en casa, a los niños en la calle, al hombre común en el mercado y mirarles

bien a la boca para ver cómo hablan, y traducir según esto; así lo entienden y se dan cuenta de que se está hablando alemán con ellos”] (Lutero, 2002:77,79,81).

En relación a este aspecto de la traducción, es importante mencionar los ejemplos que adjunta Lutero, quien para oponerse a razones que esgrimen algunos católicos, critica textualmente el hecho de que los papistas sean tan reacios a aceptar cualquier traducción que no refuerce la fe inmovilista, es decir, que suponga alguna variación con respecto al original:

“Also habe ich hie Roma. 3 fast wolh gewißt, daß im lateinischen und griekischen Text das Wort *solum* nicht stehet und hätten mich solchs die Papisten nich dürfen lehren. Wahr ist’s. Diese vier Buchstaben *s o l a* stehen nicht drinen, welche Buchstaben die Eselsköpf ansehen wie die Kuh ein neu Tor, sehen aber nicht, daß gleichwohl die Meinung desText in sich hat, und wo man’s will klar und gewaltiglich verdeutschen, so gehoret es hinen, denn ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griekisch reden wöllen, da ich deutsch zu reden im Dolmetschen furgenommen hatte” (Luther, 1883:76).

[“Aquí, en Romanos 3, sabía yo perfectamente que en el texto latino y griego no se halla la palabra *solum*, y los papistas no habrían tenido que enseñarme tal cosa. Es verdad. No están ahí dentro estas cuatro letras *s o l a*, que las cabezas de burro están mirando como la vaca un nuevo portal. Pero no ven que sí corresponden al sentido del texto, y que si se quiere llevar clara y perfectamente al alemán, tienen que estar ahí –y yo he querido hablar alemán, no latín ni griego, ya que me había propuesto hablar alemán en la traducción”] (Lutero, 2002:77).

Lutero y todo su equipo de colaboradores pusieron todo su saber hacer lingüístico, filológico y teológico en la traducción de la Biblia. Todos ellos eran conscientes de la compleja tarea que estaban desarrollando y se entregaron en alma y cuerpo a la misma. Porque, por una parte, la traducción debía ser el reflejo más exacto de la literalidad de los textos originales a traducir y, por otra, el alemán debía de expresar en la riqueza de este idioma los contenidos originales, manteniendo la máxima fidelidad a la literalidad de los mismos. Difícil equilibrio conseguir. Siempre, los problemas vinculados a la traducción surgen de ambos elementos: del texto de partida (texto original) y del texto

de llegada (texto traducido). Precisamente, la correcta interpretación (hermenéutica)³¹ de ambos textos es la que hace que exista el menor número de inexactitudes y errores, puesto que como afirma Gadamer “todo traductor es intérprete. El ejemplo del traductor que tiene que superar el abismo de las lenguas muestra con particular claridad la relación recíproca que se desarrolla entre el intérprete y el texto” (Gadamer, 2005: 465).

Pero para que se produzca la relación entre el intérprete y el texto es necesario el soporte del lenguaje, pues como de nuevo señala Gadamer:

“Éste (el lenguaje) es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación. Esta constatación no quiere decir que no exista el problema particular de la expresión. La diferencia entre el lenguaje de un texto y el de su intérprete, o la falla que separa al traductor de su original, no es en modo alguno una cuestión secundaria. Todo lo contrario, los problemas de la expresión lingüística son en realidad problemas de la comprensión. Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete” (Gadamer, 2005:467).

Todo este proceso hermenéutico permite, por tanto, acceder al intérprete al conocimiento del texto, en cuanto objeto, “pues al fin y al cabo, la hermenéutica en sí no es otra cosa que un viaje, el de la familiarización de lo extraño” (Romo, 2007:20).

En definitiva, la teoría hermenéutica aporta a la traductología, como señala Bogomilova: “una visión, según la cual del traductor se espera que reinvente el texto más desde su óptica que desde la del autor, que sugiera o insinúe lo que las palabras no llegan a decir; que dé cuenta de la ideología, la cosmovisión y la filosofía sobre el mundo que deja entrever el texto original” (Bogomilova, 2004:19-20).

³¹ George Steiner, en su obra *Después de Babel*, describe con claridad el proceso a seguir en la traducción para que se asegure su consistencia hermenéutica: “El modelo esquemático de la traducción es el de un mensaje proveniente de una lengua-fuente que pasa a través de una lengua receptora, luego de haber sufrido un proceso de transformación. El escollo reside en el hecho evidente de que una lengua difiere de la otra, y para que el mensaje logre “pasar” es necesario que se dé esa transformación interpretativa que algunas veces es descrita, aunque no siempre con acierto, en términos de codificación y decodificación” (Steiner, 1981:44-45).

Lutero aprovecha parte de la *Misiva* para señalar determinados criterios que conviene tener en cuenta a la hora de traducir y que él –en su caso–, ha intentado llevar a la práctica; criterios que pueden expresarse de la forma siguiente:

- *Responsabilidad en este oficio*, al decir: “Ich weiß wohl, und sie wissen’s weniger denn des Müllners Tier, was fur Kunst, Fleiß, Vernunft, Verstand zum guten Dolmetscher gehöret, denn sie haben’s nicht versücht” (Luther, 1883:58).

[“Yo sé bien cuánto arte, diligencia, razón y discreción necesita el buen traductor, y ellos lo saben menos que el animal del molinero, pues no lo han probado”] (Lutero, 2002:59).

- *Calidad de la traducción*, al decir: “Ich hab mich des gleflissen in Dolmetschen, daß ich rein und klar Deutsch geben möchte. Und ist uns wohl oft begegnet, daß wir vierzehen Tage, drei, vier Wochen haben ein einiges Wort gesucht und gefragt, habens dennoch zuweilen nicht funden” (Luther, 1883:74).

[“Al traducir, me esforcé por ofrecer un alemán puro y claro. Y a menudo nos ha tocado buscar y preguntar por una sola palabra durante dos, tres, o cuatro semanas, y en ocasiones sin poderla encontrar”] (Lutero, 2002:75).

- *Pensar en la lengua a traducir*, al decir: “[...] denn ich habe deutsch, nicht lateinisch noch griekisch reden wöllen, da ich deutsch zu reden im Dolmetschen furgenommen hatte [...] denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprachen fragen, wie man soll deutsch reddden, wie [diese Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reddden, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihn´ redet” (Luther, 1883:76,78,80).

[“[...] –y yo he querido hablar alemán, no latín ni griego, ya que me había propuesto hablar alemán en la traducción [...] No hay que preguntar a las letras latinas cómo se debe hablar alemán, que es lo que hacen estos asnos, sino que hay que preguntárselo a la madre en casa, a los niños en la calle, al hombre común en el mercado y mirarles bien a la boca para ver cómo hablan, y traducir según esto; así lo entienden y se dan cuenta de que se está hablando alemán con ellos”] (Lutero, 2002:77, 79, 81).

- *Dificultad de conseguir la perfección en la traducción*, al decir: “Als wenn Christus spricht: «*Ex abundantia cordis os loquitur.*» Wenn ich den Eseln soll folien, die werden mir die Buchstaben furlegen und also dolmestchen: *Aus dem Uberfluß des Herzen redet der Mund.* Sage mir, ist das deutsch geredt? Welcher Deutscher verstehet solchs? Was ist *Uberfluß des Herzen* fur ein Ding? [...] Sondern also redet die Mutter im Haus und der gemeine Mann: Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund ubre. Das heißt gut deutsch geredt, des ich mich geflissen und leider nicht allwege erreicht noch troffen habe, denn die lateinischen Buchstaben hindern aus der Maßen sehr, gut deutsch zu reden” (Luther, 1883:80,82).

[“Así cuando dice Cristo: «*Ex abundantia cordis os loquitur.*» Si tengo que seguir a los asnos, me presentarán las letras y traducirán: *De la abundancia del corazón habla la boca.* Dime: ¿es esto hablar alemán? ¿Qué alemán entiende tal cosa? ¿Qué será *la abundancia del corazón*? [...] La madre en casa y el hombre común hablan así: *De lo que está lleno el corazón, rebosa la boca.* Esto es hablar buen alemán, y en ello me he esforzado, aunque, desgraciadamente, no siempre lo he conseguido ni alcanzado, pues las letras latinas dificultan en extremo hablar buen alemán”] (Lutero, 2002:81,83).

- *Lealtad en el oficio de traductor*, al decir: “Das kann ich mit gutem Gewisen zeugen, daß ich meine höchste Treu und Fleiß drinnen erzeigt und nie kein falsche Gedanken gehabt habe, denn ich habe keinen Heller dafür genommen noch gesücht noch damit gewonnen, so hab ich meine Ehre drinnen nicht gemeinet, das weiß Gott, mein Herr, sondern hab’s zu Dienst getan den lieben Christen und zu Ehren einem, der droben sitzt, der mir alle Stunde soviet Guts tut, daß, wenn ich tausendmal soviel und fleißig gedolmetscht, dennoch nicht eine Stunde verdienet hätte zu leben oder ein gesund Auge zu haben” (Luther, 1883:92).

[“Puedo afirmar con buena conciencia que he puesto en ello mi máxima fidelidad y diligencia y nunca he tenido ningún pensamiento falso –pues no he aceptado, buscado ni ganado un centavo por ello. Tampoco he procurado en ello mi honor, y Dios mi señor lo sabe; lo he hecho en servicio de los queridos cristianos, y en honor de quien está sentado arriba, quien me hace a toda hora tanto bien que, aun habiendo traducido mil veces más o con mil veces más diligencia, no merecería vivir ni una hora o tener un ojo sano”] (Lutero, 2002:93).

- *Fidelidad al texto original*, al decir: “Doch hab ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit großen Sorgen samt meinen Gehülffen drauf gesehen,

daß, wo etwa an einen Ort gelegen ist, hab ich's nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davon gangen" (Luther, 1883:94).

[“Por otro lado, no he soltado demasiado libremente las letras; con mis colaboradores hemos procurado muy cuidadosamente mantenernos fieles a ellas donde hiciera falta sin apartarnos tan libremente”] (Lutero, 2002:95).

Como información complementaria a lo anterior, tiene interés revisar los dos criterios o principios que orientan la obra de traducción de Lutero (Cf. García Yebra, 1979:25-26). Dichos criterios reflejan, al mismo tiempo, cómo Lutero entiende el arte de traducir. El primero de ellos es *prescindir de la materialidad de la letra*:

“Darum muß ich hie die Buchstaben farhen lassen und forschen, wie der deutsche Mann solchs redet, welchs der ebräische Mann *Isch Hamudoth* redet. So finde ich, daß der deutsche Mann also spricht: *Du lieber Daniel, du liebe Maria oder du holdselige Magd, du niedliche Jungfrau, du zartes Weib* und dergleichen. Denn wer dotmetschen Hill, muß große Vorrat von worten haben, daß er die wohl könne haben, woe ins an allen Orten nicht lauten will” (Luther, 1883:88,90).

[“Por ello, tengo que prescindir aquí de las letras y averiguar cómo expresa el hombre alemán aquello que el hombre hebreo llama *isch hamudoth*. Entonces encuentro que el hombre alemán habla así: querido Daniel, querida María, o: agraciada muchacha, encantadora doncella, dulce mujer, etc. Quien ha de traducir debe tener un gran tesoro de palabras para tenerlas a mano, cuando alguna no quiera sonar bien en absoluto”] (Lutero, 2002:89,91).

El segundo criterio que Lutero propone sobre el arte de traducir es *no alejarse de la letra*:

“Doch hab ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren, sondern mit großen Sorgen samt meinen Gehülffen drauf gesehen, daß, wo etwa an einen Ort gelegen ist, hab ich's nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davon gangen [...] Ah, es ist Dolmetschen ja nicht eines iglichen Kunst, wie die

tollen Heiligen meinen. Es gehöret dazu ein recht frumm, true, fleibiß, forchtsam, christlich, gelehret, erfahrn, geübet Herz” (Luther, 1883:94).

[“Por otro lado, no he soltado demasiado libremente las letras; con mis colaboradores hemos procurado muy cuidadosamente mantenernos fieles a ellas donde hiciera falta sin apartarnos tan libremente [...] ¡Ay! El traducir no es en absoluto un oficio para cualquiera como piensan los santos locos; para ello hace falta un corazón bastante recto, fiel, diligente, respetuoso, cristiano, instruido, experimentado y ejercitado”] (Lutero, 2002:95).

La convicción que Lutero tiene de la bondad de estos dos criterios para el arte del buen traducir es lo que justifica la belicosidad que muestra hacia los que él considera que no siguen las buenas prácticas de la traducción. Al respecto dice:

“Wenn ich, D. Luther, mich hätte mügen des versehen, daß die Papisten alle auf einen Haufen so geschickt wären, daß sie ein kapitel in der Schrift künten recht und wohl verdeutschen, so wollt ich furwahr mich der Demut haben finden lassen und sie um Hilf und Beistand gebeten, das Neue Testament zu verdeutschen. Aber dieweil ich gewüßt und noch vor Augen siehe, daß ihr´ keener rechtweiß, wie man dolmetschen oder deutsch reden soll, hab ich sie und mich solcher Mühe uberhaben. Das merkt man aber wohl, daß sie aus meinem Dolmetschen und Deutsch lernen deutsch reddten und schreiben und stehlen mir also meine Sprache, davon sie zuvor wenig gewißt, danken mir aber nicht dafür, sordern brauchen sie veil liebre wider nicht. Aber ich gann es ihn´ wohl, denn es tut mir doch sanft, daß ich auch meine undankbare Jünger, dazu meine Feinde, reden gelehrt habe” (Luther, 1883:56).

[“Si yo, el doctor Luther, hubiera podido sospechar que todos los papistas juntos fueran tan peritos como para llevar al alemán correcta y adecuadamente un capítulo de la Escritura, en verdad habría sido tan humilde que les habría pedido ayuda y apoyo para traducir el Nuevo Testamento. Pero les he dispensado a ellos y a mí de tal tarea, ya que sabía y tengo presente que ninguno de ellos sabe bien cómo hay que traducir o hablar alemán. Sí se nota bien que ellos aprenden a hablar y a escribir alemán de mi traducción y de mi alemán, robándome así mi lengua, de la que antes casi no tenían idea; pero no me lo agradecen, sino que

prefieren usarla en mi contra. Yo se lo concedo de buena gana, pues me agrada haber enseñado a hablar a mis discípulos desagradecidos, aun a mis enemigos”] (Lutero, 2002:57).

Esta incapacidad de los papistas para traducir de modo acertado, tal y como Lutero indica en la cita anterior, una y otra vez la menciona cuando profundiza de modo práctico en aspectos concretos, como ponen de manifiesto los siguientes ejemplos:

“Und wenn ich sie hätte sollen fragen, wie man die ersten zwei Wort Matthei I, *Liber generationis*, sollte verdeutschen, so hätte ihr keiner gewißt, gack dazu zu sagen” (Luther, 1883:58-60).

[“Y si les hubiera tenido que preguntar cómo se deben llevar al alemán las dos primeras palabras de Mateo I, *Liber generationis*, ninguno de ellos habría sabido decir ni *mu* al respecto”] (Lutero, 2002:57).

“Ich wollt noch gern den Papisten ansehen, der sich’ erfur tät und etwa eine Epistel St. Pauli oder einen Propheten verdeuschet. Sofern daß er des Luthers Deutsch und Dolmetschen nicht dazu gebraucht, da sollt man sehen ein fein , schön, loblich Deutsch oder Dolmetschen” (Luther, 1883: 60).

[“No obstante, me gustaría ver al papista que se esforzara y tradujera, por ejemplo, una epístola de San Pablo o a un profeta. Caso de que no recurra para ello al alemán y a la traducción de Luther, ¡qué lengua alemana o traducción elegantes, hermosas, admirables se verán!”] (Lutero, 2002:61).

“Ich weiß wohl, und sie wissen’s weniger denn des Müllners Tier, was fur Kunst, Fleiß, Vernunft, Verstand zum guten Dolmetscher gehöret, denn sie haben’s nicht versucht” (Luther, 1883:58).

[“Yo sé bien cuánto arte, diligencia, razón y discreción necesita el buen traductor, y ellos lo saben menos que el animal del molinero, pues no lo han probado”] (Lutero, 2002:59).

Por todo ello, Lutero se rebela ante la ingratitud de los teólogos a su labor de traducción realizada, para lo cual tiene en cuenta el recurso retórico que ya en su día utilizó san Pablo³²:

“Denn wir wöllen nicht der Papisten Schuler noch Jünger, sondern ihre Meister und Richter sein, wöllen auch einmal stolziern und pochen mit denn Eselsköpfen, und wie Paulus wider Seine tollen Reiligen sich rühmet, so Hill ich mich auch wider diese meine Esel rühmen . Sie sind Doctores? Ich auch. Sie sind gelehrt? Ich auch. Sie sind Prediger? Ich auch. Sie sind Theologi? Ich auch. Sie sind Disputatores? Ich auch. Sie sind Philosophi? Ich auch. Sie sind Dialectici? Ich auch. Sie sind Regenten? Ich auch. Sie sind Schreiben Bücher? Ich auch” (Luther, 1883:66).

[“Es que no queremos ser alumnos ni discípulos de los papistas, sino sus maestros y jueces. También queremos, por una vez, ser orgullosos y alardear con las cabezas de burro; y de la misma manera que San Pablo se precia ante sus locos santos, así quiero yo preciarme ante estos mis burros. ¿Que ellos son doctores? ¡Yo también! ¿Que son sabios? ¡Yo también! ¿Que son sacerdotes? ¡Yo también! ¿Que son teólogos? ¡Yo también! ¿Que saben disputar? ¡Yo también! ¿Que son dialécticos? ¡Yo también! ¿Que son filósofos? ¡Yo también! ¿Que son profesores? ¡Yo también! ¿Que escriben libros? ¡Yo también!”] (Lutero, 2002:67).

Como se ha mencionado anteriormente, una de las prioridades de Lutero es la de hacer que su lenguaje sea accesible para todos los sectores de la población alemana, tanto a nivel de clases o estamentos sociales como a nivel de la distribución de la población a lo largo de toda la geografía en que se habla el alemán. Por ello, su prototipo lingüístico es el del alemán de uso corriente, el de mayor vitalidad³³. De aquí que el objetivo

³² El texto de san Pablo es el siguiente, según la Biblia de Jerusalén: “En cualquier cosa en que alguien presumiere –es una locura lo que digo– también presumo yo. ¿Que son hebreos? También yo lo soy. ¿Que son israelitas? ¡También yo! ¿Son descendencia de Abraham? ¡También yo! ¿Ministros de Cristo? (¡Digo una locura!) ¡Yo más que ellos! (San Pablo, Segunda Epístola a los Corintios: Capítulo 11, 21-22.

³³ Al respecto, Martín de Riquer y José María Valverde consideran que la contribución de Lutero a la lengua es más una cuestión de *lenguaje* que una cuestión idiomática. Desde esta perspectiva, es cómo los autores valoran el uso popular que Lutero hace de la lengua hablada alemana: El lenguaje de Lutero es exagerado y dramático, siempre va *ad hominen*, sin importarle las contradicciones de términos ni la visible discutibilidad de sus sofismas [...] Ciertamente que no pretendió ser «escritor», y aun despreció la literatura y las «bellas letras» –y el latín, por más que parte de su vasta obra estuviera escrita en tal

primordial de Lutero al traducir la Biblia era que el texto sagrado llegara al máximo de sectores sociales. Lo logró entendiendo el alemán como una lengua con unos fines religiosos independientes a los del latín, algo obligado ya que la lengua de los romanos parecía tener el monopolio de la fe verdadera, lo cual era una contradicción. Por eso, la nueva concepción del lenguaje que nace con su traducción supone un rechazo frontal al sometimiento de las lenguas vernáculas a la ortodoxia, toda vez que el interés no es el latín sino la forma en que el pueblo alemán accede al mensaje bíblico. En este sentido considero oportuno recordar de nuevo el pasaje siguiente:

“[...] denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprachen fragen, wie man soll deutsch redder, wie diese Esel tun, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie redder, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihm redet” (Lutero, 1883:78, 80).

[“No hay que preguntar a las letras latinas cómo se debe hablar alemán, que es lo que hacen estos asnos, sino que hay que preguntárselo a la madre en casa, a los niños en la calle, al hombre común en el mercado y mirarles bien a la boca para ver cómo hablan, y traducir según esto; así lo entienden y se dan cuenta de que se está hablando alemán con ellos”] (Lutero, 2002:79,81).

No sorprende la actitud de Lutero ante las críticas que reciben sus escritos y que le empujan a basar su defensa no sólo en motivos estrictamente lingüísticos sino también teológicos. Extraña el hecho de que ante unos fines tan lícitos para un hombre de hoy, Lutero tuviera en vida tantos detractores³⁴. Por ello es oportuno traer a colación un

lengua, con eficacia aunque sin elegancia retórica–; pero su replanteamiento religioso, su «reforma del cristianismo», traía –de paso– una revolución literaria, porque era la irrupción de un sentir que requería una expresión más directa, viva y compleja que el lenguaje renacentista disponible” (Riquer y Valverde, 1984:5).

³⁴ Tampoco sorprende que los escritos de Lutero encontraran resistencia en los llamados adversarios frontales a su doctrina como en aquellos que compartían parte de sus planteamientos de reforma, pero que en materia de fe se fueron alejando de él, a medida que se fue radicalizando, como fue el caso de Erasmo. Un buen testimonio de esta situación queda reflejado en el siguiente pasaje: “Entre tanto, las tesis de Lutero difundidas rápida y extensamente en su traducción alemana, estaban ejerciendo una influencia profunda; y como en ellas andaba extrañamente mezclado lo verdadero y lo falso, tanto los amigos como los adversarios de la autoridad eclesiástica pudieron encontrar allí alguna cosa a su gusto [...] Del número de los pocos teólogos alemanes que desde el principio temieron de parte de Lutero grandes peligros para

proverbio tradicional alemán que el propio Lutero interpreta en su carta y que dice: «*Wer am Wege bauet, der hat viel Meister*» [“*Quien construye junto al camino tiene muchos maestros*»]. A continuación, Lutero hace el siguiente comentario:

“Es heißt: «*Wer am Wege bauet, der hat viel Meister*». Also gehet mir’s auch. Diejenigen, die noch nie haben recht redder können, schweige denn dolmetschen, die sind allzumal meine meine Meister, und ich muß ihr aller Junger sein” (Luther, 1883:58).

[“Se dice: «*Quien construye junto al camino, tiene muchos maestros*». Así me pasa también a mí. Aquellos que nunca han sabido hablar bien, ni mucho menos traducir, son siempre mis maestros, y yo debo ser discípulo de todos ellos”] (Lutero, 2002:59).

En dicho proverbio, el término construir puede ser interpretado como realizar cualquier labor loable y que no debe ser merecedora del rechazo de quienes no cumplen con sus verdaderas obligaciones.

Lutero, ante las críticas recibidas y el no reconocimiento de su aportación a la traducción, dice que a él le está ocurriendo lo mismo que a San Jerónimo, cuando tradujo la Biblia:

“Also ging es St. Hieronimo auch, dar er die Biblia dolmetscht, da war alle Welt sein Meister. Er allein war es, der nichts kunnte, und urteilten dem guten Mann sein Werk diejenigen, so ihm nicht gnug gewest wären, daß sie ihm die Schuh hätten sollen wischen. Darun gehöret große Geduld dazu, so jemand etwas öffentlich Guts tun will, denn die Welt will Meister klügin bleiben und muß immer das Roß unter dem Schwanz zäumen, alles meistern und selbs nichts können, das ist ihr Art, davon sie nicht lassen kann” (Luther, 1883:60).

la Iglesia, fué el profesor de Ingolstadt, Juan Eck, el cual en sus *Observaciones* («*Obelisci*»), que sólo se esparcieron manuscritas, contra las tesis de Lutero, señalaba el parentesco de algunas de las opiniones por éste expresadas, con las doctrinas de Wiclef y de Huss, que ya la Iglesia había condenado” (Pastor, 1950:323-324).

[“Así le sucedió a San Jerónimo: cuando tradujo la Biblia, todo el mundo quiso ser su maestro, sólo él no sabía nada; y opinaban acerca de la obra del buen hombre aquellos que ni merecían limpiarle los zapatos. Por ello, el hacer algún bien público requiere mucha paciencia; pues todo el mundo quiere ser Maestro Listillo y coger constantemente el rábano por las hojas, dominar todo sin saber nada. Éste es su estilo, y no consiguen dejarlo”] (Lutero, 2002:61).

A modo de conclusión, podemos indicar que la obra de Lutero fue fundamental para la fijación del alemán como lengua vernácula y a su persona se le puede considerar como el creador de la lengua alemana. La lengua alemana, por tanto, después de Lutero es algo más de lo que era antes, y a la labor que muchos hombres y generaciones de alemanes estaban realizando antes que él para transitar desde los dialectos germanos a la unidad lingüística nacional, Lutero lo que hizo fue acelerar de modo definitivo este proceso. Supo situarse, lingüísticamente hablando, en una posición central y oficial –la de la Cancillería de Sajonia–, alejado de un dialecto en particular, y utilizando todas las variedades idiomáticas, de modo que todos los alemanes le entendieran³⁵.

El éxito de la obra de Lutero se explica en buena parte, porque supo aprovechar bien todos los recursos disponibles que tuvo a su alcance, tanto los propios del idioma alemán (el estado de desarrollo de este idioma) como los suyos personales (su cualificación profesional en las lenguas clásicas), tal como corrobora el siguiente comentario:

“Lutero, en este aspecto, fue un privilegiado. La masa blanda aún y maleable de la lengua alemana le permitía libertades de todo género, casi ilimitadas. Su genio lingüístico, robustecido por el trato asiduo con las tres grandes lenguas –griego, latín y hebreo– en que se gestó la cultura occidental, su talento musical y poético, y el amor apasionado que sentía por su propia lengua hicieron de su traducción de la Biblia el monumento más insigne hasta entonces de la prosa alemana, escrito en un estilo popular y artístico, al mismo tiempo” (García Yebra, 1979:33-34).

³⁵ Cf. R. Sala (1999:261): “Desde la traducción al alemán de la Biblia por Lutero hasta el siglo XVIII, el dialecto sajón de Meissen fue la lengua culta de Alemania, elevada a la categoría de «lengua nacional» por Gottsched. La influencia de Goethe sería decisiva para la posterior unificación del alto alemán y el alemán central y su conversión en la lengua literaria que hoy se conoce”.

No le ha faltado a Lutero un amplio reconocimiento por esta labor realizada hacia la lengua alemana. Desde casi todos los frentes, si se excluye el de sus enemigos naturales (los papistas) que difícilmente podían sumarse a este reconocimiento expreso, ha habido a lo largo del tiempo testimonios claros tendentes a ensalzar la figura de Lutero por su contribución al desarrollo de la lengua alemana, como es el caso de su compatriota Federico Nietzsche cuando afirma que "la obra maestra de la prosa alemana es justamente la obra maestra de su máximo predicador: la Biblia ha sido hasta ahora el mejor libro alemán. Frente a la Biblia de Lutero, casi todo lo restante no es más que literatura; una cosa que no nació en Alemania, y que por eso no ha arraigado ni arraigará en los corazones alemanes como lo hizo la Biblia (Cf. García-Villoslada, 1971:405).

Lutero, pues, contribuye a que el alemán, como lengua vernácula, suba un peldaño, al igual que sucedió con el resto de lenguas vernáculas en Europa, ya que gracias a las traducciones que se realizaron de la Biblia³⁶, se dio un impulso importante al desarrollo de las mismas. En este sentido cobra interés la valoración que hace Collinson de este hecho:

“Casi todas las nacionalidades europeas emergentes se hicieron con sus Biblias en vernáculo durante el siglo XVI; en todos los casos el hecho marcó el progreso de la lengua normalizada a expensas de los dialectos” (Collinson, 2004:61).

³⁶ España bien pronto (1569) se sumó a la corriente europea de traducción de la Biblia a las diferentes lenguas vernáculas, a través de la obra que llevó a cabo Casiodoro de la Reina, con la especial colaboración de Cipriano de Valera, y que se le conoce con el nombre de *Biblia del Oso*, por el lema del impresor y por facilitar así la difusión en España, al no identificarse al autor que hubiera dificultado su divulgación. No cabe duda que este trabajo supuso una considerable contribución al desarrollo y expansión de la lengua castellana, como lengua vernácula. Hasta esta fecha solo existían traducciones parciales en castellano de la Biblia, como la de *Ferrara*. Aunque la traducción de Casiodoro de la Reina se realiza fuera de España y se imprime en Basilea, no obstante, el germen de dicho proyecto se origina en España, ya que su autor fue un antiguo monje jerónimo de la Cartuja de de San Isidro del Campo, de Sevilla, que junto con casi toda la comunidad había escapado de la persecución de la Inquisición, y trasladándose a la Europa de la Reforma.

La *Biblia del Oso*, en su primera edición, tuvo escasa difusión y resultó difícil hacerse con una copia. Por ello, Cipriano de Valera, que había participado en la primera edición, lleva a cabo una segunda impresión (1602), revisando también el texto de la primera, a fin de darle mayor difusión. Aparte del valor de revisión del texto que efectúa Valera, la *Introducción* que hace al mismo tiene bastante interés, especialmente desde la perspectiva de este trabajo, al defender la necesidad de disponer de Biblias en lenguas vernáculas para que todo el mundo pueda acceder al conocimiento de la Palabra de Dios y, por consiguiente, se favorezca el desarrollo –en este caso–, de la lengua vernácula castellana (Cf. J. M. González Ruiz, 2001:XIII-XXIX).

CAPÍTULO VIII. EL CARDENAL CISNEROS, UN HOMBRE DE LAS LETRAS

En la Primera Parte se realzó la figura de Cisneros, aparte de su condición de hombre de Estado, por tres aspectos relacionados con la orientación de este trabajo: por su actitud reformadora en la Iglesia española, por su actividad en el mundo de las letras – sobresaliendo en ella la creación de la Universidad de Alcalá–, y por el particular valor que le asignó a las lenguas, especialmente a las clásicas, y de cuya entrega a este campo, nació y se materializó la Biblia Políglota. Sobre estos tres aspectos, algunas informaciones generales hemos avanzado anteriormente, habiendo reservado para esta Segunda Parte el desarrollo de aquellas cuestiones que más tienen que ver con la labor de Cisneros en torno a las letras en general, y las lenguas en particular.

1. El Cardenal Cisneros y el cultivo de las letras

Toda la vida y trayectoria profesional de Cisneros está estrechamente relacionada con el mundo de las letras. Su formación, así como las obras que impulsó como hombre de Estado y Cardenal de la Iglesia española, estuvieron impregnadas de la cultura renacentista que le hizo estimar sobremanera el valor de las letras. Esta cualidad de Cisneros ha sido especialmente valorada por todos los analistas de su obra, tanto por aquellos que fueron contemporáneos suyos como por tantos otros que a lo largo del tiempo han estudiado sus trabajos y examinado sus iniciativas y empresas realizadas. Muestra de este extendido reconocimiento hacia la figura de Cisneros son las palabras siguientes:

“¡Llor al varon insigne que con su acertada gobernación supo trazar y anduvo gran parte del camino que nos había de conducir rápidamente á aquel brillante siglo de oro, que lo había de ser de nuestras grandezas y á la vez de las letras y bellas artes!” (Suaña y Castellet, 1879:17).

Algo más tarde, el conde de Cedillo decía de Cisneros ser el paladín de la cultura española:

“Es una verdad en todo el mundo reconocida que la cultura española tuvo en el Cardenal Cisneros un paladín y un propulsor decidido e incansable. Tan notorio

es esto que estimo labor inútil y consideraría repetición enfadosa disertar sin aportación de novísimas noticias acerca del espíritu que guió al egregio Cardenal al acometer las grandes empresas de índole cultural a que dedicó tanta parte de su tiempo y en que derrochó los caudales a manos llenas; ponderar y encarecer la fundación de la insigne Universidad de Alcalá, la protección otorgada a sabios varones, el auge alcanzado por las ciencias eclesiásticas y las disciplinas profanas y el gran impulso dado al nobilísimo arte de la imprenta” (Cedillo, 1921:191).

Ya, más recientemente, Pedro Sainz Rodríguez no duda en reconocer el gran respeto que el Cardenal Cisneros obtuvo de sus contemporáneos:

“Las tan frecuentes lamentaciones, acerca de la ingratitud de los pueblos con sus grandes personajes históricos, no son ciertamente aplicables al caso de Cisneros que, a partir del momento en que abandonó la vida conventual para tomar parte, desde diversos puestos, en una actividad social pública, fue siempre respetado. En realidad cuantos le rodearon se dieron cuenta de la extraordinaria figura de aquel fraile franciscano, que según el maldiciente bufón don Francesilla de Zúñiga, parecía una galga envuelta en una manta de jerga. Cisneros no sólo consiguió el respeto de sus contemporáneos sino una verdadera veneración que impulsó a muchos de ellos, a la muerte del Cardenal, a incoar un proceso de beatificación del gran hombre desaparecido” (Sainz, 1979:9).

El Cardenal Cisneros era consciente de que España en los últimos siglos no ocupaba, en términos culturales, una buena posición en relación a países de nuestro entorno y tradición, como Italia y Francia, por ejemplo. Por ello, desde su perspectiva, era necesario que España volviese a retomar la senda de las letras y, para ello, nada mejor que impregnándose del espíritu del Humanismo renacentista, emprender reformas culturales que condujeran a España a ocupar una posición central en Europa y en el mundo, como así sucedió con la edad de oro español:

“No obstante, España tan trastornada, durante varios siglos, había perdido sus gloriosas tradiciones clásicas, que recogieron Francia e Italia. La célebre escuela Salmantina, abandonada por los propios estudiantes, iba perdiendo de su antiguo esplendor, y aunque de vez en cuando surgían sabios insignes, su ejemplo no logró sacudir la apatía reinante, y Cisneros comprendió que España, dueña de sus

destinos, en lo sucesivo no florecería de nuevo sino en virtud de la resurrección de los gérmenes intelectuales que dentro de sí misma contenía” (Cabello, 1919:53).

Lo que realmente Cisneros pensaba que había que hacer para renacer al mundo de las letras, él contribuyó sobremanera a realizarlo, puesto que consideraba que la renovación cultural dependía bastante del conocimiento de las lenguas clásicas, lo que permitiría, a su vez, una nueva orientación teológica y un mayor peso de los estudios bíblicos, posiciones que le situaban en la llamada influencia erasmiana en España.

2. Teología, Biblia y lenguas en la obra de Cisneros

La orientación que Cisneros da al conjunto de su obra y empresa responderá a tres situaciones que venían conduciendo su vida:

- a) La atracción que siente por el conocimiento de las lenguas clásicas. Desde su juventud, Cisneros dedicará una parte de su tiempo al aprendizaje de dichas lenguas, consciente de que éstas le permitirían conocer mejor la Biblia.
- b) Por su condición de fraile franciscano, sus estudios de teología los recibe bajo la influencia de los también franciscanos, Escoto y Occam, y que le llevarán a crear en la Universidad de Alcalá dos cátedras de Teología con esas orientaciones, la cátedra de Escoto y la cátedra de marca nominalista en referencia al inspirador de esa corriente, Guillermo de Occam. Estas decisiones de Cisneros influirán en la orientación teológica de Alcalá, presentándose como más innovadora que la de Salamanca, que seguía siendo fiel a la enseñanza escolástica de Santo Tomás. En el debate fe y razón como acceso al conocimiento de Dios, la corriente escolástica primará la razón frente a la nominalista que primará la fe; ello hará que las corrientes fideistas, que por aquel tiempo ya circulaban por España, se vieran bastante respaldadas por esta segunda corriente, la nominalista.
- c) La visión teológica de Cisneros le llevará al uso y conocimiento de la Biblia, cuyos textos deben ser lo más fieles posible a las fuentes originales. De aquí nacerá, por

una parte, su afición por las lenguas clásicas y, por otra, explicará el papel y la función que le asigna a éstas en sus grandes proyectos de gobierno como son la Universidad de Alcalá y la Biblia Políglota. Respecto a éste último proyecto:

“El Cardenal, siempre profundamente interesado por el mundo de la Biblia y por sus lenguas originales, daría los pasos necesarios para abordar la primera edición de los libros bíblicos en su texto original rodeado de las versiones más antiguas” (Sáenz-Badillos, 1996:137).

De ambas relaciones, su afición por las lenguas clásicas y la función que le asigna a éstas en sus grandes proyectos de gobierno, nos vamos a ocupar a continuación.

2.1. La Universidad de Alcalá y la función de las lenguas

Siempre y por todos ha sido reconocido que una de las obras más insignes del Cardenal Cisneros ha sido la creación de la Universidad de Alcalá en 1499:

“Esta irradiación de cultura, esta levadura literaria, venía a todo el país de Salamanca, no sin justicia considerada como la Atenas de España, durante siglos. Cisneros la dio bien pronto una feliz rival en la célebre Universidad de Alcalá, que en poco tiempo, como Minerva de la cabeza de Júpiter, nació perfecta y acabada de su cerebro, por lo cual había no pocos que la llamaban la octava maravilla del mundo” (Navarro, 1986:100).

Por exigencias de la orientación teológica que ésta toma que lleva al estudio directo de la Biblia, surge la necesidad de acceder a la misma a través de las lenguas originales. Por tanto, el estudio de las lenguas originales, especialmente el griego y el hebreo, constituyen para Cisneros un cuestión central en la nueva Universidad.

La mejor forma de asegurar la enseñanza de tales lenguas, piensa Cisneros, es de que las *Constituciones* de la propia Universidad obliguen a ello. Cosa que se hizo, inspirándose a tal fin, como afirma Bataillon: “en la decisión del Concilio de Viena (1311-1312) que,

a petición de Raimundo Lulio, había instituido la enseñanza de esas lenguas en Roma, París, Oxford, Bolonia y Salamanca” (Bataillon, 1986:18-19).

Concretamente, las *Constituciones* de la Universidad de Alcalá decretan la creación de una cátedra de Griego y preven otras para el hebreo, el árabe y el siríaco. Las razones que fundamentan la decisión de que las lenguas orientales se enseñen en Alcalá, según las *Constituciones* de dicha Universidad, es:

“porque algunos religiosos y otras personas, inflamadas del celo de la fe y del amor de Dios, suelen tener el deseo de aprender las lenguas para poder difundir mejor la palabra divina”. Si no se presentan oyentes de esta naturaleza, las cátedras en cuestión tendrán que desaparecer. Pero el griego, “fuente y origen de la lengua latina y de las demás ciencias”, recibe un tratamiento especial: basta, para justificar su enseñanza, que haya un número cualquiera de oyentes que puedan con verosimilitud aprovecharse de esta lengua” (Bataillon, 1986:19).

Sin embargo, y a pesar de lo que la normativa de la Universidad de Alcalá decía en relación a la docencia de las lenguas orientales, el ritmo de la implantación de las mismas fue impuesto siguiendo el criterio del propio Cisneros: primero, empezó a funcionar la cátedra de hebreo, a la que le siguió la de griego, y la de árabe nunca funcionó.

En cualquier caso, el ambiente favorable al cultivo de las lenguas orientales en el ámbito de la Universidad fue un hecho innegable, debido al impulso permanente que Cisneros daba a este campo para alimentar la orientación que quería que tuviera la teología en Alcalá. Es más, el compromiso de Cisneros con las lenguas fue el máximo de sus posibilidades, ya que no solo dotó a la Universidad de las cátedras de lenguas antes mencionadas, sino que ya a principios del siglo XVI, concretamente en 1502, Cisneros reúne en torno a sí a expertos en hebreo y griego, bajo lo que se ha llamado pequeña Academia Bíblica, para iniciar estudios bíblicos, tal como Marcel Bataillon nos relata dicha actividad:

“No se pretende negar la existencia de la pequeña Academia Bíblica reunida por Cisneros en 1502. El gusto del Arzobispo por las cuestiones escriturales databa de mucho tiempo atrás, puesto que ya en la época en que pertenecía al cabildo de Sigüenza (hacia 1480) había tomado como preceptor a un famoso rabino. La presencia constante en su casa, a partir de 1502, del Maestro Pablo Coronel, el testimonio personal de Nebrija en su *Tertia quinquagena*, todo nos invita, por el contrario, a creer que Cisneros instituyó desde muy temprano en su palacio un centro de estudios bíblicos que tenía a su disposición una biblioteca de manuscritos, y al cual conversos y helenistas aportaban la luz de las nuevas lenguas” (Bataillon, 1986:24).

No cabe duda, que esta iniciativa y actividad de carácter bíblico que Cisneros emprende, sería el germen de su gran proyecto de la Biblia Políglota. Su interés por las lenguas tan vinculado a las Sagradas Escrituras, no fue algo circunstancial en su vida, sino más bien, una cuestión fundamental que le llevó a invertir mucho, tanto a nivel personal como institucional:

“Desde los comienzos de su vida eclesiástica mostró este ilustre religioso una afición extraordinaria a los estudios bíblicos, preocupándole sobre todas las cosas su verdadera interpretación, con el vivo deseo de llegar al intrínseco y profundo conocimiento de ellos. De ahí su afán de adquirir rudimentos de las lenguas hebrea y griega, si no le fuera posible llegar a dominarlas profundamente, como el latín. Y esta afición se convirtió en el transcurso del tiempo en propósito decidido de hacer y publicar la después famosa Biblia Políglota o Políglota Complutense, como vulgarmente se la denomina, en la cual se conservaran en toda su pureza los preceptos sacrosantos base de la Religión Cristiana” (Ruiz-Crespo, 1945:111).

El esfuerzo de Cisneros por mejorar los estudios bíblicos, partía de la conciencia que tenía de la necesidad de elevar su nivel, ya que la calidad de los trabajos escriturales en las universidades españolas era relativamente deficiente:

“Cisneros se lamentaba profundamente de que los estudios bíblicos estuviesen a tan bajo nivel en las universidades españolas. Cuando estuvo de capellán en

Sigüenza, aprendió las lenguas hebrea y caldaica por su amor a las escrituras [...] Cisneros decía a menudo que con gusto sacrificaría sus conocimientos en legislación civil con tal de poder explicar un solo versículo de la Biblia” (Starkie 1943:391).

Cisneros con la creación de la Universidad de Alcalá contribuyó al fortalecimiento de las humanidades y en la que el estudio de las lenguas se constituiría en un pilar fundamental. A partir de este momento, la cultura española contaría con un nuevo centro que le inyectaría nueva savia al languidecido panorama cultural existente. La fundación de Alcalá serviría también de revulsivo a la Universidad de Salamanca, donde los estudios filológicos no ocupaban un lugar tan importante como el que Cisneros le asignó en Alcalá:

“La Universidad de Alcalá nació en poco tiempo perfecta y acabada, como Minerva de la cabeza de Júpiter, y movido el Cardenal de esta empresa, por el principal deseo de crear un Centro dedicado al estudio de las Humanidades, es decir, de las lenguas clásicas y del hebreo, así como de crítica filológica, enseñanzas que en Salamanca encontraban viva oposición, estableció inmediatamente en su gran Escuela, variedad de Cátedras, principalmente de ciencias eclesiásticas; buscó y trajo a su establecimiento docente los más doctos, eruditos y acreditados maestros, señalándolos muy decorosas dotaciones; aseguró para el sostenimiento de la Universidad y Colegios anejos, cuantiosas rentas, que después fue aumentando considerablemente. Redactó unos Estatutos perfectos para los estudios, tomando por base los que regían de la Universidad de París, que era la mejor organizada por aquel entonces de cuantas en el mundo civilizado existían, y entre otras las de Oxford y Bolonia, modificándolas, según las exigencias de carácter y costumbres españolas... [...]

[...] Los estudios de Alcalá florecieron rápidamente, compitiendo con los de Salamanca, llegando a ser emporio de la cultura española; de tal suerte que cuando veinte años después de su apertura visitaba aquella Universidad Francisco I, a su paso por Alcalá, viniendo prisionero a Madrid y saliendo siete mil estudiantes a recibirle, dijo asombrado: «que Cisneros había realizado, sólo, en España lo que en Francia había tenido que hacerse por una serie de Reyes” (Cabello, 1919:54-55).

Por todo ello, Cisneros, llevado por su gran interés por el estudio de las lenguas, y buen conocedor de lo que las mejores universidades europeas del momento aportaban a los campos de la teología, la filosofía y los estudios bíblicos, crea en la Universidad de Alcalá el Colegio Trilingüe o de San Jerónimo para fomentar el estudio de las lenguas, a semejanza de lo que existía ya en la Universidad de Lovaina, el Colegio de las Tres Lenguas, del que precisamente Erasmo fue su director académico durante un breve tiempo:

“El interés del fundador por el estudio de las lenguas se hace constar en la Constitución y se imparten en el Colegio Trilingüe o de San Jerónimo. Son cuatro los idiomas reconocidos por las Constituciones, pero sólo dos tienen profesor asignado: el Griego, que comienza impartiendo Pablo Coronel, y después se trae de Italia a Demetrio de Creta, que lee de 1512 a 1517; le sucede, en 1518, Núñez. Esta enseñanza permanece con buena matrícula hasta el año 1698. Los textos empleados son de Francisco de Vergara, de Pedro Simón Abril y de Gonzalo Correas. El hebreo se considera necesario para la versión de la Biblia. De las clases se encarga Zamora a partir de 1511, y se mantiene con alumnos durante dos siglos. Los textos son de Alfonso de Zamora y de Arias Montano. Con el estudio del árabe se pretende: prepararse para predicar el cristianismo a los musulmanes, y poder traducir los manuscritos árabes existentes en nuestra nación. Se usaba el texto de Pedro de Alcalá, titulado *Arte arábigo*” (Gutiérrez, 1996:73).

En definitiva, la obra de de la Universidad Cisneriana reúne todas las condiciones para ser considerada un proyecto excepcional, ya que desde los diferentes aspectos que se le examine respondió en aquel momento al carácter de excepcionalidad que se le atribuye:

“[...] fue humanista y renacentista porque institucionalizó la enseñanza de las doctrinas filosóficas y las artes liberales, añadiendo a las cátedras tradicionales no sólo las de lenguas extranjeras, sino también las de literatura griega, latina y hebrea. Fue universal, porque Cisneros –hombre de formación amplia y abierta– creó para ella un modelo de educación integral mediante el cual se desarrollaron los estudios de Teología en base a las más renovadoras teorías difundidas entonces en Europa: la escolástica, la tomista, la escotista y la nominalista. Fue

en cierta medida popular porque Cisneros la concibió para elevar el nivel cultural de la baja nobleza, la pequeña burguesía, y, en especial, del clero de su diócesis, un clero pobre en su mayoría, que recibía a través de la Universidad una educación gratuita. Fue austera porque la fundamentó en los principios de la humildad y pobreza. Y fue moderna, muy moderna, porque mediante la creación de un modelo diferente de educación que integró a todas las clases sociales en casi todos los ámbitos del conocimiento, la convirtió en vivero de donde sacar los recursos humanos indispensables para que España, en plena expansión imperialista, pudiera enfrentarse a los nuevos retos sociales y políticos” (Bernal, 1996:44).

2.2. La Biblia Políglota y el uso de las lenguas

Para Cisneros la Biblia Políglota constituyó su gran proyecto lingüístico, aparte su finalidad teológica y bíblica. No parece que el Cardenal llegara a la realización del mismo por azar, viendo los pasos previos que fue dando y que posibilitaron su puesta en marcha y su materialización: el aprendizaje de las lenguas clásicas que Cisneros emprendió ya en edad temprana, el interés que prestó a lo largo de su formación por acceder a los textos originales de la Biblia, la orientación que dio a la Universidad de Alcalá para incorporar diversas cátedras relacionadas con las lenguas orientales, iniciativa de la pequeña Academia Bíblica que le servirá para ir constituyendo en torno a sí un buen equipo de expertos en las lenguas originales de la Biblia, fueron claramente los pasos que posibilitaron y maduraron el proyecto de la Biblia Políglota, por una parte y, por otra permitieron materializarlo.

Este largo itinerario que recorrió Cisneros para llevar a cabo el proyecto de la Biblia Políglota le hizo tener permanente interés por el buen uso de las lenguas. Interés que se plasmó en un trabajo bien hecho, tal como lo avalan tantos testimonios que a lo largo del tiempo se han pronunciado al respecto resaltando diferentes aspectos de la obra por los que ha merecido un digno reconocimiento.

No cabe duda que la Políglota Complutense, como también se la llama, por su considerable volumen constituyó una empresa editorial que contribuyó sensiblemente a

mejorar la cultura general y teológica del momento, que presentaba cierta debilidad en relación a los estudios bíblicos, como bien describe esta situación el arquitecto Cabello a principios del siglo XX:

“Con anterioridad al Renacimiento, la Teología escolástica estaba en completa decadencia, y olvidados los tiempos florentinos del siglo XII; los escolásticos suplían con la lectura y estudio de la Biblia la carencia de conocimientos de historia y lingüística, quedando en el más completo de los abandonos en la XIV centuria, durante la cual, en absoluto, se cultivó el estudio de los Libros Sagrados” (Cabello, 1919: 71).

Ciertamente es esta situación, de la que Cisneros es plenamente consciente, “la que le hace decir de los teólogos –según atestigua uno de sus cronistas–, «que en ninguna otra cosa andaban más descuidados y negligentes que en el ejercicio de los sagrados libros» y hasta el propio Nebrija en una epístola al Cardenal Cisneros, censura y critica acremente a ciertos Doctores de Salamanca, por interpretar torcidamente y de modo caprichoso y hasta ridículo las palabras de la Biblia” (Cf. Cabello, 1919:71-72).

Precisamente, la oportunidad y necesidad de la obra de Cisneros ante el panorama bíblico existente, es lo que explica la gratitud de muchos, “como el historiador francés monseñor Fleshier que en pocas palabras describe la obra magna de Cisneros, benéfica a la ciencias bíblicas de las generaciones todas del porvenir, o de aquellos otros que veían que la cuestión bíblica era parte del conflicto que la Iglesia tenía planteado desde el lado de la Reforma, tal como lo manifiestan las palabras del profesor alemán, el erudito y doctísimo Hefele, que dicen así: «Los agitadores revolucionarios han podido demoler y destruir hasta sus cimientos, todos aquellos edificios que Jiménez creyó inmortales; pero no han logrado sepultar bajo los derruidos paredones, que indican el lugar donde se alzaron, el glorioso nombre de su fundador, y menos aun ahogar la potente voz de la Políglota Complutense, que pregonará a las generaciones venideras hasta la consumación de los siglos, la gloria de su autor, el amor y entusiasmo con que se consagró a los estudios bíblicos»” (Cf. Fernández, 1921:97-100).

En suma, la Políglota Complutense marcó un antes y un después, tanto por su contribución a los estudios bíblicos y al uso de las lenguas como medio de acceder a los textos sagrados lo más científicamente posible, sino también por su aportación a la cultura general y teológica del momento, bien necesitada de obras como ésta para salir del declive cultural en el que se estaba sumido. Por todo ello, no se dudó en calificar esta obra:

“Como una de las obras más arduas que emprendió aquel gran hombre, una de las que persiguió con más constancia, una de las que más le satisficieron desde su comienzo a su terminación fue la de la famosa y en todo el orden civilizado, admirada Biblia Políglota, llamada Complutense, por el lugar en que se trabajó y se dio a la prensa. La crítica antigua y la moderna deshiciéronse en elogios de esta obra asombrosa de Cisneros «opus mehercule miraculo par» (Alvar Gómez); «una de las obras más insignes y más útiles a la Iglesia universal que han salido a luz de muchos tiempos a esta parte», como dijo de ella Felipe II; «miracolo del mondo» (Breve Sommario..., Roma, 1644); obra «tan mas allà de lo grande, que la vista de la prudencia comun, siempre la mirará colocada en la esfera de lo imposible» (González de Torres, 1737); «monumento de eterna gloria para España» (Menéndez y Pelayo, 1880); «la primera obra científica del mundo moderno» (Berger, 1899); y «florón el más hermoso de la ciencia española, y foco potente donde reverbera con rayos de gloria la luz de nuestros insignes humanistas» (Revilla, 1917)” (Cf. Cedillo, 1921:193-194).

Todas estas alabanzas, lógicamente, no significan que la Políglota Complutense no fuera objeto también de crítica; no obstante:

“Defectos tiene, sin duda la Biblia Políglota Complutense, porque al fin es obra humana; pero aceptamos este pensamiento de un escritor protestante: «Si se la contempla con relación á la época y á los auspicios que á su ejecución presidieron, no podremos ménos de considerarla como uno de los más nobles monumentos de piedad, saber y munificencia, que hace á su autor digno del aprecio y gratitud del mundo cristiano»” (Martínez de Velasco, 1883:169-170).

Finalmente, sopesando los grandes beneficios que reportó la Biblia Políglota, en comparación a los límites que Cisneros no pudo sobrepasar con la misma, se puede decir:

“Que la Biblia Políglota, gloria de Alcalá en los anales del humanismo, es una de las obras más imponentes que llevó a cabo en esta época la ciencia de los filólogos auxiliada por el arte del impresor. Es, fuera de toda duda, el coronamiento de un esfuerzo colectivo de gran aliento que Cisneros estimuló y dirigió desde sus orígenes” (Bataillon, 1986:22).

La valoración general que se acaba de hacer de la Biblia Políglota, creemos que no es suficiente para ver su contribución a la cultura de las letras en general y al fortalecimiento de los estudios teológicos y bíblicos en particular. Por ello, a continuación, examinamos algunos aspectos específicos que aportan elementos complementarios que van a enriquecer la mirada a esta obra:

1) Objetivo y finalidad de la Biblia Políglota

Para el Cardenal era prioritario conseguir una versión de los textos sagrados, lo más fiel a los originales en los que fueron escritos de modo que faciliten el mejor conocimiento de la palabra de Dios. Esta voluntad de Cisneros va en la misma dirección que la de Erasmo, razón que explica la insistencia de ambos por el uso y buen uso de las lenguas originales. En el caso de Cisneros, su apuesta por las lenguas no solo se limitó a su esfuerzo personal por conocerlas todo lo mejor que pudo –como también Erasmo hizo–, sino que además, dada su responsabilidad pública en la Iglesia destinó muchos recursos económicos con el fin de rodearse de buenos expertos en dichas lenguas y conseguir documentos originales o copias de los mismos que permitieran elaborar las mejores versiones de los textos sagrados.

Por ello, Cisneros en el mismo proemio o carta con que presenta la Biblia Políglota al Papa León X declara que quiere hacer posible el acceso a los textos sagrados en su misma fuente primera que son los originales hebreos del Antiguo Testamento y los textos griegos del Nuevo Testamento (Cf. García Oro, 1992:492). Esta tarea, en opinión

de Mr. Fléchier, Obispo de Nimes, resultaba necesaria, dada la escasa valoración que se hacían de los textos sagrados por parte de los eclesiásticos en general y, de los teólogos en particular:

“Il consideroit (le Cardinal) depuis long-temps que rien n'étoit plus nécessaire aux eclesiastiques, et particulièrement aux Théologiens, que la lecture et l'intelligence de la Bible, et que pourtant rien n'étoit si négligé par la plupart des Docteurs, qui au lieu de s'appliquer à l'études des Livres sacrés, s'amusoient à des subtilités et à des spéculations inutiles. Il crut que cette négligence venoit du peu de connoissance qu'on avoit des langues Latine, Grecque et Hebraïque, qui sont comme le fondement des sciences humaines et des Lettres sacrées” (Fléchier, 1693 :183).

El Proyecto de la Biblia Políglota, con el cometido indicado, fue para Cisneros algo que tenía en mente desde años atrás. Cuando las circunstancias se lo permitieron y los recursos los tenía a la mano, no dudó en emprenderlo, dando prioridad a esta actividad por encima de otras actividades, tanto eclesiásticas como temporales en las que estaba bastante comprometido, tal como es bien conocido:

“En medio de los asíduos y difíciles deberes que embargaban todas las horas de su vida, aquel génio emprendedor y vigoroso tenía el proyecto de publicar una Biblia Políglota, en cuyas páginas habían de aparecer las Sagradas Escrituras en los mismos idiomas en que fueron escritas; proponíase realizar el grandioso proyecto concebido por Orígenes en los primeros siglos de la religión cristiana, y «parece como que presentía el varon apostólico (escribe su entusiasta biógrafo), que en breve plazo habían de aparecer los protestantes de la Reforma, que intentaron impugnar y destruir la Iglesia de Jesucristo, interpretando á su manera el sentido misterioso de las Divinas Letras” (Martínez de Velasco, 1883:165).

No cabe duda que la tarea que Cisneros se fija con la Biblia Políglota suponía una valentía intelectual considerable, una voluntad de gobierno fuerte al tener que destinar muchos recursos financieros y personales a este fin, y se enfrentaba –como señala el profesor Abellán–, a un ambiente social e intelectual que revestía cierta complejidad:

“El objetivo era de una osadía muy grande, puesto que en el mundo universitario de la época la protagonista era la Teología y sus portavoces eran los escolásticos. La reforma cisneriana suponía conceder el protagonismo a los escrituristas, encarnizados enemigos de los teólogos, que tenían a la Vulgata, de San Jerónimo, como texto bíblico irremplazable. Es obvio que el escriturismo era un movimiento de amplias afinidades con el erasmismo y que propiciaba la inmediata enemiga de los teólogos, monopolizadores de la enseñanza universitaria” (Abellán, 1996:111).

2) Cisneros y la organización de la obra

La gran envergadura de la obra, lógicamente, necesitó de un tiempo relativamente amplio, aproximadamente 10 años, para llevarse a cabo. Sin embargo, dada su amplitud, este período no resultó excesivamente largo, gracias a la cantidad de medios personales y económicos que el Cardenal puso en funcionamiento y al tiempo que le dedicó a pensar en el plan complejo sobre el que debía discurrir la realización de esta empresa:

“Desde que, hallándose en 1502 en Toledo, había trazado Cisneros el Plan de la Biblia Políglota, eligiendo y disponiendo los medios con que debiera llevarse a término, quince años eran pasados en que se venía construyendo aquel monumento de la ciencia escrituraria: quince años había que los sabios lingüistas y exegetas a quien Cisneros confiara la magna tarea estaban entregados en el retiro de Alcalá a sus profundos estudios; y más de seis años hacía ya que el célebre tipógrafo Arnaldo Guillermo de Brocar o Brocario, llamado a Alcalá por Cisneros, dábase sin reposo a fatigar los tórculos. Durante todo este tiempo el Mecenas ilustre no había perdonado sacrificio, ni fatiga, ni caudales para aportar cuantos elementos consideraba útiles o necesarios a su empresa, cuando, en fin, pocos meses antes de morir, tuvo la inmensa satisfacción de ver terminada la Políglota” (Cedillo, 1921:194).

La obra completa de la Políglota Complutense consta de seis tomos en folio, y el orden de su publicación fue el siguiente: se imprimió primero el Nuevo Testamento, en 10 de enero de 1514, en griego, con la traducción latina de San Jerónimo, que fue después el tomo V; en 31 de mayo de 1515 salió a la luz la Onomástica, erudito vocabulario hebreo

y caldeo, aumentado con algunos preceptos gramaticales, para la mejor inteligencia de ambos idiomas, tomo VI; en 10 de julio de 1517 (cuatro meses antes de la muerte del Prelado), terminóse la impresión del Antiguo Testamento, que comprende cuatro tomos: el primero, con el texto hebreo; el segundo, la Versión griega de Los setenta intérpretes; el tercero, la Vulgata, y el cuarto, la Paráfrasis Caldaica (Cf. Ruiz-Crespo, 1945:114 y Martínez de Velasco, 1883:167-168).

De los seis tomos de que consta la Políglota Complutense, el dedicado al Nuevo Testamento fue el que sufrió algunos condicionantes que conviene tener en cuenta, tanto por su contenido, como por su circulación, así como por la existencia de un texto previo tan significativo como la Vulgata.

En primer lugar, desde el punto de vista del contenido, el tomo del Nuevo Testamento incorporó todas aquellas contribuciones anteriores que se consideraron que enriquecían el texto sagrado, tanto a nivel formal (división de capítulos), como de contenido:

“En la edición del Nuevo Testamento no existe división de versículos, pero sí de capítulos. Se incluyen los Prólogos de San Jerónimo, orientalista consumado y perfecto intérprete de las sagradas páginas; la Epístola de Eusebio Panfilio (muerto el año 340) sobre la Armonía de los Santos Evangelios; la carta del propio San Jerónimo al Papa San Dámaso, relativa a los cuatro Evangelios; disertaciones, predicaciones y apostolado de San Pablo, convertido de perseguidor del Cristianismo naciente en Apóstol incansable de la Verdad entre gentiles y judíos; los Actos de los Apóstoles y las Epístolas de San Pedro, San Juan, San Judas y Santiago, terminando el tomo con el Apocalipsis. Todo ello en Políglota” (Ruiz-Crespo, 1945:114-115).

En segundo lugar, desde el punto de vista de la circulación del tomo del Nuevo Testamento, éste sufrió un considerable retraso (unos ocho años) desde el momento en que apareció (1514) hasta que se publicó y circuló. Parece que la causa de dicha demora hay que encontrarla en la intervención de Fröben, el impresor de Basilea que trabajaba para Erasmo, apoyado por el propio holandés, a fin de llevar al mercado antes que Cisneros la primera edición publicada (1516), aunque no impresa del Nuevo

Testamento en griego, apoyándose en el privilegio exclusivo que obtuvo Erasmo por cuatro años para su edición en todo el Sacro Romano Imperio. Lógicamente, este hecho no pasó inadvertido para el entorno de Cisneros y sobre todo para el editor del Nuevo Testamento, Zúñiga, quien reaccionó no considerando la obra de Erasmo:

“Se cuenta que Zúñiga, el editor del Nuevo Testamento Complutense, se mostraba desdeñoso en sus referencias a la versión de Erasmo, pero Cisneros, generoso siempre con sus rivales, le hizo callar diciendo: «Dios quiera que todos los escritores hagan sus trabajos como él hizo el suyo. Lo que debéis hacer es darnos algo mejor o no censurar la labor de los otros»” (Starkie, 1943:393).

En tercer lugar, desde la existencia de un texto previo tan significativo como la Vulgata, no cabe duda que éste condicionó la versión Políglota del Nuevo Testamento. Más adelante, abundaremos en esta cuestión, cuando se examine la relación de Nebrija con Cisneros a propósito de la colaboración de aquél en el proyecto de la Biblia Políglota.

3) Colaboradores de la Políglota

El Cardenal tiene claro que quiere una obra de calidad y, a tal fin, está abierto a todas las posibilidades para lograr el mejor equipo de expertos a su alcance en las lenguas originales de las que hay que traducir el texto de la Políglota. No ahorrará recursos para lograr dicho objetivo, tal como muestra la diversidad de expertos que reúne, tanto por su formación como por sus procedencias culturales.

Hay, prácticamente, coincidencia en señalar, por parte de todos los historiadores, el número y el nombre de los expertos que forman el estrecho equipo de colaboradores de Cisneros para llevar a cabo su magna obra:

“En 1502, se dio principio á los trabajos, que fueron dirigidos entonces por el mismo Prelado, con esa actividad febril y creadora que constituía la base principal de su carácter: rodeóse de los literatos más distinguidos que existían entonces en España, y que disfrutaban de merecido renombre en las universidades extranjeras; *Antonio de Nebrija* «el Nebrisense, » uno de los

hombres más eruditos de su siglo, filósofo profundo, historiador y poeta, catedrático de Gramática y de literatura clásica en la universidad de Salamanca, y luego profesor de griego en el Colegio Complutense; *Fernando Nuñez de Guzman* «el Pinciano, » de aristocrático linaje, comendador de Santiago, profesor de latín y griego durante muchos años, y autor de obras y comentarios sobre los clásicos; *Demetrio Cretense*, sabio desterrado de Grecia por la irrupción de los turcos; *Bartolomé de Castro*, conocido entre los eruditos por el *Maestro Burjense*; *Lope de Zuñiga*, el controversista afortunado del famoso Erasmo; *Juan de Vergara*, sabio helenista, y profesor más tarde de la Universidad Complutense; *Alfonso* (médico), *Pablo Coronel* y *Alfonso de Zamora*, judíos conversos, antiguos rabinos, se ocuparon también en el examen y preparación de los materiales correspondientes a las secciones hebrea y caldea de la Biblia.

Jimenez de Cisneros impulsaba los trabajos literarios de estos hombres eminentes; era la autoridad en materias bíblicas, el crítico que aclaraba las dudas y deshacía las dificultades: «¡Apresuraos, hermanos míos (solía decirles, según refiere su biógrafo), no sea que yo falte de este mundo y perdáis vosotros el protector que os ampara, ó falteis vosotros, y pierda yo entonces los hermosos frutos de vuestro ingenio, que tienen más precio á mis ojos que todas las riquezas y los honores de la tierra!» (Martínez de Velasco, 1883:165-166).

Como era natural y era también de esperar, pronto surgieron críticas y oposición a los trabajos que iba realizando esa *especie de aerópago*, como algunos le llaman (Cf. Sainz, 1979:38) a los colaboradores de los que se rodeó Cisneros, quien no pudo evitar que la propia Inquisición denunciara y persiguiera a algunos de ellos, dado el espíritu liberal de trabajo que existía y que el propio Cisneros favorecía. Las persecuciones de la Inquisición hacia este grupo se acabaron en el momento en que el propio cardenal fue nombrado Inquisidor general en 1507.

4) Fuentes utilizadas

Cisneros, fiel al objetivo de elaborar la Biblia Políglota con la mejor calidad posible, buscó y trajo a Alcalá los mejores códices y documentos disponibles en las lenguas originales. Para ello, utilizó toda su influencia eclesiástica y temporal de que disponía,

así como invirtió buenos recursos económicos que le permitieron traer de cualquier lado aquellos materiales que garantizaban poder trabajar con la máxima fiabilidad.

Resulta difícil precisar con qué códices se construyó la Políglota. Sin embargo, los historiadores que tratan esta cuestión hacen referencia a algunos de ellos que con toda seguridad sirvieron de base para la elaboración de la obra, así como los lugares de procedencia de los mismos, que fueron varios, tanto en España como fuera de España. Fundamentalmente, para la lengua hebrea, los códices utilizados procedían de la comunidad judía que Cisneros y sus colaboradores hebreos consiguieron a través de amigos y contactos:

“Consta que en Castilla existían en el siglo XV glosas bíblicas que Cisneros no tendría dificultad en atesorar cuando algunos de los más eximios personajes de la comunidad judía castellana entraron en su servicio y trabajaron en sus proyectos culturales. Los biógrafos de Cisneros citan siete códices hebreos, de los cuales cuatro son conocidos por los especialistas. Existe también un códice del Targum de Onkelos que sirvió de base para la edición y versión que del mismo hizo la Políglota. Otros textos fueron afanosamente buscados por Cisneros, sirviéndose de sus mejores amigos y agentes, como el obispo de Málaga, Diego Ramírez de Villaescusa, que se empeñaba en 1512 en hacerle llegar un codiciado manuscrito salmantino, propiedad de San Bartolomé, que se resistían a prestar los colegiales” (García Oro, 1992:493-494).

Por otra parte, para la lengua griega, parece que los códices utilizados procedían de la biblioteca del Vaticano, tal como se hace referencia en la carta que Cisneros escribe a León X, e incluso de Siria y Grecia, según otros testimonios:

“En manos de todos anda hoy ya impresa la carta de Cisneros al Papa León X, por donde resulta haber venido al depósito común de libros viejos manuscritos de Alcalá, varios códices griegos que encierran entrambos Testamentos, procedentes de la incomparable biblioteca del Vaticano. Y hasta de Siria y Grecia, si hemos de dar asenso al Senense, entraron en Alcalá códices de mucha importancia” (Fernández, 1921:94).

Para la elaboración del texto complutense de la Vulgata, cuya versión original jeronimiana fue escrita en lengua latina, se utilizaron tres versiones latinas y que quedaron depositadas en la librería de San Ildefonso de Alcalá. Cisneros y la mayoría de sus colaboradores consideraban que el texto original de la Vulgata por su correspondencia con los textos originales hebreos y griegos debía ser sometido generalmente solo a una traducción literal más que a correcciones de importancia como se hizo en el caso del Salterio (Cf. García Oro, 1992:496). Más adelante se examinará la discrepancia que al respecto mantuvo Nebrija con Cisneros.

Toda esta búsqueda y consecución de documentos difícilmente podía hacerse por alguien distinto de Cisneros en España. Solo él, desde su posición de poder e influencia, podía acometer esta tarea:

“Era infatigable en la busca de manuscritos del Antiguo y Nuevo Testamento y no ahorra gastos para conseguirlos [...] Solamente siete manuscritos hebreos llegaron a costarle cuatro mil ducados, y el gasto total de toda la obra llegó a ser de cincuenta mil ducados de oro; suma que, teniendo en cuenta el valor de la moneda en aquellos días, solo podía haber sido gastada por un hombre que uniese a los anhelos del monje las rentas de un Rey” (Starkie, 1943:392).

5) Impresión y Ediciones de la Biblia Políglota

Cisneros cuidó al máximo el trabajo de impresión de la Políglota que se inició a finales de 1504. La labor de traducción tenía que corresponderse con una buena impresión. Para conseguir dicho cometido, el cardenal llamó a uno de los mejores impresores alemanes, Arnaldo Guillermo de Brocar, que por aquel tiempo residía en España, concretamente en Logroño, donde tenía su imprenta:

“A finales de 1504 comenzó la impresión de la Políglota, cuyos trabajos de preparación dieron principio en 1502, trayendo desde Logroño, donde se encontraba, a Arnaldo Guillermo Brocar o Brocari, impresor alemán, que trabajaba tan hábilmente como *Fust y Schasffer*, de Maguncia; *Gering*, de París o *Alde Maunce* de Venecia, y se supone que el sitio en que estuvo la imprenta de la Biblia Cisneriana, fue la hoy señalada con el número 28 de la calle de Libreros,

de Alcalá, en la que hasta hace pocos años existieron unas armas de piedra del egregio Cardenal. Algunos suponen que se verificó la impresión en el monasterio de beatas Franciscanas, que es donde estuvo la imprenta de la Universidad, dudas que no deberían existir, si el entusiasmo por las glorias complutenses se hubiera traducido en una lápida conmemorativa y alegórica a tan grande acontecimiento, y que debiera ostentarse en la fachada del edificio que hoy ocupa el solar donde estuvo aquel en que la Políglota se imprimió” (Cabello, 1919:74).

La impresión de la Políglota finalizó en 1517 (cuatro meses antes de la muerte de Cisneros), con la edición de los cuatro últimos volúmenes que contienen todo el Antiguo testamento. Arnaldo Guillermo de Brocar conocía perfectamente el interés que tenía Cisneros por ver terminada la publicación de la Políglota y con el ánimo de satisfacerle la ilusión de su vida, se apresuró en enviarle la impresión del último pliego de la Biblia:

“En uno de los postreros días de Junio de 1517, el industrioso alemán Arnaldo Guillermo de Brocar engalanó con los mejores vestidos a su joven hijo Juan, y le envió al Prelado, que residía en Alcalá, con algunos ejemplares del último pliego de la *Biblia*; hallábase Cisneros rodeado de varios magnates (porque entonces era regente de España), y al recibir el humilde presente, que significaba, empero, la realización de sus más lisonjeras esperanzas, inmutósele el semblante, derramó lágrimas, cruzó las manos en actitud humilde, y exclamó, á presencia de la córte y con voz entrecortada por la emoción: «¡ Gracias os doy, Señor y Dios mio, por haber permitido que no muriera sin que se cumpliesen los deseos más ardientes de mi alma!» y dirigiéndose en seguida á los nobles presentes, les dijo: «Sabed amigos mios, que se acaba de cumplir el acto más importante de mi gobierno, y de toda mi existencia!»” (Martínez de Velasco, 1883:168-169).

Una de las últimas gestiones que el Cardenal hizo antes que le sobreviniera la muerte, fue dirigirse al Papa León X dedicándole la obra, a lo que el Papa respondió tributándole alabanzas y aprobando el trabajo realizado:

“El Papa León X, aquel fastuoso pontífice que impulsaba con tanto brío el Renacimiento, aceptó con júbilo la dedicatoria de la obra que le había ofrecido el

Prelado, «en prueba de amor, gratitud y respeto, » y expidió un Breve (en 22 de Marzo de 1520), muerto ya el insigne arzobispo), en el que tributaba justas alabanzas á Cisneros, y aprobada plenamente, después de maduro exámen y *motu proprio et ex certa scientia*, los antiguos textos y las versiones latinas de la Biblia Complutense, porque Nos (dice el Papa, textualmente), creemos injusto é indigno que se retarde un momento más la publicación y circulación de esta obra, con grave perjuicio del mundo cristiano, frustrándose acaso la pia idea de su compilador esclarecido, varon que es muy digno de ser imitado (tam imitabilis vir)” (Martínez de Velasco, 1883:169).

La Políglota tuvo buena recepción, una vez que se produjo su difusión en 1522. Los más de seiscientos ejemplares que se pusieron en circulación, pronto desaparecieron. Una parte de ellos se perdieron a causa de una tormenta que afectó al barco que los transportaba a Roma. Todo ello explica que actualmente se dispongan de muy pocos ejemplares de esta obra:

“Pocas son las felices bibliotecas que pueden preciarse hoy de poseer un ejemplar completo de los seis volúmenes de la Políglota. Lo mismo ocurría ya pasada la mitad del siglo XVI, y fue seguramente ése el motivo que llevó a Felipe II a encargar a Arias Montano la preparación de una nueva Biblia Políglota, la que conocemos con el nombre de la Biblia Políglota Regia, preparada en Amberes en las prensas de Plantino, y que vio la luz entre 1569 y 1572, con evidente afán de superación” (Sáenz-Badillos, 1996:139).

La valoración que posteriormente se ha hecho del trabajo de impresión realizado ha sido muy bien estimado por presentar técnicamente una gran calidad, “tanto por la belleza de los tipos seleccionados, como por el cuidado puesto en la corrección de las erratas” (Sáenz-Badillos, 1996:139).

6) *La influencia de la Políglota*

La Políglota tuvo su influencia en las ediciones que se hicieron del Nuevo Testamento a lo largo del siglo XVI. Sin embargo, también hay que reconocer que dicha influencia se vio condicionada posiblemente más de lo que era de esperar, debido a una serie de

circunstancias o más bien situaciones existentes en aquel momento que limitaron la difusión de una obra como ésta que hubiera merecido mayor ascendiente en los años siguientes.

Entre las situaciones diversas que cabe mencionar y que explican la limitación de la difusión están:

- La muerte del Cardenal, que acaece inmediatamente después de concluida la impresión de la obra, impidió que personalmente solicitara la autorización pontificia para su difusión y, en su caso, hubiera supuesto una rápida venta de la misma.
- La tardía solicitud por parte de los albaceas de Cisneros del motu proprio de su Santidad que permitía la difusión de la obra retrasó hasta 1522 su venta e hizo que tres ediciones del Nuevo Testamento de Erasmo salieran al mercado con anterioridad, lo que supuso una clara competencia a la Políglota.
- Las desavenencias sobre las materiales de Cisneros entre la Universidad de Alcalá, legataria de la herencia del Cardenal, y la corte real flamenca que acaba de desembarcar en España, lleva al cardenal Adriano de Utrech, regente en ausencia de Carlos V, a dictar una sentencia arbitral en relación a la herencia disputada que supuso la paralización de la difusión de la Políglota.
- La difícil situación que atraviesa en estos momentos la propia Universidad de Alcalá con el destrozo del Colegio de San Ildefonso, a causa de la guerra civil que estalla en las Comunidades de Castilla.
- La dispersión que se produce en el equipo de colaboradores del Cardenal, Academia bíblica e impresores.
- Las sospechas de herejía que la Inquisición lanzó contra los colaboradores conversos, incluido el propio Nebrija.
- Y, finalmente, la ya mencionada pérdida de ejemplares de la Políglota durante el naufragio que los conducía a Italia. Lógicamente, éstas y otras situaciones explican, por una parte, que la influencia de la Políglota en el movimiento bíblico fuera reducida y tardía, a pesar de tratarse de una obra monumental; y, por otra, que hubiera que esperar la época de Felipe II, de Arias Montano y de Christophe Pantin

para que se pensara en reeditarla (Cf. Bataillon, 1986:42-43 y Starkie, 1943:394-395).

La limitada influencia de la Políglota de Cisneros, no debe hacer pensar que su influjo se redujo a casi nada. Testimonios hay en la literatura producida sobre Cisneros y en relación a la Políglota, que no dudan en realzar su influencia, pese a su reducida difusión:

“Ni tampoco es posible callar haber influído ventajosa y grandemente en las numerosas ediciones de entrambos Testamentos, llevadas a término y remate después del año 1517. Porque la Complutense sirvió de modelo a la de Amberes, sufragada enteramente por el regio fundador de El Escorial, D. Felipe II; a la Parisiense de los Estienne; y aunque alguno lo niegue a la de Walton, por más que sobrepuje a nuestra complutense, no en corrección e integridad, sino en mayor número de textos” (Fernández, 1921:99).

7) La Políglota y los criterios de Cisneros sobre la traducción

El Cardenal quería y deseaba vivamente, como ya se ha comentado, llevar a cabo en vida el proyecto de la Políglota sin escatimar cuantos recursos económicos y personales fuesen necesarios. Objetivo que consiguió, ya que apenas terminada la impresión de la misma le sobrevino la muerte. Pero también le importaba el que la obra tuviera calidad, tanto desde el punto de vista teológico como filológico. A tal fin, como se ha indicado anteriormente, buscó los mejores expertos del momento en las lenguas originales en las que se habían escrito los textos sagrados y formó con ellos un equipo de estrechos colaboradores que él lideró, asumiendo la responsabilidad de que el trabajo se realizara en las mejores condiciones. Las múltiples e importantes ocupaciones de Cisneros no le llevaron a desentenderse de dicha tarea, sino que al contrario, le hizo un seguimiento muy de cerca.

Cisneros era plenamente consciente del deterioro que habían sufrido los textos sagrados a través de las diferentes versiones que a lo largo del tiempo se produjeron, en hebreo, griego y latín. Por ello, era necesaria una reconducción de la situación que permitiera,

por un lado, mejorar la calidad filológica de los textos a través del trabajo de buenos expertos en este campo y, por otra, reavivar los estudios bíblicos como base fundamental de la Teología. Al respecto, es muy esclarecedor el análisis que hace Walter Starkie:

“En el prefacio de la Políglota, Cisneros consigna claramente los objetos que él y sus colaboradores pretendían al llevar a cabo su trabajo. Dice allí que ninguna traducción puede reflejar completa y exactamente el sentido del original, al menos en la lengua que Nuestro Señor hablaba. Y que los manuscritos latinos diferían tanto uno de otro que no podía menos de sospecharse que por la ignorancia y la negligencia de los copistas se habían hecho algunas alteraciones. Por eso era necesario, como ya deseaban San Jerónimo y San Agustín, acudir a los originales de las Sagradas Escrituras, corrigiendo los libros del Antiguo Testamento con arreglo a su texto hebreo, y los del Nuevo Testamento con arreglo al texto griego. Era preciso que todos los teólogos pudieran beber aquel agua de vida eterna en su propia fuente. Esta es la razón por la cual Cisneros había ordenado la impresión en la lengua original y en sus traducciones, recurriendo, para llevar a cabo la tarea, a la ayuda de los más hábiles filólogos, y buscando los más antiguos manuscritos hebreos y griegos. Así revivirían los decaídos estudios sobre las Sagradas Escrituras” (Starkie 1943:392-393).

Pero Cisneros dará un paso aún más allá, fijando un criterio fundamental a seguir para la revisión y la corrección de los textos sagrados: acudir a las fuentes originales de los mismos, estén en hebreo, griego o latín, y desde éstas hacer las correcciones en las lenguas correspondientes. Respetar al máximo, por tanto, los textos originales y evitar hacer correcciones en una lengua original desde las otras lenguas originales. Este criterio general constituirá para el Cardenal una regla básica y de la que ningún colaborador podrá apartarse. Ello supondrá, según Cisneros, que el Antiguo Testamento habrá que corregirlo desde los mejores originales hebreos, así como el Nuevo Testamento con los más fiables textos originales en griego. En el caso de la Vulgata de San Jerónimo, de la que circulaban diversas versiones manuscritas e impresas, se la revisa también siguiendo el mismo criterio anterior, y para ello se utilizan los textos latinos de mejor garantía, sin tener en cuenta los textos originales en hebreo y griego. En definitiva, la labor de depuración y fijación que la propuesta o criterio de Cisneros

generaba, se la llamaba en la Universidad de Alcalá «correctorio» del Cardenal y tenía como objetivo:

“La intangibilidad de los textos originales, a los que se proponía acomodarse lo máximo posible, y se distanciaba del intento de reconstrucción académica de los textos que pretendían los humanistas” (García Oro, 1992:493).

El criterio de Cisneros sobre cómo corregir los textos, pero respetando los originales, no fue asumido, al menos, por parte de Nebrija, quien debido a su forma de ser produjo entre ellos un enfrentamiento pasajero que le hizo abandonar la tarea que el Cardenal le había encomendado en la Políglota y le condujo de nuevo a su cátedra de Salamanca, tal como nos lo recuerda el siguiente pasaje:

“Tuvo Cisneros un incidente con Nebrija, hombre brusco de carácter y poco dúctil para imponer modificaciones a su criterio. Pensaba Nebrija se trataba de corregir los originales, no de fijar los textos; con tal idea redactó sus trabajos, hasta que Cisneros le salió al paso; la cosa molestó a Nebrija, que abandonó la colaboración y marchó en los primeros meses de 1505 a regentar su cátedra de Gramática en Salamanca” (García Mercadal, 1939:109-110).

Gracias a la mediación del obispo de Ávila, Don Francisco Ruiz, Nebrija le explica al Cardenal los motivos que le llevan al desacuerdo, y lo que –en última instancia–, provocará el abandono de la tarea que le había sido encomendada:

“Yo tenía deliberado de no entender mas en la emendacion de la Biblia que V.S^a Rma. quería imprimir, en la qual me mandava a Mi i a los otros Hebreos, i Griegos, que entendiessemos Yo en el latin, i los otros cada uno en su lengua. I preguntome V.S. que porque no queria entender en ello? Yo le respondi, que porque cuando vine de Salamanca, Yo dege alli publicado que venia a Alcalá para entender en la emendacion del Latin, que esta comúnmente corrompido en todas las Biblias latinas cotejandolo con el Hebraico, Caldaico i Griego. I que agora, si alguna cosa falta en ello, se hallase que todos cargarian a mi la culpa, i dirian, que aquella ignorancia era mia, pes que dava tan mala cuenta del cargo, que me era mandado. Entonces V.S^a me dijo, que hiciesse aquello mesmo, que a

los otros avia mandado, que no se hiciesse mudanza alguna de lo que comúnmente se halla en los Libros antiguos: mas que si sobre ello a mi otra cosa pareciesse, que devia escribir algo para fundamento, i prueba de mi intencion. A esto yo digo, que si algo yo escribiese, de mi rebusco Yo hinchiria mucho mayor bodega, que todos los otros de su vendimia principal... De manera, que desde entonces hasta agora Yo no cure mas de la impresión, ni por mandado de V.S^a me fue dicho, que entendiesse en ella...” (Sáenz-Baidillos, 1996:145).

Es evidente, que entre Cisneros y Nebrija hubo un desacuerdo en relación a los criterios a seguir en la traducción de la Políglota: mientras que para el primero, Cisneros, solo los textos originales de cada lengua debían ser los que debían tenerse en cuenta en la corrección de los textos, para el segundo, Nebrija, todos los textos originales de no importa qué lengua debían considerarse en cualquier corrección textual, sobre todo y principalmente, en el caso de la Vulgata.

No obstante, este desacuerdo puntual entre estas dos grandes figuras del pensamiento humanista no impidió que el reconocimiento que ambos se tenían decayera; más bien, al contrario, tal como se puso de manifiesto en la acogida que de nuevo el Cardenal le hizo a Nebrija en Alcalá, cuando éste abandona definitivamente Salamanca debido a los problemas que tuvo con el claustro de su Universidad. Su instalación definitiva en la Universidad Alcalina supuso un reencuentro con Cisneros y un reestablecimiento de su relación con el Cardenal, tal como el Rector Balbas, de la Universidad Complutense, relata:

“El Cardenal, mi señor, holgó mucho de su venida y se lo agradeció; siendo yo Retor, mandó que le tratase muy bien y le asentase de cátedra sesenta mil maravedís y cien fanegas de pan, y que leyese lo que él quisiese, y si no quisiese leer, que no leyese; y que esto no lo mandaba dar porque trabajase, sino por pagarle lo que le debía España” (Sainz, 1979:39).

8) Alcance de la impresión de la Políglota

No cabe duda que la Políglota a nivel filológico, independientemente de su limitada difusión, ha supuesto, desde nuestra opinión, tres importantes contribuciones. Por una

parte, Cisneros, siguiendo la tradición de Erasmo, reclama y utiliza los lenguas originales de los textos sagrados para corregir las adherencias que éstos han ido tomando a lo largo del tiempo:

“Imprimir una Políglota significaba sentir la necesidad de volver a las lenguas originales con un espíritu mucho más abierto del que predominaría en Trento. Significaba familiarizar a una generación de intelectuales y estudiosos con textos que anteriormente les habían estado poco menos que vedados, darles los instrumentos lingüísticos y textuales para llegar al fondo de las cosas y no contentarse únicamente con un texto defectuoso de la versión latina tradicional” (Sáenz-Badillos, 1996:146-147).

En segundo lugar, los criterios de traducción y edición que sigue Cisneros se ven orientados por las propias prácticas que promovía el espíritu humanista, el retorno a las fuentes clásicas:

“En este punto podemos asegurarte abiertamente, Padre santísimo, que la mayor parte de nuestro trabajo ha consistido en procurarnos la ayuda de los hombres más eminentes en el conocimiento de las lenguas, y en conseguir como arquetipos los manuscritos de mejor calidad bajo todos los puntos de vista , y los más antiguos. Con no pocos trabajos hemos logrado reunir buen número de ellos, tanto hebreos como griegos y latinos, procedentes de lugares distintos. Los griegos se los tenemos que agradecer a tu santidad que nos ha enviado liberalmente códices muy antiguos del Antiguo y Nuevo Testamento procedentes de esa Biblioteca Apostólica, que han sido la base de nuestro trabajo...” (Sáenz-Badillos, 1996:147).

Y en tercer lugar, la Complutense se constituyó en el monumento editorial, filológico y teológico de la Monarquía Católica Española:

“La Biblia Políglota Complutense fue durante la Modernidad el fortín doctrinal del Catolicismo. Editada con esfuerzo ingente por Cisneros y apenas difundida a causa de los avatares que enturbiaron su testamentaria, fue la cita obligada en las diatribas teológicas con Erasmo y con Lutero y vino a convertirse en empresa editorial de la Monarquía Católica, a partir de 1567, cuando Felipe II patrocinó

su reedición en los tóculos antuerpienses de Cristóbal Plantino bajo el cuidado de Benito Arias Montano” (García Oro, 2002:359).

3. La labor editora de Cisneros y el fomento del romance

En la vida y actividad de Cisneros aparece una atracción especial por el mundo de los libros en general y por la edición de los mismos en particular. Ciertamente, esta vocación o destino debe tener que ver con su condición de hombre profundamente humanista. La gran actividad que tuvo en este campo fue posible, en primer lugar, por su especial sensibilidad personal hacia las letras y, en segundo lugar, por el poder que ejerció directamente en la Iglesia e indirectamente en el Estado, a través de su gran influencia en la monarquía reinante. La combinación de esta doble situación es lo que le permitió desarrollar tan abundantemente la labor editora.

La importancia que tuvo en la vida de Cisneros la edición de la Políglota, explica que tienda a pasar algo desapercibida el resto de su producción editora, tan abundante, diversa y relevante, por otra parte. Ha sido, precisamente, esta otra producción editora del Cardenal, la que nos permite conocer, por un lado, los distintos aspectos de la personalidad de Cisneros y, por otro, reconocer su considerable contribución al desarrollo de la lengua española debido al apoyo decidido que dio a las traducciones de obras de interés en distintos campos del saber y escritas en diferentes lenguas a la lengua española.

Dejando aparte la Políglota de Cisneros como su obra cumbre en cuanto editor, y de la que nos hemos ocupado en el epígrafe anterior, el resto de su actividad editorial, se la puede clasificar en cuatro campos principales:

1) Las ediciones de literatura devota

Fácilmente podría pensarse que a Cisneros, dada su talla intelectual, solo le interesaban los grandes proyectos de Iglesia y de Estado y que otras labores, aparentemente menores, le interesaban poco. La realidad nos dice, que su actitud y su forma de actuar no fueron así. El Cardenal tuvo muy desarrollado, como Arzobispo de Toledo, su

responsabilidad pastoral y ello le llevó a conocer bien la religiosidad del momento y a dar las respuestas pastorales que creía más convenientes. Esta actitud se veía favorecida por combinarse en su personalidad aspectos de humildad, sencillez y pobreza con otros relacionados con el poder y la ostentación:

“Estas características y las señaladas de la espiritualidad de Cisneros no son más que un aspecto de su personalidad, tan compleja y tan contradictoria, pues sabía compaginar su humildad franciscana con extraordinaria energía y dotes de mando; la vida ascética con el boato imprescindible de su categoría social en el mundo civil. La mesa de Cisneros, a la que se sentaban grandes personajes nacionales y extranjeros y lo más granado de la aristocracia, no cedía en lujo y calidad a ninguna; el propio Cardenal vigilaba el aprovisionamiento de su cocina. Por muchas circunstancias, su espíritu y su personalidad parecen tener raíces medievales, que él supo coordinar con las inquietudes y la mentalidad de su época” (Sainz, 1979:37).

Cisneros, perfectamente conocedor de las carencias formativas religiosas que tenían tanto el pueblo en general como el clero y religiosos/as de monasterios, emprende la tarea de editar una literatura religiosa devota que puede alimentar y orientar las creencias religiosas de dichos colectivos.

La literatura religiosa devota que el Cardenal edita es de distinta naturaleza, aunque toda ella es de cierta altura, tal como los *Escritos espirituales* de San Buenaventura, bien extendidos en los círculos contemplativos; la *Imitación de Cristo o Contemptus mundi* de Juan Gerson, más bien divulgados entre las clases populares; *la Escalera espiritual* de San Juan Clímaco, bien arraigada en los ambientes eremíticos; *Escritos de espiritualidad mística femenina* de tradición italiana, pertenecientes a mujeres excepcionales como Santa Catalina de Siena, Santa Matilde, Santa Gertrudis la Magna, Beata Ángela de Foligno, entre otras, y que sirvió para poner en relación la mística española con la espiritualidad italiana.

Cisneros, preocupado por la ignorancia del clero y con el afán de facilitarle la tarea pastoral, además de editar las obras anteriormente referidas la *Imitación de Cristo o Contemptus mundi* de Juan Gerson, compone un *Catecismo breve* que le va a permitir al

clero una renovación en la doctrina cristiana. En esta tarea, el Cardenal seguirá la tradición y objetivo de Lutero cuando escribió su *Catecismo breve para uso de los párrocos y predicadores en general* (1529):

“Para enseñar la doctrina cristiana a los niños, Cisneros compuso un Catecismo breve, sin sacramentos, que solo aparecían en el Catecismo para adultos. Estas reformas se implantaron no sin lucha, pero la tenacidad de Cisneros logró triunfar sobre la desidia, ineptitud e ignorancia del clero de entonces” (García Mercadal, 1939:107).

2) Las ediciones de literatura práctica

El interés de Cisneros por difundir nuevos conocimientos, le llevó a editar el libro *La Agricultura*, de Gabriel Alonso de Herrera. La naturaleza de este libro se sitúa fuera de los temas habituales por los que se interesaba el Cardenal; sin embargo en una publicación como ésta en la que se exponen los conocimientos prácticos y técnicos que en este campo existían en España, era para Cisneros la ocasión de hacer llegar a los labradores nuevos conocimientos y el motivo de interesarles por la lectura, por las letras en general, cosa tan importante para Cisneros.

El propio hermano del autor del libro, Hernando Alonso de Herrera, en la defensa que hace del Cardenal en sus *Ocho levadas contra Aristotil* se encarga de explicar el beneficio que supuso esta edición no solo para los labradores, sino también para la gente noble y predicadores:

“Los labradores, venida a sus manos, como del cielo, lectura tan deseada y conveniente a sus menesteres, dejan ya las fiestas de hacer Juntas concejiles en las tabernas, aprendiendo en los disantos lo que obren en días de labor [...].

Buena parte de la gente noble, que pasaba tiempo en leer hablillas de Amadís, Leonís y otras consejas, ahora, desde que han topado con mejor materia, de buena gana pasan el día u pasan la noche en leerla y relleerla y dalla a la memoria, ni se meten ya en juegos ni en otras vagas ocupaciones. Contemplan la naturaleza de las cosas. Ahora ya encomiendan a vivir y conocer lo que les da la vida [...].

Los predicadores luego se emboscan en este libro, que trata propiedades de cosas: porque las comparaciones que se traen del arte militar, verdad es que animan; mas las del Agricultura son claras y misteriosas y generalmente quien ha entendido los secretos del libro, con maravilloso aliento querría luego tener aparejo de tierra para poner por obra el aviso o avisos que notaron [...]. Luego tienen razón los campos de alegrarse y reír, que, de aquí, en adelante, por la industria de Vuestra Señoría, estarán más labrados, lindos y fructuosos” (Sainz, 1979:45-46).

La oportunidad de la edición de este libro se vio confirmada por el éxito extraordinario que tuvo. Se publicaron, según señala Sainz Rodríguez, más de doce ediciones en el siglo XVI y ha continuado imprimiéndose durante los siglos XVII, XVIII y XIX (Cf. Sainz, 1979:46). Probablemente, una de las razones que explica la gran difusión de esta obra es su fácil comprensión por todos, con más o menos cultura:

“[...] capaz de ser entendido por los campesinos de la diócesis toledana. Una vez impreso (Alcalá, 1513), lo hizo repartir Cisneros entre las gentes del campo, y resulta uno de los libros clásicos mejor escritos sobre la materia agrícola” (García Mercadal, 1939:117-118).

3) *Las ediciones de obras de personajes importantes como Raimundo Lulio, El Tostado y Aristóteles*

Cisneros en su afán de diversificar lo más posible su labor editora y divulgadora de todo lo que consideraba que tenía valor para las letras, emprendió la edición de obras de tres personajes significativos, pertenecientes cada uno de ellos a campos disciplinares distintos, pero que tenían en común conocimientos relevantes para la época.

El primero de ellos, el mallorquín *Raimundo Lulio*, hombre del siglo XIII, filósofo, teólogo, literato, científico, de una gran religiosidad y muy vinculado a la corriente espiritualista franciscana que compartía con Cisneros y teniendo ambos como gran referente a San Buenaventura. En su tiempo se le conocía por el Doctor Inspirado o Iluminado. No es, por tanto, casualidad que el Cardenal eligiera su obra para editarla, dada su proximidad a lo que en su tiempo supuso la influencia de Lulio en Europa.

Además, había algo más entre ellos en común: su interés por las lenguas, no sólo las clásicas, sino también el romance. Lulio, hablaba perfectamente, árabe, catalán y latín, y la mayoría de sus obras las escribió en árabe y catalán. Su condición de mallorquí le situó en la encrucijada de las tres culturas importantes de su tiempo: la cristiana, la islámica y la judía, hecho que le facilitó el aprendizaje de las lenguas, aparte de su relación cultural con estos tres medios.

Las vidas de Raimundo Lulio y Cisneros compartieron, pues, el interés y la defensa de las lenguas clásicas como práctica humanística profunda. Uno y otro hicieron lo que estuvo a su alcance por situar estas lenguas en el corazón de la cultura teológica: por su parte, Cisneros hizo que los Estatutos de la Universidad de Alcalá decretasen la creación de una cátedra de griego y previeran otras para el hebreo, el árabe y el siríaco, como ya vimos anteriormente; por la parte de Raimundo Lulio, éste tuvo bastante que ver en que el Concilio de Viena (1311-1312) instituyese la enseñanza de dichas lenguas en las Universidades de Roma, París, Oxford, Bolonia y Salamanca (Cf. Bataillon, 1986:18-19).

Otro personaje, cuya obra atrajo muchísimo a Cisneros, fue *Alonso Fernández de Madrigal* (1410-1455), obispo de Ávila y llamado y conocido por el *Tostado*. La edición de sus escritos los encargó el Cardenal a Juan de Vergara, así como las obras aristotélicas que comentaremos a continuación.

La trayectoria formativa y de actividad del *Tostado* se inserta en la más pura tradición humanista: graduado en Artes, Teología y Leyes y conocedor de las lenguas clásicas, hebreo, griego y latín. Su obra más importante, 15 volúmenes en la edición veneciana publicada entre 1507 y 1530, fue escrita en latín y trataba de comentarios a diversos libros de la Biblia.

Cisneros puso todo su empeño en la edición de la obra del Tostado, ejerciendo su influencia ante los Reyes, Doña Juana y D. Carlos, para que se llevara a cabo. Se inició la edición de la misma en vida del Cardenal, pero era tanto el interés que tenía en la misma que aseguró su continuidad después de su muerte:

“Era antiguo deseo del Cardenal hacer imprimir las obras del Tostado, Obispo de Avila. En este sentido interesó al monarca y puso en juego su influencia; y aun alguno de los tratados del Abulense se publicó en vida de Cisneros; pero sobreviniéndole la muerte, mandó y dejó hacienda para que se sacasen a luz a sus expensas, lo cual se puso por obra seis años después de su fallecimiento” (Cedillo, 1921:197).

El tercer proyecto editorial cisneriano abarca la obra de *Aristóteles*. La elección, por parte del Cardenal, de este gran filósofo, universalmente reconocido, le da a este proyecto editor la marca de filosófico, frente a los otros que tienen otra orientación, sea teológica, pastoral o simplemente literaria. La edición de los textos se concibió en tres columnas: en la primera iría el texto griego, muy depurado; en la segunda una versión literal en romance, y en la tercera otra más libre también en nuestra lengua (Cf. Cedillo, 1921:197).

Cisneros coloca a la cabeza del proyecto a Juan de Vergara a quien le acompañan Demetrio Ducas, el Cretense, y Alonso de Zamora, los tres implicados, a su vez, en la Políglota, como se ha indicado anteriormente. Pero, finalmente, será Juan de Vergara casi el único implicado realmente en este proyecto, ya que los otros dos colaboradores se vieron desbordados por el trabajo de la Políglota y apenas le restó tiempo para esta nueva tarea. El Cardenal, sabedor del buen dominio del griego y del latín por parte de Juan de Vergara, le encarga la versión latina, asignándole un salario anual de 80 florines y manteniéndole la condición de colegial de San Ildefonso en los años 1515-1517 para dedicarse al trabajo con quietud (Cf. García Oro, 1992:490-491).

Desgraciadamente, la edición aristotélica no concluyó debido a la muerte de Cisneros, y solo una parte de la labor encomendada a Juan de Vergara se terminó: los ocho libros *De Phisica*, los tres libros *De Anima* y los cuatro libros *De Metaphisica*, que fueron depositados en la catedral de Toledo.

4) Las ediciones de literatura litúrgica en general y mozárabe en particular

Al igual que Cisneros cultivó la literatura devota mediante numerosas ediciones de obras, como ya hemos visto, también cuidó que la liturgia sagrada alcanzara un nivel de desarrollo digno, tanto para el clero de su Diócesis de Toledo como para todos sus diocesanos. A tal fin, llevó a cabo ediciones litúrgicas de textos romanos y mozárabes. La iniciativa editora de Cisneros era más que conveniente, si se tienen en cuenta las modificaciones que sufrieron los textos litúrgicos en España por el influjo que en los mismos produjeron los diferentes pueblos que la transitaron.

La especial sensibilidad humanista-universalista de Cisneros se puso de manifiesto rescatando la tradición litúrgica mozárabe, que era lo mismo que abrirse a otras culturas. Como siempre, el Cardenal no escatimó los medios necesarios para hacer viable su proyecto, tanto personales como materiales: puso al frente de este proyecto al canónigo Alfonso Ortiz para hacer las revisiones pertinentes y cambiar los antiguos caracteres góticos por las letras castellanas; ordenó la impresión de misales y breviarios para ser distribuidos en las seis antiguas parroquias de rito mozárabe; y, finalmente, construyó la capilla del Corpus Christi en la catedral de Toledo, que serviría para que un colegio de trece sacerdotes mantuvieran vivo el rito mozárabe, según la antigua tradición española (Cf. Starkie, 1943:110-112).

Con la rehabilitación del rito mozárabe y las ediciones de los libros (misales y breviarios) que de nuevo lo divulgan, el Cardenal conecta con las antiguas tradiciones españolas y su nombre y presencia han quedado vivos en la catedral de Toledo:

“Con esta resurrección de la liturgia mozárabe, llamada también a veces rito gótico o isidoriano, Cisneros dio otra prueba de su profundo amor a las antiguas tradiciones españolas. En la Capilla del Corpus Christi de la catedral toledana, todo evoca hoy la presencia del Cardenal; su capelo cuelga del techo en el centro, su escudo de armas luce forjado en la hermosa obra de Juan Francés, y una de las paredes está adornada con gran fresco de Juan de Borgoña, representando al anciano Cardenal cabalgando a la cabeza de sus tropas en la toma de Orán [...] Haciendo revivir el rito mozárabe, Cisneros transmitía a los españoles de un

pueblo unido el exaltado espíritu del Santo (San Isidoro), de quien Dante dijo:
Vedi oltre fiammeggiar l'ardente spiro d'Isidoro..." (Starkie, 1943:399-400).

5) Influencia de la actividad editora de Cisneros en el desarrollo del romance

En Cisneros, como humanista convencido y práctico, el campo de las lenguas en general constituyó su territorio natural. Cuando se trataba de llevar a cabo su proyecto de la Políglota, las lenguas clásicas en las versiones originales eran el instrumento a utilizar para elaborar el mejor texto posible que facilitara el acceso al conocimiento de los textos sagrados, es decir, al conocimiento teológico bíblico. En cambio, cuando había que fomentar la cultura de las letras en general, el conocimiento científico-técnico, la cultura religiosa del clero y del pueblo, las prácticas litúrgicas, etc., el Cardenal seleccionó y encargó ediciones de obras significativas, la mayoría de las veces en la lengua romance castellana. Cisneros, como hombre de gobierno de Iglesia y de Estado no perdió nunca de vista cuáles eran los destinatarios de las mismas: hombres de letras, clero, o pueblo en general. Ello le llevó a saber elegir en cada momento el interés de las ediciones y las lenguas a utilizar.

Aparte de las ediciones en romance que se llevaron a cabo por la iniciativa directa de Cisneros, también el libro romance fue un material central en el contenido de la nueva biblioteca de la Universidad de Alcalá que por iniciativa de Cisneros se creó y llegó a adquirir una gran dimensión. Entre los distintos géneros bibliográficos que la formaban (códices bíblicos, escritores cristianos, textos académicos, gramáticos y humanistas), el libro romance estaba bien representado, existiendo ediciones diversas para responder a distintas demandas potenciales que podían provenir de diferentes frentes como:

- El de caballeros y seglares con *Las Vidas* de Plutarco, las *Obras* de Séneca, la *Guerra judaica* de Josefo Flavio, los *Comentarios* de Julio César, la *Historia de Alejandro Magno*, las *Décadas* de Tito Livio, etc.
- El de humanistas interesados en personajes humanistas con fama como Petrarca con sus *Seys triunfos*, Dante con sus *Obras*, Guido Columna con su *Regimiento de Príncipes* y la *Crónica Troyana*, Silvio Piccolomini con su *Historia de Bohemia*,

Fernández de Heredia con su *Conquista de Ultramar*, Bernardo de Breidenbach con su *Viaje a Tierra Santa*, etc.

- El de gobernantes interesados en la vida política y normativa con las *Crónicas reales*, a las que se unen la de Fernán González y la del Cid, *Las Partidas* y el *Fuero real*, las *Ordenanzas Reales* de Díaz de Montalvo y el *Libro de las colecciones legales menores*, impresas por Estanislao Colono en Alcalá por iniciativa del secretario real Juan Ramírez, etc.
- El del pueblo que practicaba una devoción piadosa con *Las tablas y escalera espiritual* de San Juan Clímaco, cuya edición se debió a la iniciativa del Cardenal, el *Doctrinal de los Caballeros*, la *Caída de Príncipes* de Giovanni Boccacio, el *Tratado de la misa llamado de nuestra redención*, el *Libro del Anticristo*, las dos *Vidas de Cristo*, la *Obra de epístolas y oraciones de la bienaventurada virgen Sancta Catherina de Sena*, también editada bajo los auspicios de Cisneros, etc. (Cf. García Oro, 1992:448-458).

Toda esta relación de obras, de las que de unas el Cardenal fue el editor y de las otras contribuyó a que estuvieran presentes en la gran biblioteca de Alcalá, no hace sino confirmar la aportación tan significativa que Cisneros hizo a las lenguas en general y al romance castellano en particular. De todas las actividades que emprendió y realizó el Arzobispo de Toledo, la de editor fue relevante en su vida, favoreciendo el desarrollo de la lengua romance, como nos lo recuerda Carlos Navarro al comentar la difusión que obtuvieron las obras del *Tostado*:

“Más afortunadas fueron las obras del Tostado, que fueron impresas por primera vez de orden de Cisneros, quien no dejaba nunca en paz a las prensas publicando libros de piedad y de instrucción, en latín para los sabios, en romance para el vulgo. Millares de ejemplares se repartían a su costa en toda España: hacía, al concluir la Edad Media, lo que tanto se elogia en las sociedades protestantes de hoy; difundía las Biblias legítimas, propagaba sanas lecturas, y así se acaloraba el sentimiento religioso y nacían buenas costumbres, y declaraba la guerra con fruto en el seno del hogar doméstico a todos los libros perniciosos.

¡Prelados españoles del siglo XIX!, ¿por qué, para rechazar el error y hacer la propaganda de la verdad, no seguís las huellas de Cisneros?

Todavía hizo más, y fue comisionar a un agrónomo entendido, nombrado Ferrara, hermano de un profesor de Alcalá, para que compusiera pequeños manuales, escritos populares sobre agricultura, que enviaba y repartía gratuitamente por campos y aldeas, en donde eran de utilidad suma. Elógiase en Baviera, en donde cada cien habitantes, cuarenta y tres se dedicaban a la agricultura, que los niños de los labradores la aprendan como la religión, por medio del catecismo, y en verdad que esto no es más que hacer lo que Cisneros hace tres siglos.

¡Ministros españoles de la revolución moderna!, ¿por qué, para disipar la ignorancia en las últimas capas sociales y establecer los conocimientos agrícolas, tan necesarios en nuestro país, no imitáis también en este punto al gran Cisneros?” (Navarro, 1986:105-106).

CAPÍTULO IX. ELIO ANTONIO DE NEBRIJA, MAESTRO DE LA GRAMÁTICA Y DEL LÉXICO

En la Primera del Trabajo se ha presentado a Nebrija como un buen representante del Humanismo renacentista español, tal como lo avala su trayectoria académica, científica y personal. Igualmente, se ha indicado que supo ver la importancia que la lengua tenía y el papel que debía jugar en aquel contexto cultural español. Por ello, Nebrija a lo largo de su vida se entregó enteramente a este fin. Su abundante obra no es sino la muestra más clara de su gran contribución al Humanismo renacentista español.

En esta Segunda Parte, siguiendo con el tema central de la tesis, se examinan aquellos aspectos de la obra de Nebrija que consideramos más significativos desde el punto de vista del uso de la lengua.

1. Carácter renacentista de la obra de Nebrija

En toda la vida y obra de Nebrija, en su comportamiento académico e, incluso, en las relaciones personales que estableció en el ejercicio de su profesión de filólogo y gramático siempre aparece la misma voluntad, concretada en dos objetivos precisos: criticar, por una parte, el método escolástico seguido por las escuelas de la baja Edad Media y caracterizado por ocuparse de cuestiones menores que se expresaban en lenguaje artificial y especulativo; combatir, por otra, la España bárbara, desde el punto de vista del uso de la lengua, para establecer en ella los *Studia humanitatis*, el cultivo renacentista de las letras, que conduciría a esta nación definitivamente a la modernización. Desde que Nebrija recibe su primera formación universitaria en Salamanca y, sobre todo, en su estancia en Bolonia, esta voluntad se arraiga en su vida fuertemente, convirtiéndose en el principio orientador de toda su actividad. Tan es así, que cuando Nebrija retorna de Bolonia y, después de su paso por Sevilla, se decide a hacer carrera docente en Salamanca y dedicarse a la noble tarea de la lengua:

“Assí, io, para desarraigat la barbaria de los ombres de nuestra nación no comencé por otra parte sino por el estudio de Salamanca, el qual, como una

fortaleza, tomado por combate, no dudava io que todos los otros pueblos de España vernían luego a se rendir” (Nebrija, 1989: fol. a. ij., v.-a. iij.).

Por tanto, el ideal humanista del renacimiento aplicado al uso de la lengua fue para Nebrija su misión histórica. Ello explica que tal comportamiento marcará en las letras españolas su impronta y hará que su obra haya sido considerada como pionera en el llamado Humanismo renacentista español:

“Porque, en verdad, la revolución renacentista brotada al arrimo de Nebrija marcó las coordenadas definatorias de las letras hispánicas: brindó un arquetipo cuya vigencia perdura, hasta cuando no se aprecia sino por contraste; fijó los puntos de referencia para medir –pongamos– los desvíos de Góngora, Espronceda o Rubén; creó un sistema donde se concilian con igual pertinencia –si con distinto valor estructural– el Francisco de Quevedo y el Juan Ramón Jiménez de los centenarios vecinos” (Rico, 1996:9-10).

2. La función de la lengua

La lengua constituye para Nebrija el centro de su interés y dedicación, pero no al modo escolástico que la reducía a un puro artificio especulativo, sino al modo renacentista como algo vital y práctico para el hombre y para la modernización de la sociedad. Razón por la que la lengua debe tener una funcionalidad clara, desde la perspectiva del Lebrijano.

¿Por qué aspectos debe definirse dicha funcionalidad?

- a) La lengua debe tener un uso real y concreto; debe servir al hombre, es decir, debe estar hecha a la medida del hombre y, por supuesto, de la sociedad.
- b) La lengua debe responder a la manera común en el habla, no a un artificio solamente usado por minorías, como en definitiva defendían los escolásticos. Pero la manera común en el habla debía de ser la mejor, la usada por los mejores, por aquellos que han usado la lengua con claridad y belleza, tal como lo hicieron los clásicos. Por ello, Nebrija:

“a la jerigonza técnica y abstracta de la convención medieval oponía éste una lengua fundada en la experiencia, en la literatura y en la historia. No otra cosa entendía al describir la gramática como «arte de bien hablar y bien escribir cogida del uso y autoridad de los muy enseñados varones»” (Rico, 1996:11).

- c) La lengua sólo puede ser instrumento de comunicación si corresponde a la lengua viva. El trabajo lexicográfico llevado a cabo por Nebrija en su Diccionario y Vocabulario, por ejemplo, tiene muy en cuenta la lengua hablada y viva. Al respecto, cobra interés la siguiente aportación:

“Se ha insinuado vagamente, en alguna ocasión, que Nebrija, hombre de libros y de letras, prestó poca atención a la lengua viva. Nada menos cierto, aunque ya no puedo detenerme ahora a demostrarlo. Pero sí quiero decir que hay palabras en el Vocabulario, como *pançudo* por ejemplo, nunca documentada antes, que le copian todos los diccionarios posteriores pero que no aparece en textos literarios hasta que la incorporan los costumbristas del siglo XIX. Y como dialectólogo puedo afirmar que, no pocas veces, en la elección del término español, cuando hay más de uno, ha prevalecido el que se emplea, todavía hoy en la Andalucía Baja” (Salvador, 1994:16).

- d) La lengua debe servir para una renovación total de España. El uso debido de la lengua, debe suponer –por un lado–, la eliminación de la barbarie extendida por toda España y, –por otro–, la entrada de España a la modernidad que el Renacimiento propugna a través del buen uso de la lengua.

La consecución de los cometidos anteriores por parte de la lengua, no era para Nebrija sólo un puro deseo, sólo una voluntad. De ninguna manera. Nebrija acomete a lo largo y ancho de su obra actuaciones concretas por las que nos indicará el mejor ejercicio de la lengua. A tal fin, cinco de sus obras principales responden específicamente a dicho cometido, ya que en tres de ellas se aborda la cuestión de la gramática, como ámbito normativo, tanto en relación al latín como al castellano, y en las otras dos obras Nebrija

hace una contribución importante al desarrollo de las lenguas latina y castellana, desde el punto de vista lexicográfico³⁷.

3. Aportación de Nebrija al uso de la lengua

La cuestión de la gramática y la cuestión lexicográfica son los dos ámbitos principales de los que Nebrija se ocupa en sus estudios lingüísticos, y fruto de ello son las obras que dedicó a estas cuestiones, a partir de 1481 hasta que le sobrevino la muerte.

3.1. *Obra gramatical*

Veamos, en primer lugar, la contribución que Nebrija hace acerca la cuestión de la Gramática. El análisis de dicha aportación requiere que la situemos en aquellos contextos históricos que hay que tener en cuenta para ver su alcance. Éstos, en opinión de W. Keith Percival, son de diversa naturaleza, pero tienen en común su carácter internacional, es decir, que sobrepasaban ya en aquel tiempo los límites concretos de un país u otro. Tres son, en concreto, los contextos históricos que el profesor de la universidad de Arkansas identifica como tales: por un lado, el denominado Humanismo renacentista, desarrollado ya en la Primera Parte del Trabajo, y que marca toda la trayectoria de la vida de Nebrija; por otro, la ya existente –aunque reciente y precaria– tradición gramatical vernácula. Ésta se inició fundamentalmente en Italia, planteándose la relación entre el latín y la lengua vulgar y siendo un buen representante de la misma León Battista Alberti, quien escribió –antes que el Lebrijano–, un bosquejo gramatical del habla florentina y que no llegó a publicarse en aquel momento. Nebrija, en cambio, escribió su *Gramática de la Lengua Castellana* más tarde, en 1492, casualmente la misma fecha que se referencia para el descubrimiento de América; y finalmente, como tercer contexto histórico, conviene reseñar el movimiento de apertura de varios países europeos a otras partes del mundo, creándose espacios internacionales que favorecían el desarrollo de la lengua (Cf. Percival, 1994:60-62). La presencia e interrelación de

³⁷ Aparte de estas cinco obras lingüísticas que referenciamos en el texto, Nebrija escribió otras de carácter también lingüístico de menor alcance, de las que queremos mencionar algunas de ellas: dos tratados sobre la ortografía, uno de ellos sobre la castellana y el otro sobre la latina, la griega y la hebrea; un léxico de derecho civil romano, un compendio de textos retóricos clásicos; una compilación de *differentiae* extractadas de obras de Lorenzo Valla, Nonio Marcelo y Servio, etc. (Cf. Esparza y Niederehe, 1999:11-41).

dichos contextos históricos explican la producción gramatical de Nebrija y que se materializó en las obras siguientes:

1) *Las Introductiones latinae (Gramática latina) y su aportación al desarrollo de la lengua*

Cómo es lógico para un humanista renacentista como Nebrija, su punto de partida del estudio de la gramática lo hace en relación a la lengua latina con su obra *Introductiones latinae (Gramática latina, 1481)*, ya que esta lengua, junto al griego y el hebreo, constituían el referente clásico a seguir. Con esta obra Nebrija iniciaba su actividad de ir erradicando de España la barbarie –en cuanto al uso de la lengua–, y empezando por la ciudad de Salamanca para ir extendiendo dicho movimiento al resto del país.

La Gramática latina (Introductiones latinae) que sale de la pluma y firma del Lebrijano es lanzada al mercado por un tipógrafo anónimo de Salamanca y con la clara finalidad de ser un instrumento eficaz para el aprendizaje y la mejora de la lengua latina; es decir, Nebrija tiene bien definido el alcance que le asigna a su obra y el para qué y el para quién, evitando otras pretensiones no acordes con su objetivo general, como bien dice Francisco Rico:

“Nada de gran bulto, un manual de latín para muchachos: declinaciones (haec terra, huius terrae), conjugaciones (amo, amas, amavi), concordancia, partes de la oración, ortografía...ya se sabe. Pero esas cincuenta hojas de materiales lingüísticos limpiamente presentados y escuetas normas gramaticales eran para el Nebrisense y los suyos el núcleo de una imagen nueva de toda la cultura; porque estaban convencidos de que el latín y la eloquentia clásica constituían el camino ineludible a cualesquiera otras tareas o artes” (Rico, 1996:9).

Nebrija, a partir de su primera edición, parece que somete su Gramática latina a una sola revisión, aunque sí intervino en las varias ediciones de su obra realizadas en Salamanca hasta su muerte, en 1522. Este compromiso de Nebrija a lo largo de su vida con esta su primera obra, es prueba del valor que le asigna a este instrumento lingüístico para el aprendizaje y la renovación de la lengua. Ello supuso que la revisión y las distintas

ediciones que hizo de la misma, transformaron la gramática elemental de la primera edición de 1481 en una obra más compleja y rica que influenció en buena parte la literatura española del siglo XVI, marcada por el espíritu y letra renacentistas.

El eco que tuvo la publicación de la *Gramática latina* de Nebrija fue considerable, no solo en España sino también fuera, tal como lo evidencian las distintas ediciones que se hicieron de la misma en el siglo XVI y en ciudades tan importantes como Lyon, Amberes y Colonia.

2) *Las Introductiones latinae contrapuesto el romance al latín*

De entre las ediciones de las *Introductiones* en las que intervino el propio Nebrija hay que señalar especialmente la versión bilingüe de la misma, es decir, en lengua latina y castellana, llamada *Introductiones latinae contrapuesto el romance al latín*, y que debió aparecer en 1488. Este hecho ni es casual y tiene su trascendencia.

La explicación de la realización de la versión bilingüe de las *Introductiones* parece ser el resultado de la promesa que hace Nebrija a la Reina Isabel de trabajar en la realización de una Gramática Castellana, siguiendo el modelo de su Gramática Latina. Esta promesa la hace Nebrija a la Reina durante el encuentro que tiene lugar en Salamanca, cuando los Reyes volvían de una peregrinación a Santiago de Compostela en 1486 y al que es invitado por Fray Hernando, Obispo de Ávila, para que interviniera en el mismo; cosa que hizo con la *Profectio ad divinum Iacobum* y aprovechando la ocasión Nebrija presentó ante la Reina su proyecto de Gramática Castellana, tal como más tarde recordará en la *Gramática Castellana*:

“... que cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a vuestra real Majestad, y me preguntó que para qué podía aprovechar, el mui reverendo padre Obispo de Ávila me arrebató la respuesta [folio. 3 v.]” (Nebrija, 1980:101).

Al año siguiente, 1487, Antonio Nebrija abandona temporalmente Salamanca y se marcha a Sevilla para trabajar bajo el mecenazgo de su protector, Juan de Zúñiga, y poder llevar a cabo, una vez liberado de las clases de Salamanca, aquellos otros

intereses y compromisos que podían tener relevancia para el futuro, como era, entre otros, materializar su promesa a la Reina Isabel, es decir, la *Gramática Castellana*. El cumplimiento de su compromiso real no llegará hasta 1492, como veremos más tarde, pero sin embargo, en los meses siguientes (1488) Nebrija recibe el encargo de Fray Hernando, Obispo de Ávila (se ignora si la iniciativa partió de la Reina o del propio Fray Hernando con el visto bueno real) de llevar a cabo la edición bilingüe de la Gramática Latina que significará un paso adelante en el camino correcto para cumplir definitivamente su promesa con la Reina:

“Nebrija debió pensar que más valía eso que nada y que podía servir de paso intermedio y de apoyo para preparar la aparición de la Gramática Castellana, que era, y esto parece claro, el proyecto en el que Nebrija tenía puestas sus esperanzas en aquella presentación ante la Reina” (Esparza y Niederehe, 1999:16).

El encargo que Nebrija recibe de realizar la edición bilingüe de las *Introductiones latinae* le produjo gran satisfacción y vio en tal voluntad real que se abría el camino de una renovación total en España, no solo en las costumbres, sino también en las letras.

En definitiva, ¿qué valoración debe hacerse de la *Gramática latina* de Nebrija desde el punto de vista de su contribución a la lengua?

Se puede hacer una valoración general de la *Gramática latina* de Nebrija y sobre lo que hay un alto acuerdo: por su estilo, hechura y pautas clásicas que conforman esta obra sabe a modernidad. Aunque pueda parecer paradójico, la vuelta a la antigüedad que le llevó al Nebrijano la construcción de las *Introductiones latinae*, no supuso quedarse en el pasado sino hacer la entrada a la literatura moderna en España. La mirada al pasado no le sirvió de legitimación de la barbarie extendida por todo el territorio, sino que al contrario, la utilizó de palanca para quitar los obstáculos y facilitar la modernidad.

Además de la contribución que Nebrija hizo con el conjunto de su obra al desarrollo del Humanismo renacentista, con su gramática, tal como la organizó y con el estilo y

claridad que la escribió, fue capaz de situarla a la cabeza de las obras lingüísticas del momento:

“Las *Introductiones* era obra sumamente significativa no solo para el desarrollo del humanismo renacentista en España, sino también para la historia del escribir gramatical latino del postmedievo. Era la primera obra importante sobre la gramática a ser compuesta en el nuevo estilo humanista italiano por un autor que no fuese italiano él mismo. Además, si la comparamos con las obras lingüísticas de otros humanistas del XV, hemos de concluir que, a pesar de ser construida básicamente según el modelo de aquéllas, las supera en su alcance y en su claridad de organización –dos cualidades especialmente dignas de notar– por ser ésta la primera obra significativa de su autor” (Percival, 1994:63-64).

Pero en la letra y el espíritu de las *Introductiones* Nebrija transmite su idea de la lengua latina, su visión del latín al estilo clásico renacentista, construido sobre la experiencia, la literatura y la historia. El latín, desde dicha perspectiva, da plenitud al hombre y abre el espíritu a todos los saberes y artes. Francisco Rico, extrayendo algunas de las ideas básicas del Lebrijano, nos ofrece el siguiente pasaje:

“... «Para el colmo de nuestra felicidad y cumplimiento de todos los bienes», proclama ahí, «ninguna otra cosa nos falta sino el conocimiento de la lengua», del buen latín. El buen latín, en efecto, es el fundamento de «nuestra religión y república cristiana». En suma: sin dominar cabalmente el latín, no hay medio de edificar una «ciudad» verdaderamente humana. La plenitud del individuo y de la comunidad empieza con un modesto manual de latín: un latín entendido como camino a la concreción, a la elegancia y la pertinencia de pensamiento, a la aprehensión de la realidad en tanto proceso histórico” (Rico, 1996:11-12).

3) *La Gramática Castellana y su aportación al desarrollo de la lengua*

Desde el punto de vista temporal, la *Gramática de la Lengua Castellana* aparece en el año 1492, algo más tarde que lo hiciese su obra las *Introductiones Latinae contrapuesto el romance al latín* (la edición bilingüe). Este desfase temporal entre una obra y otra explica, según la opinión más generalizada, las relaciones que existen entre ambas,

independientemente de que la *Gramática Castellana* tenga su relativa autonomía respecto a la edición bilingüe de las *Introductiones latinae*.

Como contexto histórico, el año 1492 supone para España un cambio sumamente importante que tendrá unos efectos de primer orden, no solo en el orden político, social, sino también cultural y lingüístico: en este año España, por un lado, vuelve a la unidad del país mediante la toma de Granada y la expulsión de los árabes; y, por otro, España se abre también en este año a nuevos mundos a través del descubrimiento de América. Precisamente, este contexto nuevo le servirá a Nebrija para ver la oportunidad y el papel que puede desempeñar la *Gramática Castellana* que acaba de publicar:

“[...] τ, respondiendo por mí (el mui reverendo padre Obispo de Ávila), dixo que después que vuestra Alteza metiesse [fol. 3 v.] debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros τ naciones de peregrinas lenguas, τ con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido, τ con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi Arte, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latín. Y cierto assí es que no sola mente los enemigos de nuestra fe, que tienen la necesidad de saber el lenguaje castellano, mas los vizcainos, navarros, franceses, italianos, τ todos los otros que algún trato τ conversación en España τ necesidad de nuestra lengua, si no vienen desde niños a la deprender por uso, podrán la más aina saber por esta mi obra” (Nebrija, 1980:101-102).

También el año 1492, respecto a la probable fecha de 1488 en la que Nebrija publica sus *Introductiones latinae contrapuesto el romance al latín* (la edición bilingüe), marca una distancia temporal que le permitió al Lebrijano madurar y desarrollar el proyecto de Gramática Castellana que en su día (1486) le presentó a la reina Isabel en Salamanca.

Desde la perspectiva filológica y cultural de este trabajo, no vamos a entrar en la polémica de detalle de cuánto estas dos obras se ven influenciadas y cuál fue la secuencia histórica de sus publicaciones correspondientes (Cf. Ridruejo, 1994:485-498). Nuestra opinión en esta cuestión, tal como ya se ha indicado anteriormente y que refleja

la opinión mayoritaria al respecto, es que la *Gramática Castellana* resulta, por una parte, de todo un proceso de trabajo anterior de Nebrija marcado especialmente por su obra *Introductiones latinae* en su primera edición y por la edición que hace de la misma en latín y romance castellano; pero, por otra parte, la *Gramática Castellana* mantiene su originalidad y autonomía respecto a la obra anterior, en su doble formato, lo que explica la relevancia que tiene y el reconocimiento histórico que de la misma se ha hecho a través del tiempo.

Aparte de lo que ha supuesto para el desarrollo de la lengua la *Gramática Castellana* de Nebrija –que se analiza a continuación–, conviene también señalar que la publicación de esta obra así como su impacto, apenas tuvo antecedentes ni consecuentes inmediatos, si ambos se miden por la existencia de obras o gramáticas romances anteriores y posteriores a ella y por las ediciones posteriores que se hacen de la misma.

Respecto a lo primero, la *Gramática Castellana* de Nebrija aparece sin tener apenas como antecedentes ni consecuentes inmediatos obras o gramáticas de igual o parecida orientación. Esto, por un lado, puede considerarse como una de las grandes novedades: de esta publicación, al ser prácticamente la primera gramática romance escrita bajo el patrón renacentista-humanista, pero también cabe entenderse como una muestra de su escaso éxito, al no haber incentivado la publicación en los años siguientes de otras gramáticas romances de similar orientación. Esta situación de cierto desarraigo de la obra de Nebrija respecto al pasado y al futuro inmediatos es catalogada por algunos autores como de aislamiento:

“[...] La obra castellana es, además, un trabajo que resulta aislado, pues apenas se le pueden atribuir otros antecedentes que las notas romances que se encuentran en gramáticas latinas como la de Pastrana o ejercicios escolares como el que fue quizá la llamada Gramática de Palacio³⁸. También está aislada en su proyección: las más inmediatas gramáticas romances, las *Regole Della lingua florentina* de Fortunio (1516) o *L'esclaircissement de la langue Francoyse* de Palsgrave

³⁸ *Del Compendium Grammaticae* de Juan de Pastrana se conserva un manuscrito (Biblioteca Nacional de Madrid) de 1462. La denominada *Gramática* de Palacio, de la que se conservan cuatro folios manuscritos de la segunda mitad del siglo XV, con contenidos relativos a las letras y a la sílaba, se conserva en la Biblioteca del Palacio Real.

(1530), tardarán aún años en publicarse y con una orientación muy diversa”
(Ridruejo, 1994:486).

Antonio Quilis, en la introducción que hace a la *Gramática de la Lengua Castellana* de Nebrija –en su condición de editor de la misma–, aporta otras informaciones complementarias a las anteriores en relación al adelanto que supuso la publicación de la *Gramática Castellana*:

“[...] La *Gramática* nebrisense se adelanta treinta y siete años a la primera gramática italiana de Trissino (*Grammaticheta*, 1529), cincuenta y ocho a la primera gramática francesa de Louis Meigret (*Tretté de la Grammere françoize*, 1550), y cuarenta y cuatro años a la *Grammatica de Lingoagem* portuguesa, de Fernando de Oliveira, en 1536” (Quilis, 1980:80).

Respecto a lo segundo, lo que denominamos impacto de la obra o ediciones posteriores a su primera publicación, la *Gramática Castellana* no se volvió a editar en vida de Nebrija y no lo fue hasta mediados del siglo XVIII, al contrario de lo que sucedió con las *Introductiones latinae* de la que sí hubieron de inmediato bastantes ediciones nuevas. Habrá que esperar al siglo XX para ver una notable reimpresión de la *Gramática Española*. Probablemente, esta diferencia en la difusión entre ambas, pudo percibirse por Nebrija como un fracaso o quizá le sirvió para constatar que se estaba abriendo un nuevo campo en el que era difícil cosechar frutos de inmediato:

“[...] Este libro, tan conocido en nuestro siglo (Siglo XX), no fue objeto de ninguna reimpresión hasta la patrocinada entre 1744 y 1747 por Francisco Miguel de Goyeneche, Conde de la Saceda y que reprodujo en gran parte Cipriano Muñoz y Manzano, Conde de la Viñaza, 1893” (Esparza y Niederehe, 1999:17).

A partir de esta información general de la obra que nos facilita su comprensión, examinemos ahora el avance que supuso la *Gramática Castellana*, en términos gramaticales, respecto a la versión bilingüe de las *Introductiones latinae*.

Es lógico que a Nebrija, después de haber construido la Gramática latina (las *Introducciones latinae*) al modo renacentista, se le plantearan dudas sobre si la lengua castellana era capaz de ser construida con el artificio del latín, tal como lo expresa en el Prólogo de las *Introducciones latinae contrapuesto el romance al latín*:

“Vengo ahora, muy esclarecida Reina & Señora, lo que a vuestra Alteza por sus letras me mandó para algún remedio de tanta falta que aquellas *Introducciones* de la lengua latina que yo avía publicado & leyan ya por todos vuestros reynos, la bolviese en lengua castellana contrapuesto al latín el romance. Quiero agora confessar mi error, que, luego en el comienço, no me pareció materia en que yo pudiese ganar mucha honra por ser nuestra lengua tan pobre de palabras que por ventura no podría representar todo lo que contiene el artificio del latín. Mas, después que comencé a poner en hilo el mandamiento de vuestra Alteza, contentome tanto aquel discurso que ya me pesava aver publicado por dos veces una mesma obra en diverso stilo, & no aver acertado desdel comienço en esta forma de enseñar, mayormente los ombres de nuestra lengua [Fol. 2]” (Ridruejo, 1994:488).

La simple lectura de las anteriores palabras de Nebrija, nos muestran ya su convencimiento de que el castellano como lengua vulgar puede representar todo lo que contiene el artificio del latín; es decir que es capaz de ser expresado gramaticalmente como aquél. Ello significa, por un lado, que las dudas iniciales que Nebrija tenía cuando emprende la edición bilingüe de las *Introducciones latinae* van desapareciendo a medida que avanza la obra; y, por otro lado, que la lengua vulgar que utiliza en la edición bilingüe más bien era pobre de palabras para ser expresada gramaticalmente, pero que preparó el camino para la construcción de la lengua que aparece en la *Gramática Castellana*.

Por tanto, ¿cuáles son los avances de la *Gramática Castellana* respecto a la edición bilingüe de las *Introducciones latinae*?

Los expertos en esta materia constatan una clara evolución de una obra a otra, que se traduce en dos aspectos de interés en cuanto al uso de la lengua: en la expresión que se utiliza y en la estructura y contenidos de la gramática. En cuanto al primero de ellos, la

expresión o el vocabulario, las dos obras comparten bastante el vocabulario básico, tanto en sus términos técnico, como gramatical y filológico; sin embargo, en cuanto al vocabulario especializado, la *Gramática Castellana* contiene una mayor amplitud, lo que hace que esta obra presente mayor riqueza lingüística y complejidad. En cuanto al segundo aspecto, la estructura y contenidos, también en la *Gramática Castellana* se observa una clara evolución en relación a la edición bilingüe de las *Introductiones latinae*, puesto que aquélla:

“[...] constituye un cuerpo gramatical completo de mayor coherencia que los primeros tratados gramaticales de otras lenguas romances, apenas un conjunto invertebrado de anotaciones gramaticales y filológicas” (Ridruejo, 1994:490).

Esta manifiesta evolución y mejora que representa la *Gramática Castellana* en relación a la edición bilingüe de las *Introductiones latinae* lleva a algunos autores a pensar que entre una obra y otra, sin negar su relación, hay un salto importante en el uso de la lengua, ya que no son comparables ni en su estructura ni en su profundidad:

“En efecto, el prólogo y el desarrollo de la gramática sorprenden por tratarse de la primera gramática castellana: se trata casi de una creación ex nihilo que, eso sí, teniendo en cuenta la tradición gramatical latina, realiza una aplicación genial de su doctrina al castellano, siguiendo el método que va desde las letras y las bozes a la oración y a las figuras métricas [...] Así pues, juzgamos una elaboración más harmónica la de la Gramática de la Lengua Castellana, que si bien «toma» de las *Introductiones* lo concerniente a la métrica y a las figuras, adapta sin forzar todo el resto” (Daher y Batista, 1994:195).

Pero, ¿cuáles son, en definitiva, las contribuciones de la *Gramática Castellana* al uso de la lengua? En esto, también hay amplios acuerdos. Las tres primeras aportaciones hacen relación al lenguaje y a la gramática; las dos siguientes tienen alcance político, en cuanto la lengua se va a constituir en un instrumento importante para el desarrollo del imperio y para la unidad nacional; y en la última aportación se pone de manifiesto la utilidad del conocimiento de la lengua castellana para el aprendizaje del latín:

- El intento de Nebrija de crear una terminología gramatical amplia y específica del castellano:

“aunque no faltan, claro está, los latinismos, existe un decidido empeño de emplear en la terminología vocablos castellanos, asequibles a todos y, además, semánticamente motivados” (Bustos, 1996:210).

- El interés y la búsqueda, por parte del Lebrijano, del uso de la lengua hablada como soporte para su elaboración gramatical. En esto se establece una línea común de trabajo entre éste y Lutero, para quien la lengua viva y hablada constituía un referente principal en el uso escrito y oral que hacía de la lengua alemana.
- Estabilizar y normalizar el castellano. Nebrija piensa que con su obra se ajustarán las oscilaciones a las que en el pasado ha estado sujeto el uso de la lengua y se impedirán futuros cambios que alteren su uso:

“[...] I por que mi pensamiento τ gana siempre fue engrandecer las cosas de nuestra nación, τ dar a los ombres de mi lengua obras en que mejor puedan emplear su ocio, que agora lo gastan leyendo novelas o historias envueltas en mil mentiras τ errores, acordé ante todas las otras cosas reduzir en artificio este nuestro lenguaje castellano, para que lo que agora τ de aquí adelante en él se escriviere pueda quedar en un tenor, τ estender se en toda la duración de los tiempos que están por venir, como vemos que se ha hecho en la lengua griega τ latina, las cuales por aver estado debaxo de arte, aun que sobre ellas an passado muchos siglos, toda vía quedan en una uniformidad” (Nebrija, 1980:100-101).

No cabe duda que a Nebrija le preocupó mucho que la lengua contribuyera a la comunidad a la que se pertenece, asegurando la continuidad y perdurabilidad de la lengua:

“Nuestro autor pretende la «uniformidad» (así lo dice) de la lengua, y ello para que perdure la inteligibilidad de los escritos en toda la duración de los tiempos y queden por tanto engrandecidas las cosas de la propia tradición nacional; además de este sentimiento patriótico el propósito objetivo de Antonio era el de «uniformidad» idiomática, lo que vino a coincidir con el hecho que sí fue

trascendente de la implantación de la imprenta en España. Menéndez Pidal ha comentado que esa aparición de la imprenta en 1474 supuso un organismo, aunque poco organizado, para nivelar la lengua literaria” (Abad, 1996:128-129).

- El contexto histórico, político y cultural en el que escribe Nebrija la Gramática de la Lengua Castellana, le hace ver la función que la lengua puede tener en los tiempos futuros como compañera del Imperio:

“Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida Reina, i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación τ memoria quedaron escritas, una cosa hállo τ sáco por conclusión muy cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio; τ de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron τ florecieron, τ después junta fue la caída de entrambos” (Nebrija, 1980:97).

- La lengua se constituye, en opinión de Nebrija, en la base de la unidad y del entendimiento de España:

“Lo que diximos de la lengua hebraica, griega τ latina, podemos mui más claramente mostrar en la castellana; que tuvo su niñez en el tiempo de los juezes τ reies de Castilla τ de León, τ començó a mostrar sus fuerças en tiempo del mui esclarecido τ digno de toda la eternidad el Rei don Alonso el Sabio, por cuió mandato se escribieron las *Siete Partidas*, la *General Historia*, τ fueron trasladados muchos libros de latín τ áravigo en nuestra lengua castellana; la cual se estendió después hasta Aragón τ Navarra, τ de allí a Italia, siguiendo la compañía de los infantes que enviamos a imperar en aquellos reinos. Y assí creció hasta la monarchía τ paz de que gozamos, primera mente por la bondad τ providencia divina; después, por la industria, trabajo τ diligencia de vuestra real Majestad; la fortuna τ buena dicha de la cual, los miembros τ pedaços de España, que estaban por muchas partes derramados, se reduxeron τ aiuntaron en un cuerpo τ unidad de Reino [fol. 2 v.], la forma τ travazón del cual, assí esta ordenada, muchos siglos, injuria y tiempos no la podrán romper ni desatar” (Nebrija, 1980:100).

- Nebrija, como buen conocedor de la lengua latina, lanza claramente el mensaje de que el conocimiento de la lengua castellana puede facilitar también el aprendizaje del latín:

“[...] Lo cual hezimos en el tiempo más oportuno que nunca fue hasta aquí, por estar ia nuestra lengua tanto en la cumbre, que más se puede temer el decendimiento della que esperar la subida. I seguir se a otro no menor provecho que a queste a los ombres de nuestra lengua que querrán estudiar la gramática del latín; por que después que sintieren bien el arte del castellano, lo cual no será mui dificile, por que es sobre la lengua que ia ellos sienten, cuando passaren al latín no avrá cosa tan escura que no se les haga mui ligera, maior mente entreveniendo aquel Arte de la Gramática que me mandó hazer vuestra Alteza, contraponiendo línea por línea el romance al latín; por la cual forma de enseñar no sería maravilla saber la gramática latina, no digo io en pocos meses, más aún en pocos días, τ mucho mejor que hasta aquí se deprendía en muchos años” (Nebrija, 1980:101).

Nebrija acaba el Prólogo de su *Gramática Castellana* indicando que gracias, a su apuesta por el Humanismo renacentista que le comprometió con la lengua a la manera renacentista, logró llevar a cabo el proyecto de la *Gramática de la Lengua Castellana*, liberando el lenguaje de las ataduras escolásticas a las que había estado esclavizado:

“[...] I assí, después que io deliberé, con gran peligro de aquella opinión que muchos de mí tienen, sacar la novedad desta mi obra de la sombra τ tinieblas escolásticas a la luz de vuestra corte, a ninguno más justa mente pude consagrar este mi trabajo que a aquella en cuiá mano τ poder, no menos está el momento de la lengua que el arbitrio de todas nuestras cosas” (Nebrija, 1980:102).

Sin embargo, y a pesar de todas estas importantes contribuciones que supuso la publicación de la *Gramática Castellana*, éstas se vieron –posiblemente– limitadas en el conocimiento y en la ejecución de las mismas, dado que la obra no se volvió a reimprimir hasta el siglo XVII y durante ese largo periodo solo circuló la edición original. Lógicamente, como afirma Abad: “la acción real de la Gramática... de Antonio

no pudo cumplirse en mucha medida, al no haber vuelto a imprimirse el texto luego de 1492” (Abad, 1994:123).

3.2. *Obra lexicográfica*

Aparte los trabajos relacionados con la gramática (*Introductiones latinae*, *Introducciones latinae contrapuesto el romance al latín* y *Gramática de la lengua española*) Nebrija desarrolló una actividad lexicográfica notable e intensa, especialmente, a través de sus obras, *Diccionario latino-español* y *Vocabulario español-latino*, trabajos que se han conservado³⁹. Este conjunto de obras puso ya de manifiesto la relación estrecha que existe entre gramática y léxico, tal como estudios posteriores lo han venido confirmando:

“Si desde Saussure a Chomsky se viene aceptando que el estudio de una lengua –y hasta la naturaleza de éstas– se deja reducir a una gramática y un léxico, será posible afirmar, sin ninguna violencia de la realidad, que ambas tareas concretas –de naturaleza metodológica muy distinta– fueron acometidas por Antonio de Nebrija” (Bustos, 1996:207).

Esta labor de Nebrija le ha valido para obtener un reconocimiento general, tanto en su tiempo, como sobre todo posteriormente, a medida que se han ido realmente conociendo las aportaciones de su obra, tal como lo refiere el académico de la Real Academia Española, Gregorio Salvador:

“Nebrija supo, ensanchando su perspectiva humanista, reducir a arte y encerrar en un par de libros asombrosos, una gramática y un diccionario, la lengua que iba a servir para ofrecer la primera visión de ese nuevo mundo” (Salvador, 1994:7).

El propio Nebrija reclama en las primeras líneas del prólogo del *Vocabulario español-latino* que dirige al maestro de Alcántara el reconocimiento del trabajo realizado, tanto por sus gramáticas como por sus léxicos:

³⁹ Aparte de estas dos obras, se han conservado también otras de carácter lexicográfico como el *Diccionario geográfico*, *los léxicos de Derecho y Medicina*, *el vocabulario de Cosmografía* y *la Tertia Quinquagena* (Cf. Esparza y Niederehe, 1999:18).

“por que despues de muchos merecimientos en nuestra republica alcançalle gloria inmortal” (Nebrija, 1989: .a .ij.).

Más adelante y en el mismo prólogo, Nebrija expone el detalle de su actividad gramatical y lexicográfica, concluyendo que:

“I si añadiere a estas obras los comentarios de la gramática que por vuestro mandado tengo comenzados todo el negocio de la gramatica fera acabado” (Nebrija, 1989: .a .ij.v).

No obstante, también Nebrija tuvo sus críticos en relación al modo cómo abordó el léxico, entre los que se cuentan hombres de su tiempo como Juan Luis Vives, quien lo consideró falto de autoridades, y Juan de Valdés, quien vio una influencia excesiva de su tierra andaluza en su acerbo lexicográfico:

“¿Vos no veis que aunque Librixa era muy doto en la lengua latina (que esto nadie se lo puede quitar), al fin no se puede negar que era andaluz y no castellano, y que scrivió aquel su Vocabulario con tan poco cuidado, que parece averlo escrito por burla?” (Valdés, 1997:158).

En cualquier caso, el balance de las aportaciones de Nebrija en cuanto a la gramática y léxico, es totalmente positivo, porque “la faena intelectual –como dice Bustos–, fue cumplida –con la varia fortuna que la obra científica tiene pero, en cualquier caso, respetable siempre– en dos lenguas distintas: el latín y el castellano” (1996:207).

Centrándonos en las dos obras lexicográficas referidas, *el Diccionario latino-español* y *el Vocabulario español latino*, ¿qué conviene señalar de ellas y qué aportaciones más significativas es útil referir?

- a) En cuanto a la fecha de publicación, *el Diccionario latino español*, data de 1492, justamente el mismo año en que se publicó la *Gramática de la lengua castellana*, y que tuvo lugar la toma de Granada y el descubrimiento de América. En cambio, el

Vocabulario español-latino o como el mismo Nebrija lo llamó *Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem*, su fecha de publicación se suele situar entre 1494 y 1496, posiblemente fuera 1495, como algunos piensan, ya que apareció sin fecha.

- b) Respecto a la función, Nebrija le asigna al *Diccionario latino-español* el objetivo de complementar lexicográficamente la Gramática Latina (las *Introductiones latinae*), de modo que fuera un instrumento que ayudase a la interpretación de los textos latinos; por su parte, Nebrija concibe el *Vocabulario español-latino* como una guía que oriente al bien escribir y hablar en latín desde la lengua romance castellana. Precisamente, este objetivo que Nebrija asigna al Vocabulario, ha sido precisamente la razón de la importancia de esta obra, ya que como algunos piensan, contribuyó a normalizar la lengua castellana:

“Si ambas obras responden esencialmente a una finalidad didáctica, la segunda se le convierte, por el propio dinamismo de la historia de nuestra lengua, en muchos casos: en el complemento de ese necesario «artificio» a que va a «reduzir» el castellano en su *Gramática*, porque la interpretación del léxico y la enumeración alfabética de los vocablos del idioma constituyen igualmente una base necesaria para meter la lengua en carril, para asegurarle la permanencia y la conveniente uniformidad normativa” (Salvador, 1994: 10).

- c) En relación a la valoración, varios aspectos hay que señalar:

- El desigual interés de una y otra obra; mientras que del *Diccionario latino-español* se hicieron un total de noventa ediciones, aparte las recientes facsimilares –cifra que le situó muy a la cabeza entre las obras lexicográficas de nuestra lengua y de cualquier otra–, en el caso del *Vocabulario español-latino*, esta obra recibió escaso interés, resultado de ello fueron las escasas ediciones que se hicieron de la misma y bastante tardíamente. Ello le llevó a Julio Casares, eminente lexicógrafo, a denunciar:

“la injusticia de los primeros académicos de la Española, los nunca bastante celebrados compiladores del Diccionario de Autoridades; pues, mientras hacían

la más profunda y obsequiosa reverencia a Covarrubias, como era debido, se olvidaban de mencionar siquiera, en el mismo prólogo, a quien nos trajo las gallinas” (Casares, 1947: 335-336).

- El trabajo creativo y no puramente reversivo que se manifiesta en las dos obras de Nebrija. Éste no se limita, por ejemplo, en el Vocabulario a darle la vuelta a las voces que figuran en el Diccionario, sino que –al contrario–, hay una labor de selección lo que le llevó a no incluir las mismas voces en una y otra obra. En el riesgo de la pura repetición Nebrija no cae, ya que el Vocabulario está pensado desde el español, como el Diccionario había sido pensado desde el latín:

“Eran de temer, en el trasiego de elementos de una obra a otra, varias incongruencias y desventajas. En primer lugar, que éste se llevase a cabo de una manera mecánica, dando sencillamente la vuelta a cada lema; por otro lado, que se perdieran o se desaprovecharan muchos de los materiales, porque los métodos de trabajo de aquel entonces quizá no permitían una labor como la que se podría realizar hoy con ayuda de máquinas. Hemos de confesar que el cotejo de ambos vocabularios nos ha revelado una admirable maestría en el orillar posibles obstáculos. Si la ordenación del *Vocabulario español latino* está pensada a partir del castellano, la del *Lexicon (Diccionario latino-español)* lo está desde el latín: no hay ni siquiera sombra de que Nebrija se haya entregado a una tarea meramente mecánica” (Colón y Soberanas, 1979: 10).

Precisamente, Nebrija evita caer en el riesgo señalado porque como él mismo afirma en el Prólogo del *Diccionario*:

“Porque en cotejar las palabras destas dos lenguas ninguna cosa tuvimos mas ante los ojos: que en lo que la lei de interpretación mui hermosamente dixo Tullio: que las palabras se han de pesar y no contar” (Nebrija, 1979: .a.iii. vuelta).

- La significativa contribución del *Vocabulario español-latino*, a pesar de sus escasas ediciones, a la lexicografía posterior de la lengua castellana. Porque, al fin y al cabo:

“lo que hizo Nebrija fue poner, por vez primera, las voces castellanas en orden alfabético y todos los demás lo que han ido haciendo, lo que hemos hecho, ha sido ir añadiendo, poco a poco las que faltaban o las que se han ido incorporando al caudal del idioma. La lexicografía es esencialmente imitación, continuación, pero alguien tiene que dar el primer paso y ese alguien, entre nosotros, fue Nebrija” (Salvador, 1994:11).

Una vez que se ha examinado la aportación fundamental de Nebrija al uso de la lengua, a través de sus principales obras relacionadas con la gramática y lexicografía, podemos decir que ésta ha sido importante, pionera y marcó el camino a seguir en las letras hispánicas, tal como los numerosos analistas que se han ocupado de la misma lo han reconocido a lo largo del tiempo, tanto en el momento en que tuvo lugar como en las épocas siguientes. Enumerar los abundantes testimonios que se han producido al respecto no ha lugar, pero sí —a modo de muestra—, queremos mencionar algunos.

En primer lugar, es ya bastante significativa la influencia de Nebrija en las primeras obras gramaticales y lexicográficas que se construyen en el Nuevo Mundo; éste es el caso de la de Alonso Molina, quien en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de 1571 reconoce la influencia de Nebrija en el trabajo que realiza:

“Es de advertir, que no ponemos aquí las significaciones de muchas dictiones de la lengua mexicana, imitando en esto a Antonio de nebrija en su arte de latin: el qual dexo a sabiendas y de yndustria, por declarar las significaciones de muchas dictiones, paraque con mas facilidad se entendiese la dicha arte de latin: loqual hazemos aqui nosotros, paraque este arte dela lengua Mexicana sea mas breve, saluo quando fuereos compelidos a declarar algunas dellas, las quales no se entenderían, si no se pusiesen y declarasen sus significaciones” (Molina, 1945: f. a8v-f. blr).

Tres siglos más tarde (1879), Emeterio Suaña y Castellet, en su *Estudio Crítico Biográfico del Maestro Elio Antonio de Nebrija* que dictó en la solemne función académica-literaria del Instituto del Cardenal Cisneros, puso de manifiesto la gran reputación que tuvo Nebrija entre sus contemporáneos al decir:

“Dispensadme, Señores, en atención á lo poco conocida que es la Gramática genuina de Nebrija, que en la exposición de esta su obra fundamental haya sido prolijo en demasía; que si con igual detención tratára de analizar sus demas escritos, tomaria este trabajo las proporciones de un abultado libro. Pero ni pretendo esto, ni la mayor parte de sus obras requieren un exámen tan detenido, si exceptuamos su Gramática castellana y Lexicon latino-español y español-latino, que con las introducciones á la Gramática latina, constituyen, por decirlo así, la piedra angular de la inmensa reputación que obtuvo entre sus contemporáneos” (Suaña y Castellet, 1879:33).

Más recientemente, Menéndez Pidal resalta la figura de Nebrija y su gran contribución al desarrollo de la lengua en Europa, a través de su *Gramática de la lengua castellana*:

“Los descubrimientos que en 1492 se meditaban, las conquistas recientes y las proyectadas, afirmaban el valor del propio idioma en el pueblo que tantas ambiciones nutría. Llevado precisamente de esa afirmación acomete Nebrija el escribir su *Gramática castellana* en 1492. La primera gramática de una lengua romance que se escribía en la Europa humanística fue escrita en esperanza cierta del Nuevo Mundo, aunque aún no se había navegado para descubrirlo” (Menéndez Pidal, 1933:11).

Por último y en fechas actuales, tanto Abad como Salvador, ambos hacen trascender la obra de Nebrija, por encima del momento en que se escribió y más allá de lo que supusieron hasta aquella fecha las contribuciones a la lengua.

Por su parte, Abad señala que: “armonizando matizaciones de críticos diversos acaso puede resultar adecuado mantener que Antonio de Nebrija es renacentista a la vez cuando secunda con Valla la defensa del latín, y cuando organiza metódicamente la lengua propia en la *Gramática sobre la lengua castellana*; en prolongación con ello se trata de saber ver los problemas humanos, y de –en efecto– estar en la armonía de hablar como se vive y vivir como se habla” (Abad, 1994: 127-128).

Por otra parte, Salvador, cierra este listado de testimonios, indicando que Nebrija: “hizo muchas cosas dignas de gratitud. Pero acaso, desde la anchísima perspectiva léxica de la

lengua de hoy, ninguna tan de agradecer como esa de haber ofrecido a sus contemporáneos, por cinco reales de plata, y haber legado a la posteridad, con el destello de su genio, el arca ya dispuesta para ir reuniendo el tesoro inacabable de las palabras de este idioma que hablamos, con el oro refulgente, ya en su fondo, de los vocablos de su lengua viva, y hasta la piedra filosofal capaz de ir transformando poco a poco, en voces castellanas, acordes, transparentes y nítidas el viejo, olvidado y opaco acervo léxico latino. Mucho le debía España, como ya le reconoció el Cardenal Cisneros ocho años antes de su muerte. Mucho le seguimos debiendo todos los hispanohablantes. Y las conmemoraciones y trabajos que hoy comenzamos habrán de tener, como primordial objetivo, el de recordarnos, en todo momento, la ilimitada extensión de esa deuda” (Salvador, 1994:19).

En conclusión, el profesor Fontán cuando intenta sintetizar la figura de Antonio de Nebrija como gramático y como príncipe de los humanistas españoles, recurre a las siguientes palabras buscando realzar al máximo el reconocimiento histórico por su obra:

“Su oficio fue el de gramático, como a él le gustaba proclamar no sin cierto intencionado énfasis, y su trabajo estudiar, escribir y enseñar con tanta laboriosidad como éxito y con un reconocimiento que le convirtió en leyenda e hizo de él materia de proverbios. En el siglo XVII para las gentes medianamente instruidas y para escritores como Cervantes o Gracián, «Antonio» o «el Antonio» era un libro –sus *Introductiones Latinae*–, gramática y latines equivalían a estudios, y decir «Antonio de Nebrija» era decir «sabio»” (Fontán, 2008:45).

CAPÍTULO X. JUAN LUIS VIVES Y EL ARTE DE LA LENGUA

Sobre Juan Luis Vives y su condición de humanista y erasmista nos hemos ocupado en la Primera Parte del Trabajo. En esta Segunda Parte se estudiarán sus contribuciones más significativas al campo de la lengua en general, especificándose al interior del mismo aquellos elementos que más interés tienen. Aunque por la naturaleza del trabajo éste se oriente en la dirección indicada, ello no quiere decir que no tengamos en cuenta la gran diversidad temática que ofrece la obra de Vives. Pensamos, al contrario, que es conveniente explicitarla, bien que por razones de especialización y orientación, el examen de la producción vivista se centre en un determinado aspecto de la misma. Desde nuestra perspectiva creemos que la combinación de la mirada general y particular en el análisis de los trabajos de Vives es útil considerarla, puesto que ayudará a romper la visión fragmentaria y, a veces reduccionista, que del valenciano frecuentemente se tiene debido al modo de abordar su figura por los tratadistas del mismo a lo largo del tiempo: a veces, se nos ha transmitido el Vives filósofo, teólogo, político, moralista, filólogo-lingüista, psicólogo, jurista, pedagogo, etc., como Vives diferentes, cuando solo hay un Vives que ha contribuido científicamente al desarrollo de los diferentes campos disciplinares.

Precisamente y en relación a lo anterior, conviene no pasar por alto la contribución de Vives al saber científico. La insatisfacción que le produjo el ver el estado del saber en general en su tiempo y, concretamente, la orientación dialéctica de la filosofía, le generó, por una parte, una actitud muy crítica hacia este estado de la ciencia, pero, por otra, le llevó –guiado por su espíritu positivo–, a aportar su propia contribución a la forma de entender el saber, distanciándose de este manera del modo tan artificial como los dialécticos lo entendían.

Vives le asigna al saber científico una base humana/antropológica, razón por la que el hombre se constituye en el centro del desarrollo de la ciencia, contradiciendo de esta forma toda especulación y artificialidad que corría por el saber oficial en los centros universitarios, alejados de los verdaderos problemas que realmente preocupaban e interesaban al hombre. Desde esta perspectiva, Vives considera que las diferentes disciplinas que conforman el saber científico, deben articularse en torno a lo humano:

“Esta polarización hacia el hombre constituye un rasgo muy definidor en la concepción vivista del saber. Tanto en la misión y sentido general del mismo, como en el enfoque concreto de sus ramas [...] Las artes han de buscar, en conjunto, el perfeccionamiento y desarrollo humano. De aquí la valoración de la medicina y la filosofía moral, el estudio de la organización social. Así en el caso de la lógica [...] El denominador común de este enfoque es, como decíamos, el asentamiento de la investigación lógica sobre la naturaleza humana, en sus grandes manifestaciones del lenguaje y la conducta, o los procesos síquicos en general.

Indudablemente que allí donde esta vocación integradora de la ciencia en el hombre nos aparece con máxima claridad es en el Vives sicólogo, pedagogo, pensador social y jurídico. Es en ciencias en que por su propia índole pisamos el suelo de lo humano, donde Vives ha alcanzado sus intuiciones y aportaciones más geniales, de sobra reconocidas” (Paris,1962:254,257).

Consecuentemente con lo que acabamos de indicar, y previamente a abordar lo específico de este capítulo –Vives y el arte de la lengua–, queremos poner de manifiesto algunos rasgos de su pensamiento que ocupan un lugar significativo en su obra. Dos razones nos llevan a ello: en primer lugar, la relevancia que éstos rasgos tienen en el conjunto de sus escritos; y, en segundo lugar, la estrecha relación que existe entre los diferentes temas abordados, ya que, en definitiva, el Vives pensador y escritor no es sino el resultado del modo de entender los diferentes problemas de los que se ha ocupado a lo largo de su vida.

La condición de humanista de Vives se refleja en cada uno de los temas que aborda. Al ser el Humanismo una forma de pensar general, una nueva cultura que asume el hombre en relación al mundo, lógicamente esto se refleja en todos y cada uno de los campos que se constituyen en su centro de interés:

“Es Vives el primer hombre de este siglo que, ayudado por su temperamento tranquilo, por su pulcritud y sentido de la responsabilidad se detiene en la carrera loca que fue el Renacimiento y se pregunta qué es lo que estamos haciendo, adónde van todos estos esfuerzos, estos trabajos, libros, discursos; qué es, en suma, todo esto que tanto enaltecemos: las letras, las ciencias, lo que entonces se

llamaban «las artes»; para qué están ahí, qué debemos hacer con ellos. La palabra contemporánea con que designaríamos eso que entonces se llamaba «las artes» es la palabra «cultura». La obra de Vives es, en efecto, la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura” (Ortega y Gasset, 1961:63).

Justamente, esta actitud humanista que Ortega le asigna a Vives, es la que se refleja en el conjunto de temas que el valenciano aborda en su obra. Pero la mirada que Vives proyecta sobre cada uno de los problemas que analiza, no es pura especulación ni distanciamiento; más bien es cercanía y compromiso con ellos. Éste fue el comportamiento real que Vives adoptó a lo largo de su vida, pero especialmente en su etapa madura y final, cuando la experiencia de lo visto y vivido le orientaron a un humanismo pragmático. La percepción que Tomás Moro tenía del humanismo de Vives, amigo cercano suyo, respondía precisamente a la imagen anteriormente descrita:

“Tanto era así que Moro rechazaba el fundamento mismo de un sentido limitado del humanismo: Vives no parecía escribir mirando los viejos libros, sino que más daba la impresión de partir de la observación directa de los sentimientos. No apreciaba Tomás Moro una mera relación abstracta, alegórica o simbólica con el tiempo presente, ni una significatividad originada en la mera asociación de ideas. Con sus afirmaciones, Moro rompía la imagen del humanista como un hombre apartado, pedante y preocupado por la corrección gramatical, y nos descubría un Vives que hablaba de sí mismo y contaba una historia, con tal implicación, que parecía «la que le ha tocado vivir personalmente a él y sus exhortaciones no proceden de un sujeto ajeno en forma lánguida, sino que vienen impulsadas con gran viveza de sus propios sentimientos de temor, esperanza, riesgo y prosperidad»” (Villacañas, 2008:110).

Siguiendo la clasificación que hace Lorenzo Riber de las *Obras Completas* de Juan Luis Vives (Cf. Vives, 1947-1948:Tomos I y II), éstas se pueden clasificar en obras devotas, filológicas, morales, de carácter social, políticas, de educación, filosóficas, apologéticas y epistolario. Viendo el amplio muestrario de campos sobre los que Vives escribe y considerando que en cada uno de ellos son varias las obras que escribe al respecto, es fácil retener una visión parcial o reduccionista del mismo creyendo, por otra parte, que ésta ofrece una perspectiva general de toda su obra. Ciertamente no es así y, como

decíamos anteriormente, es conveniente que siempre se tenga en cuenta, de modo explícito o implícito, la diversidad de temas de los que Vives se ocupa, bien que el análisis del mismo se centre en una determinada materia. Vives, es algo más que el Vives filósofo, que el Vives pedagogo, que el Vives filólogo, etc. Vives es, en suma, el resultado de todo su pensamiento acerca los diferentes campos de los que ha escrito. Esta visión general establece una clara fractura con la visión fragmentada de Vives tan extendida durante largo tiempo:

“Muy numerosos han sido los estudios en torno a la figura y la obra del emblemático humanista valenciano Juan Luis Vives, desde que en 1545 –apenas cinco años después de su muerte– el famoso médico y bibliógrafo humanista C. Gesner (1545) consagrara dos páginas de su *Biblioteca Universalis* a un artículo que pasaba revista y no sin omisiones de cierta trascendencia, a los hitos más destacados de su trayectoria editorial. Desde entonces hasta nuestros días, la peripecia vital de nuestro más afamado humanista en el exilio, así como su enorme y variada producción literaria [...] se han ido convirtiendo a través de los siglos en el objetivo principal de una ya prolongada serie de trabajos, que con desigual fortuna y notables diferencias de enfoque han contribuido a crear una imagen del personaje y de su obra no siempre acertada y, en la mayoría de los casos, bastante parcial [...] o consideremos, sin más, la tópica visión del humanista valenciano por parte de muchos estudiosos como padre de la psicología moderna y como teórico innovador en el campo de la pedagogía, ramas del saber que, en efecto, cultivó con notable éxito, pero que en absoluto conforman la totalidad de los variadísimos temas e intereses que aparecen reflejados en su obra” (Rodríguez, 2000:XIII-XIV).

A lo largo del tiempo, las miradas de Vives por parte de los estudiosos de su obra han ido variando y ocupando un lugar central, en razón de la utilidad que una u otra mirada o perspectiva les podía reportar para avalar o apoyar el desarrollo científico de disciplinas científicas adscritas al campo de las Humanidades o de las Ciencias Sociales. Pero de entre todas estas miradas, el Vives filósofo, ha ocupado permanentemente un espacio central, independientemente de que también se ha visto condicionado por la presión temporal de otras miradas que han pretendido restarle protagonismo en determinados momentos históricos. La importancia de la formación y de los escritos en

el campo de la filosofía explican que Juan Luis Vives haya sido y sea un referente significativo en este campo:

“Con una extensa y admirable preparación en la cultura grecolatina, Vives no es un gramático –como Nebrija–, ni un teólogo como Erasmo o Melanchton, sino fundamentalmente un filósofo en el sentido moderno y actual de la palabra. Su personalidad no se deja confinar en los acotados espacios del filólogo, del antropólogo como se dijo de él ya en el siglo XVII, o del pedagogo, o del maestro de latín y de retórica. Su ocupación principal fue reflexionar sobre los textos y sobre los hechos y escribir una obra copiosísima y varia. De ella –y de su metodología– habría que decir que se fundamenta en las *renascentes litterae* y en las experiencias intelectuales y políticas del autor” (Fontán, 2008:223).

La consideración tan extendida de Vives como un gran humanista y, además, practicante de un humanismo pragmático, nada teórico y desentendido de la realidad, sino que comprometido con el tiempo y los problemas que le toca vivir, tiene que ver con su formación y sensibilidad filosóficas. Desde la filosofía, Vives ha aprendido el valor y la centralidad del hombre; desde la filosofía, Vives ha descubierto la importancia de la metafísica y la antropología como disciplinas que reflexionan sobre el ser del hombre (Cf. Gómez Hortigüela, 1993:85). Desde esta formación filosófica e impregnado por la nueva cultura renacentista, Vives tiene la base necesaria para la defensa y práctica de la filosofía humanística, razón por la que resulta indiscutible el calificativo que se le da de ser uno de los más grandes filósofos humanistas, si no el más grande de su tiempo:

“Debemos recordar, ante todo, que para los autores del siglo XVII y XVIII, como Naudé o Mayans, Vives fue un escritor político. Esta vieja intuición es acertada, por mucho que hoy nos parezca reducir la grandeza de Vives, quien a nosotros, como ya a Erasmo, nos parece «muy versado en todas las ramas de la filosofía»” (Villacañas, 2008:81-82).

En efecto, bien que el pensamiento de Vives discurre con facilidad por casi todos los saberes de las letras, sin embargo, él mismo asume y se siente cómodo en la condición

de filósofo que le permite reflexionar de todo y tener de la realidad una mirada, al mismo tiempo, distante y cercana:

“Quizá su más secreta ambición se centraría en ser lo que luego fue, un «filósofo», es decir, un hombre consagrado al estudio y al oficio de escribir con la mira puesta en enseñar y hacer mejores a los hombres, en el orden personal mediante la ilustración de sus espíritus y en el público orientando a los príncipes y pueblos cristianos por el camino de la paz.

Realmente eso es lo que fue, un «filósofo», en el sentido que él da a la palabra en los últimos capítulos del tratado de *Disciplinis*, que tiene mucho de confesión autobiográfica, sobria, impersonal y objetivada, y en los que traza los perfiles del modelo de existencia humana a que, sin duda, quiso ajustar la suya” (Fontán, 1992:33).

Precisamente estas virtudes que adornan la personalidad de Vives y que tienen que ver con su condición de filósofo, es lo que más le atrae de él a Ortega y Gasset:

“He dicho paladinamente que Vives no fue un hombre genial, pero poseyó dos virtudes maravillosas. Es una de ellas ser el iniciador –porque se trata de la más moderna virtud–, el iniciador de la seriedad. Por aquellos tiempos hubo varios hombres de letras y ciencias mucho más geniales que Vives, pero no vacilo en aseverar que Vives es el primer intelectual serio que aparece desde el siglo XIV. Y como en el siglo XIV, o antes, no tiene sentido hablar de seriedad –porque la forma de aquella vida excluía y hacía innecesaria esa virtud–, puede exagerarse más y decirse que es Vives el primer intelectual serio que hay en Occidente” (Ortega y Gasset, 1961:66).

Visto el contexto general de la obra de Vives, a continuación analizamos su contribución al campo de la filología y del lenguaje, puesto que este territorio constituye la perspectiva específica o la mirada que especialmente interesa, teniendo en cuenta el carácter del trabajo. A tal fin, consideramos su pensamiento en torno a algunos aspectos relacionados con este campo, como son la lengua, el lenguaje, el arte de hablar y el modo de entender la traducción. De entre la abundante producción literaria de Vives,

existen los suficientes materiales que nos permiten identificar y reconocer su pensamiento para cada uno de los aspectos mencionados.

1. Uso y estudio de las lenguas

Juan Luis Vives se desarrolla en los primeros años de su vida en un clima lingüístico plural. El castellano y el valenciano forman su bagaje lingüístico natural, aparte de su temprano aprendizaje del latín. El destino que le esperaba, Francia, Países Bajos e Inglaterra le permitiría incorporar también de forma bastante natural el francés, flamenco e inglés, además del buen dominio del latín y buen conocimiento del griego. Por tanto, estamos ante un humanista que practicó con su ejemplo el uso de las lenguas, clásicas y vernáculas, entendiéndolas como instrumento lingüístico y forma de comunicación cultural. En cuanto a este aspecto, Vives adoptará una posición más abierta y funcional que Erasmo. Aunque ambos valoran el latín como la lengua por excelencia haciendo un uso exclusivo de la misma en sus escritos, sin embargo la referencia a las lenguas vernáculas en Vives es mucho mayor que en Erasmo. Posiblemente, la diferencia de edad entre uno y otro, veinticinco años mayor Erasmo que Vives, explique tal situación, ya que en este cuarto de siglo muchas cosas cambiaron, entre otras, la implantación de las lenguas vernáculas iba extendiéndose y consolidándose.

Vives no solo será un usuario de las lenguas, sino que se ocupa de las mismas en sus escritos, reflexionando acerca de la lengua en general y proponiendo metodologías para su aprendizaje. Son varios los escritos de Vives en los que se ocupa de estas cuestiones: *De ratione studii puerilis* (1521), dos cartas que versan sobre la enseñanza de las lenguas; *De tradendis disciplinis* (1531), ambicioso tratado de la enseñanza de todas las disciplinas; *De recte ratione dicendi* (1533) o retórica, en donde se dedican capítulos a la manera de expresarse, la dialectología y la teoría de la traducción; *De conscribendis epistolis* (1936), dedicado al arte de escribir cartas y que es un libro introductorio sobre fórmulas, formatos, contenidos y tipos de cartas al nivel del principiante avanzado o estudiante intermedio; *Linguae Latinae exercitatio* o *Los Diálogos* (1538), que constituyen un buen material para la conversación y en los que se encuentran expresiones coloquiales latinas. Es un libro de frases, de lectura, de conversación y de

práctica de formas y estructuras gramaticales y que ha sido la obra con mayor número de ediciones y de traducciones a diversos idiomas (Cf. Breva, 1994:49-50). Aparte de esta relación de obras, están también las llamadas filológicas de las que se hablará en el epígrafe dedicado a la traducción.

En las muchas y variadas reflexiones que Vives hace en su escritos a propósito de las lenguas, el valenciano plantea una cuestión de carácter general que consideramos de gran utilidad e, incluso, de actualidad: el conocimiento de las lenguas es algo que no se agota en sí mismo, sino que es un instrumento útil y necesario para acceder a las diferentes disciplinas y saberes. Las lenguas como medio que son nos sitúan a las puertas de las artes, de las disciplinas y de los saberes. La necesidad de las mismas hay que entenderla, según Vives, desde esta perspectiva:

“Hasta ahora nos hemos detenido en el conocimiento de las lenguas, que son las puertas de todas las disciplinas y artes, e indudablemente de aquellas que tienen su manifestación en los monumentos literarios de los grandes ingenios. Así es que la ignorancia de cualquier lengua cierra, por decirlo así, el acceso a la disciplina que en aquella lengua está expresada y consignada. Pero tengan presente los estudiosos que si a las lenguas no añadieren otros conocimientos, no han hecho más que llegar a las puertas de aquellas artes y que no hacen sino rondarlas y asomarse al vestíbulo y que no vale más saber latín o griego que francés o español, sin las ventajas que a los eruditos puede acarrearles su utilización y que todas las lenguas del mundo no compensan el trabajo de aprenderlas porque sí, si a través de ellas no se busca una finalidad utilitaria” (Vives, 1948:573- Tomo II).

1) El uso del latín

Conviene recordar de nuevo que Vives, al igual que lo hizo Erasmo, escribió toda su amplia obra en latín, y además en el latín del humanismo. Esta situación le vino impuesta, ya que el latín –pese a que las lenguas vernáculas en este tiempo empiezan a

ganar terreno—, era la lengua oficial en las universidades⁴⁰ y en toda la producción científica que se generaba en ellas o en su entorno. Con el aprendizaje que Vives adquirió de esta lengua en su formación inicial de Valencia, su ciudad natal, y el perfeccionamiento que consiguió en su segundo período Parisino de formación, logra hablar y escribir un latín perfecto:

“Hay un hecho, sin embargo, que no ofrece duda. Cuando a sus diecisiete años el joven Vives llega a París para cursar Artes, es decir, filosofía, dominaba el latín, había estudiado griego y poseía una respetable erudición histórica, cultural y literaria en relación a la antigüedad grecorromana. Sería imposible que sin una base de cierta consistencia hubiera podido acumular los saberes latinos y literarios que muestran sus primeras publicaciones Parisinas, habiéndose dedicado además a otras materias y lecturas, e incluso a enseñar él mismo” (Fontán, 1992:27).

El conocimiento teórico y práctico que Vives tiene de la lengua latina no obedece ni a la casualidad ni a la pura funcionalidad y utilidad. Hay un plus adicional que le lleva a hablar y escribir en latín como una segunda lengua materna: el espíritu del humanismo. Para todo humanista, y más de la talla de Vives, el conocimiento profundo del latín, el disponer de fuentes latinas desprovistas de falsas adherencias, es el mejor camino para el desarrollo de las diferentes disciplinas, por una parte, y para el progreso de la sociedad moderna, por otra parte. Esta forma de pensar le hará a Vives vincularse tan fuertemente con toda la tradición clásica latina y, muy especialmente, con la obra de Cicerón, con Valla, con Nebrija y cómo no con Erasmo, entre otros. Por todo ello, el latín será para Vives la lengua en la que se expresa la cultura que respira y será su instrumento habitual para la escritura, la lectura y el pensamiento:

“Hay en Vives una especial predilección por el lenguaje en la concepción unitaria de la cultura y aunque propone el idioma materno como elemento inicial en la

⁴⁰ Al respecto tiene interés el siguiente comentario de Lorenzo Riber, en el que señala que pese a la oficialidad del latín en una universidad tan relevante en aquel tiempo como Lovaina, ello no impedía el uso cotidiano de las lenguas vernáculas: “¡Qué enorme zumbido el de las colmenas estudiantiles de Lovaina en los comienzos del siglo XVII! En los días de Vives, esa tétrica ciudad llegó a albergar más de siete a ocho mil estudiantes procedentes de todos los puntos de Europa. Una vez salidos de las aulas, donde imperaba el latín, sus calles resonaban con todos los acentos de una bulliciosa Babel plurilingüe” (1947:40-Tomo I).

escuela elemental, es el latín –sin embargo– no solo la lengua de cultura sino su primera lengua, pues en ella escribe, lee y piensa. De manera que latín y elocuencia formarán un binomio inseparable en las propugnaciones de la renovación de la cultura” (Esteban, 1997:10).

La estancia de Vives en París, en efecto, le dio la oportunidad de familiarizarse con el mundo clásico, por un lado, y con la obra de Erasmo, por otro; ambas direcciones, en definitiva, se complementaban. De esta forma, el valenciano compensaba así las decepciones que le causaba el estado de la filosofía que encontró en la universidad de París, excesivamente ocupada en la enseñanza de la dialéctica estéril utilizando, a veces, un latín que dejaba bastante que desear para un espíritu humanista como él.

París le ofreció a Vives la oportunidad de adentrarse en la antigüedad clásica, a partir de los conocimientos básicos adquiridos en su Valencia natal. La antigüedad clásica le producía atracción por la elocuencia que exhibía y la sabiduría que demostraba a través del lenguaje utilizado, expresado en latín y griego primordialmente. Por ello, el buen manejo del latín, en su caso, se constituye en el medio de acceder al conocimiento del mundo clásico, que le permitirá conseguir un discurso elocuente y una mente ilustrada. Independientemente de que para Vives el latín fuera su lengua clásica principal, tampoco descuidó el conocimiento del griego y la posibilidad de acceder a las fuentes originales escritas en esta lengua, demostrando a lo largo de sus escritos tener de dicha lengua un buen manejo:

“Poco después de su latín, Vives, en Valencia también, estudió la lengua griega, por los menos en sus rudimentos, de modo que se manejaba en ella al llegar a París. Después hará algunas traducciones latinas de autores griegos –Isócrates–, leerá a los clásicos en su original, valorará con criterio técnico y literario unas u otras de las traducciones latinas de los griegos que circulaban en la época y acudirá a esa lengua sobre todo en sus cartas, ya para esmaltarlas de citas literarias, para expresar en griego conceptos que podrían resultar algo comprometedores en cualquiera de los frecuentes casos de extravío de la correspondencia o indiscreciones de amanuenses o correos” (Fontán, 1992:73).

Fruto de la convicción y esfuerzo que Vives había depositado en el latín como instrumento imprescindible para un humanista como él, están los primeros escritos de su primera etapa como escritor. En ellos Vives utiliza un latín fluido, con bello estilo y con gran soltura. Todo el vasto trabajo que Vives llevó a cabo en su estancia Parisina: lecturas abundantes, acceso a diversos documentos, conocimiento de autores clásicos, le obligó a familiarizarse con el latín como lengua también natural.

Pero en el empleo que Juan Luis Vives hace del latín como lengua principal, su uso no responde a seguir rígidamente los modelos clásicos o estilo ciceroniano, sino que construye el latín con mentalidad actual, es decir, humanista. En esta forma de escribir el latín, Vives mantiene, por una parte, la tradición clásica en cuanto orientación general, pero por otra parte, incorpora la modernidad humanista, es decir, utiliza los recursos lingüísticos actuales y hace referencia también a los problemas del tiempo en el que vive; en esta forma de escribir está el atractivo que produce la lengua latina usada por el valenciano.

Posiblemente, el descubrimiento y el conocimiento de los escritos de Erasmo por parte de Vives, durante su etapa de formación Parisina, fue un segundo factor que le influyó positivamente en el buen uso del latín: Erasmo, además de ser el líder natural europeo del humanismo cristiano renacentista, situación compartida por Vives, también escribió toda su obra en latín, en un latín perfecto, y en cuya construcción no seguía de modo inflexible la tradición clásica, sino que lo elaboró con mentalidad actual y moderna, tanto lingüísticamente como temáticamente hablando. Dos coincidencias, que lógicamente se explican por la influencia de Erasmo en Juan Luis Vives.

Los resultados de la actividad literaria de Juan Luis Vives, desde la perspectiva del uso del latín, puede caracterizarse por su abundancia, su calidad y la evolución lógica que a lo largo de su vida fue teniendo. Toda la progresión y mejora que se observa en el lenguaje que utiliza se explica por la exigencia que Vives se autoimpone desde su filosofía humanista:

“En veinticinco años de actividad literaria el humanista valenciano Juan Luis Vives compuso en latín una vasta obra de varios miles de páginas, que

comprende ensayos y diálogos de carácter literario, pedagógico y didáctico, prelecciones y anotaciones filológicas, escritos políticos –de carácter doctrinal unos y comentarios de actualidad otros–, trabajos de apologética, meditaciones religiosas y estudios e investigaciones de filosofía y psicología. A lo cual hay que agregar algo más de un centenar de cartas –también en latín, salvo dos conservadas en castellano, una de ellas fragmentaria–, que son, probablemente, el exiguo resto de la nutrida correspondencia que, igual que tantos selectos espíritus del siglo XVI, mantuvo con personalidades públicas, intelectuales y amigos a lo largo de su vida [...] Comparando unos con otros los libros de estas series se podría descubrir la evolución de la prosa vivesiana en léxico, composición y estilo, así como la proyección sobre los escritos de la experiencia vital y de la actitud del autor, al enfrentarse con temas semejantes en el fervor humanístico de sus tiempos mozos y desde las serenas orillas de la madurez” (Fontán, 1992:71 y 72).

Aparte del convencimiento que tuvo Vives de la necesidad de escribir en latín, debido a su condición de humanista y hombre de estudio, habían también otras razones adicionales que le reforzaron en dicha convicción: la estabilidad como lengua que tenía ya el latín, después de su empleo secular; no ser en ese momento una lengua hablada vulgarmente, por lo cual no estaba sujeta a las lógicas deformaciones que ello conlleva; la existencia de una gramática consolidada que prescribe un modo de hablar, el de los latinos, lo que supone combinar gramática y costumbre de uso; disponer de una amplia variedad de autores latinos como referentes, con modelos también diversos de estilos, pero sin imitar servilmente a ninguno de ellos y primando a cualquiera de ellos según la finalidad de la que se trate. Declararse admirador de Cicerón, como eran Vives y Erasmo, quería decir imitarlo en lo imitable, pero no cuando se trataba de abordar cuestiones que habían cambiado en el tiempo transcurrido. Ambos consideraban que el latín era una lengua literaria creativa y no muerta, y por ello la usaron. Pero el empleo literario creativo que de ella hicieron, les llevó a escribir con sentido de la tradición clásica, pero también con flexibilidad y actualidad.

2) El uso de las lenguas vernáculas

Las vidas paralelas de Vives y Erasmo como hombres humanistas en cuanto al valor y uso del latín, no tienen continuidad en cuanto al valor y uso que ambos le otorgan a las lenguas vernáculas. En el caso de Erasmo, ya se ha visto anteriormente cuál fue su posición al respecto.

La relación de Juan Luis Vives con las lenguas vernáculas, marca ya un claro avance respecto a lo que fue, por ejemplo, la posición de Erasmo, tanto por razones de tiempo como cultural. La vida de Vives discurre en un contexto lingüístico en el que las lenguas vulgares cobraban un considerable impulso. Ya abundaba suficiente literatura vulgar en distintos géneros (poesía, novela, teatro, religiosa, historia, etc.) que, sin lugar a duda, este hecho no debía ser desconocido por Vives. Por otro lado, éste nace en un contexto de claro bilingüismo: el valenciano y el castellano eran sus dos lenguas naturales en los ámbitos familiar y social, hasta que marcha a estudiar a París. Lógicamente, esto no pudo dejar de influirle y de sensibilizarle con esta realidad lingüística. Por tanto, el Vives de la infancia y adolescencia es un Vives, lingüísticamente hablando, socializado con las lenguas vernáculas. Durante la estancias de Vives en París, Flandes e Inglaterra, Vives mantendría estas lenguas vivas, tanto por el buen número de estudiantes y profesores españoles que residían en París, provenientes especialmente de Cataluña, Aragón y Valencia, como por la amplia colonia de comerciantes españoles que vivían y comercializaban en la pujante y próspera Flandes, así como por la familia que Vives formó en Brujas, precisamente con una hija de los Valldaura, familia de comerciantes de origen valenciano y en cuya casa se instaló a su llegada a Flandes; igualmente, el tiempo que pasó Vives en Inglaterra en estrecho contacto con Catalina de Aragón, esposa de Enrique VIII, seguro que le favoreció para mantener vivas sus dos lenguas maternas.

¿Cuál fue el uso que Vives hizo de las lenguas vulgares durante su estancia en la escuela de Gramática, en el Novum Gymnasium y en el Studi General? No hay información precisa al respecto, pero parece bastante lógico pensar que mientras que se iniciaba en los estudios de gramática y en el aprendizaje del latín y del griego las lenguas instrumentales y de comunicación serían el valenciano y el castellano:

“No se puede asegurar si Vives en la infancia estudiaba su latín desde el valenciano o a partir de la lengua castellana” (Fontán, 1992:72).

Igualmente se desconoce qué materiales se utilizaban en las clases, en qué lenguas estaban escritos y qué otros servían de apoyo al aprendizaje:

“Se sabe poco [...], acerca de los libros que se leían en las clases, de los métodos de trabajo de profesores y estudiantes, y de los recursos bibliográficos a que tenían acceso los alumnos, que debían ser muy escasos” (Fontán, 1992:27).

El hecho de la existencia por aquel entonces de ediciones de libros importantes en lengua castellana y latina, como las *Introductiones* de Nebrija con vocabulario y voces en español (*Introductiones latinae contrapuesto el romance al latín*), hace más que probable que Juan Luis Vives tuviera acceso a materiales escritos en castellano y valenciano durante su primer período de formación en la ciudad de Valencia:

“En esos años se publicaron en Valencia bastantes libros en lengua vernácula, como para que se reconozca a este idioma allí y entonces la condición de lengua literaria. La primera edición en esta lengua de la Gramática latina de Nebrija que se conoce con seguridad es de 1515 e iba acompañada de la traducción de las voces castellanas que incluía en su texto el autor. Las *Introductiones* se habían publicado varias veces en Barcelona, desde el año 1497 con el vocabulario y algunas otras voces traducidas a la lengua propia, igual que luego en Valencia y en Portugal. Al enumerar años más tarde las lenguas principales de varios países, Vives cita en España a la castellana, como el idioma más importante y común del país” (Fontán, 1992:72-73).

¿Cuál es la actitud que Vives tuvo hacia las lenguas vernáculas?

Es fácil ver en el conjunto de la obra de Vives el reconocimiento que hace de la lengua vernácula, aunque siempre toma las cautelas necesarias para que prevalezca la hegemonía del latín y del griego sobre ésta, tal como puso de manifiesto en su obra *De tradendis disciplinis* (1531) [Tratado de la Enseñanza]:

“No hubo siquiera un lingüista consumado en el latín que no estuviera imbuído del griego. Del alma griega procedió la latina; como del idioma latino provinieron el italiano, el español y el francés, pueblos para quienes en la antigüedad el latín fué el idioma vernáculo.

Así es que la práctica nos ha enseñado que la lengua latina hízose más fecunda y más fecunda con las aportaciones de la griega, como por las contribuciones de la lengua latina enriquecieron las restantes de Europa y particularmente aquellas tres de que acabo de hacer mención, a saber: la italiana, la española y la francesa, a las cuales sería de mucha conveniencia acostumbrarse al idioma latino, tanto para entenderlo como es debido y por su medio las artes todas, como para dar más pureza y opulencia al patrio lenguaje, que de ella nació, como con un riego más copioso derivado del propio hontanar” (Vives, 1948:575-Tomo II).

Independientemente del uso exclusivo que Vives hizo del latín en sus escritos, valoró – no obstante también–, la importancia que las lenguas vernáculas tienen para el aprendizaje de otras lenguas que no pertenecen a la cultura originaria, como el latín y el griego, por ejemplo, en su caso. Probablemente, debido a su propia experiencia del aprendizaje del latín y del griego, a partir del valenciano y el castellano, es por lo que recomienda en sus escritos, que más tarde veremos, hacer el aprendizaje de la lengua latina a partir de la lengua vulgar del alumno:

“No embargante todo cuanto he dicho, si alguno está bien dotado de ingenio y de memoria, en competente edad y con suficiente holgura, y bien equipado de diligencia y de ganas de saber, a éste yo no le quiero negar nada; sino que puesto que está tan ricamente apercebido, yo le exhorto con ahínco grande a que se tome el trabajo de arremeter con valentía las lenguas y aun las artes todas” (Vives, 1948:576-Tomo II).

Pero es más, el interés que Vives muestra por fomentar el aprendizaje de las lenguas también puede tener bastante que ver con su propia experiencia: su condición de bilingüista le favoreció el aprendizaje de tantas lenguas como llegó a manejar en su vida, aparte el latín y griego. Por ello recomienda desarrollar en los alumnos la cultura de la lengua y de las lenguas:

“Cabe pensar también que el bilingüismo originario favoreciera su aptitud para aprender las otras lenguas: el francés, que dominaba hasta causar la admiración de Erasmo, y cuya literatura, igual que la española y la italiana, cita algunas veces; el inglés que utilizó con buen arte en Oxford y en Londres; el italiano, que por lo menos leía con facilidad; el neerlandés, que empleaba en la vida cotidiana de su segunda patria belga, sin encontrarse aparentemente con dificultad alguna. Ésta sería, probablemente también, junto con el valenciano vernáculo de su familia política, la lengua de su hogar de Brujas, la ciudad en que había nacido ya Margarita, su esposa, y en la que los Valdaura y los Cevén, Cervén o Sirvén –que fueron suegro y suegra suyos– llevaban establecidos casi dos generaciones” (Fontán, 1992:74).

Con esta actitud tan positiva como Vives tiene hacia las lenguas modernas, el valenciano señala claramente el interés que se deriva para el aprendizaje del latín apoyarse en la lengua vulgar. Con lo cual, en lugar de aparecer una incompatibilidad en tal relación, se produce una complementariedad positiva:

“Es interesante en este aspecto la actitud positiva de Luis Vives respecto de las lenguas modernas, que contrasta con la de su maestro Erasmo y con el hecho mismo de que compusiera en latín toda su obra literaria. Pero Vives, como dice Riber, es el primero de los humanistas del Renacimiento que sostiene repetidamente, en la teoría y en la práctica, que el latín ha de aprenderse a partir del vulgar materno de los estudiantes. Nada más revelador en este sentido que sus consideraciones sobre el distinto orden de las palabras en la frase latina y la vulgar: el de aquélla –el latín– ha de aprenderse mediante el estudio de la gramática –el arte–; porque, en cambio, el de estas últimas se adquiere con el uso y cada lengua tiene su *naturalis ordo*” (Fontán, 1992:74).

2. La lengua en el universo de la obra de Vives

Vives no se limita en sus escritos a recomendar la utilidad de las lenguas en general, del latín y griego en particular, y del uso de la lengua vernácula, la propia, como instrumento para el aprendizaje de las llamadas lenguas clásicas u originales. Juan Luis Vives va más allá. Detrás del uso y del conocimiento de las lenguas, éste define la

funcionalidad de la lengua y del lenguaje⁴¹, por algunas características que para él explican el sentido y la utilidad de su uso.

1) Dimensión personal y social de la lengua

Ambos aspectos, Vives los considera totalmente relacionados, ya que su ser y sentido radica en la propia condición humana, resultado de la dimensión individual y social que ésta tiene. A nivel personal, la lengua –en opinión de Vives–, es algo natural, no un puro artificio. Es algo que mana de la razón y de la mente:

“Lo primero que aprende el hombre es a hablar, que mana directamente de la razón y de la mente como de su propio venero. Por esto es que las bestias que carecen de razón, paralelamente carecen de habla [...] Y así como por singular don de Dios tenemos la mente, así también el habla nos es cosa connatural”
(Vives, 1948:573-Tomo II).

Pero el hecho de que la lengua sea algo natural al hombre, no quiere decir que esta facultad humana se desarrolle y crezca espontáneamente, sin necesidad de ser cultivada. Nada de esto, en opinión de Vives. Hay que ayudarla a que se desarrolle desde la más temprana edad. Y el hecho de que el habla no crezca por igual en todos, no contradice la existencia de este don, sino que confirma la diferente aportación personal y social en su progreso:

“Pero que ella (el habla) sea una u otra, ya es cosa de la personal industria o arte. Por esto es que los padres en el hogar y el maestro en la escuela deben poner muy viva diligencia en que los niños pronuncien correctamente el idioma patrio y que tengan soltura y despejo en el hablar, según la respectiva edad lo consintiere. En ese empeño podrán ser excelentes auxiliares los padres si ellos en persona, en beneficio de sus hijos, se desvelan porque expresen los sentimientos de su ánimo en voces castizas y en frase coherente y correcta. Esta misma misión está encomendada a las amas de cría y a los ayos y aquellas otras personas con las

⁴¹ Las ideas principales de Juan Luis Vives sobre su concepto de lengua y lenguaje están contenidas en sus obras *De tradendis disciplinis* y *De ratione dicendi*. Ambas obras pertenecen a lo que se ha denominado su etapa de madurez y de mayor creatividad (Cf. Rodríguez, 2000:LXXIII-LXXVIII).

cuales alternan en la niñez, para que no hablen a media lengua, ni con absurdo y bárbaro ceceo, y no contraigan vicios de pronunciación, que fácilmente se pega a los tiernos años. Esta era la razón porque Crisipo quería que se escogieran nodrizas doctas. *Importa mucho –dice Cicerón– quiénes sean los que cada día oye en su casa y con quiénes habla en su niñez; como los padres y los ayos hablen también las madres.* Esto es de no poco momento para aprender aquellas lenguas cuya posesión da el estudio y sirve también de mucho para la percepción fácil de los conceptos ajenos y para la manifestación de los propios” (Vives, 1948:573-Tomo II).

Por otra parte, a nivel social, Vives considera que el lenguaje es el instrumento de comunicación social. Los humanos necesitamos códigos lingüísticos para relacionarnos:

“Es, además, el lenguaje instrumento ineludible de la convivencia humana, pues no de otra manera podía manifestarse el alma arrebozada en tantos pliegos y abrumada por el espesor de su cuerpo” (Vives, 1948:573-Tomo II).

Vives al subrayar la dimensión social del lenguaje deja abierta la reflexión que más tarde se ha hecho en relación a esta dimensión fundamental para la comunicación humana. Ambos aspectos del lenguaje, el individual y el colectivo, que Vives puso de manifiesto en sus escritos han resultado relevantes para las modernas teorías que se han elaborado en torno a esta disciplina:

“Si Demócrito llamó al habla, por tal motivo, "fluencia de la razón", Vives, avanzado a su tiempo y adelantándose a nuestros teóricos actuales de la Comunicación y de la Semiología, la califica de "instrumento más apto" que existe para "recíproca comunicación". De este modo, Vives emplea el término habla en sentido saussureano, de realización individual de la lengua, y el de comunicación, en el sentido actual de la Semiología lingüística o de la teoría de la comunicación verbal: el intercambio de información pragmática entre personas en una determinada situación comunicativa” (Mourelle de Lema, 1993:215).

2) La lengua y su poder social

Otro aspecto puesto de manifiesto por Vives en relación al lenguaje es el poder que éste ejerce en el ámbito humano. En la obra *De ratione dicendi* (1533) [El arte de hablar], Vives señala dos cuestiones en relación al mismo: la primera, es el valor social que tiene la palabra y la importancia del lenguaje para la sociedad, llegando a equipararlos con el valor que tiene la justicia para la sociedad:

“Aquellos que dijeron que los vínculos de la sociedad humana eran la justicia y la palabra, se ha de reconocer que intuyeron la fuerza del ingenio humano. De estos dos vínculos, la palabra tiene más influencia y poderío entre los hombres, como sea que la justicia, como mansa y blanda que es, sólo obtiene consideración y valía en las conciencias formadas en la rectitud y en la probidad. La palabra se gana para sí los ánimos y domina las pasiones, cuyo señorío es pesado y difícil [...] Mi propósito actual es tratar del lenguaje. Cuánta sea su importancia en todos los trances y en cada uno de los momentos de la vida, de cuántas y de cuán admirables obras sea autora nadie hay que no lo experimente cada día tanto en sí mismo como en los otros. Y siendo ello así, espántome yo que haya quienes den poca importancia a esa facultad que enseña la manera de administrar el lenguaje, utilísimo para las cosas más trascendentales, si de ellas se hace buen uso, y al revés, pernicioso, si se hace de él un uso depravado” (Vives, 1948:689-Tomo II).

La segunda cuestión que Vives también indica es el poder que se ejerce sobre los demás con el dominio del lenguaje. No cabe duda que Vives, al hacer esta reflexión sobre la lengua, de nuevo se está adelantando a otro ámbito disciplinar, la Sociología del lenguaje que se desarrollará a partir de los pasados años 50 (Cf. Fishman:1979). La palabra ejerce un poderío entre los hombres, y aquél que la maneja mejor despliega influencia sobre el resto:

“Por todas estas consideraciones, quien tiene mayor poderío de palabra es el que goza de influencia mayor en toda agrupación y sociedad, y no cabe duda que triunfa entre los hombres el que está mejor dotado para hablar. Con razón, Eurípides, el poeta trágico, dio a la elocuencia el título de reina.

Por esto fue que en dondequiera reinó una libertad igual para todos y una cierta adecuación entre el derecho y las leyes, allí, como un instrumento de poder y predominio, el lenguaje fue objeto de muchos estudios y de mucho cultivo y pulimento” (Vives, 1948:692-Tomo II).

3) *Materia y forma en la lengua*

En el análisis de la lengua que Vives hace, tiene bien presente algo tan sustancial al lenguaje como es el cuerpo y el alma del mismo. Señala claramente en sus escritos que la atracción del lenguaje se produce cuando las palabras, como objeto material (el cuerpo), están bien construidas y elocuentemente dichas. Pero éstas deben, a su vez, transmitir ideas, mensajes, como objeto formal (el alma). Las ideas son, pues, el espíritu de las palabras, las que le dan sentido. Uno y otro elemento contribuyen a la realidad del lenguaje:

“La materia de este arte (el lenguaje) es la palabra; y ella prestada, no propia. Su finalidad, el bien decir; y la misión del hablante, manifestar lo que siente y persuadir lo que quiere o excitar y sosegar un afecto o pasión cualquiera. En todo discurso, hay las palabras y hay las ideas que vienen a ser su cuerpo y su alma. La idea es el alma y como la vida de las palabras. Hueras y muertas son las palabras carentes de sentido y no vivificadas por la idea. Mas las palabras son la morada de la idea y como las lumbres que tachonan el velo tan espeso de nuestros espíritus” (Vives, 1948:693-Tomo II).

4) *El dueño y señor de la lengua*

Vives, más amante del pragmatismo que de la dialéctica en su etapa madura en la que reflexiona y escribe sobre la lengua, no da rodeos para decir que el origen de ésta está en el pueblo. Éste es quien la va construyendo y que los cambios que ésta sufre a lo largo del tiempo es por obra y gracia de lo que hacen y dicen los hablantes de esa lengua. Vives diferencia claramente, entre el protagonista de la lengua, el pueblo, y el que se encarga de determinar y fijar lo que se habla por el pueblo, el gramático. La claridad con la que Vives expresa estas dos funciones, a veces, no suficientemente deslindadas, parece más bien pertenecer a tiempos modernos, por no decir recientes:

“Puesto que el arbitrio de la lengua reside en el pueblo, dueño y señor de su lengua, la lengua sufre continuas mudanzas, hasta un punto tal que cada cien años, poco más o menos, ya sea casi una lengua diferente y que los que entonces viven no entiendan a los que vivieron un siglo atrás. Porque no se perdiese del todo la inteligencia de los escritores antiguos, proveyóse que hubiera profesores a quienes incumbiera el cuidado de mantener en toda su vivaz energía el significado de todas las voces y que fuesen como los custodios de ese tesoro y los guardianes celosos de ese erario. El derecho sobre la lengua, como Horacio dice, lo tiene el pueblo. En fin de cuentas, la misión del gramático es determinar y fijar todo lo que se ha dicho, con corrección y propiedad, y lo que cada palabra significa y cuál sea el sentido que arroja” (Vives, 1948:400-Tomo II).

5) *Las disciplinas que tratan y desarrollan la lengua*

Lo que no le falta a Juan Luis Vives es la visión general para someter a examen el arte de la lengua. El buen conocimiento que tenía del mundo clásico antiguo le lleva a decir que por unánime consentimiento de los escritores antiguos, la lengua ha sido tratada por tres disciplinas (artes): la gramática, la retórica y la dialéctica. Vives, buen conocedor de las tres, a nivel teórico y práctico, nos ha dejado en sus escritos muchas reflexiones sobre las mismas; sin embargo será a la retórica a la que dedique especial atención en su obra ya mencionada, *De ratione dicendi* (El arte de enseñar).

La claridad de ideas que Vives tiene al respecto, le lleva a expresar de modo categórico los cometidos de estas disciplinas de la forma siguiente:

“La *gramática*, que indica *lo que se dice* y la manera *como se dice*; la *retórica*, que se refiere al *ornato y acicalamiento*; la *dialéctica*, que atañe a los *argumentos* y a la *probabilidad*. La *gramática* contiene aquello que los antiguos quieren enseñar; la *dialéctica*, lo que quieren *probar*, y la *retórica*, los afectos que quieren *mover*” (Vives, 1948:399-Tomo II).

A lo largo de todos los comentarios que hace Vives en su obra a propósito de la lengua, hay algo que subyace a todas sus reflexiones: el pragmatismo y la flexibilidad que le guía a la hora de identificar la realidad de la lengua, la definición de su uso y la elección

de los temas que conviene tratar. El valenciano, al igual que no siguió de forma rígida la tradición antigua en el uso de las lenguas clásicas, concretamente el latín o la tradición ciceroniana, como ya se ha indicado anteriormente, lo mismo hace en relación al modo de entender la lengua en general y el cometido de los gramáticos. Vives es contrario al formulismo y puritanismo lingüístico, como factores generadores de vicios en el hablar y en el escribir:

“A esa arte (la lengua) la enriqueció y la esclareció la diligencia debida, pero la nimia la oscureció y la nula la destruyó de raíz. Halladas por la analogía determinadas fórmulas del arte, algunos gramáticos intentaron derivar a esas como canales el espacioso río del uso, puesto que del uso observado nació la gramática, como la dialéctica, como la retórica, y no de ellas el uso. Con ese pobre ajuste al formulismo, no solamente debilitaron, sino que quebrantaron el lenguaje y lo corrompieron con muchos vicios, hablando de otra manera de la conveniente: bien según las normas, mal según el uso, que es el señor y el maestro del lenguaje. Así es que verás a muy muchos y muy puntuales profesores de artes cuya oración aparece plagada de feos y muy graves errores por su servil obediencia al arte que no pudo abarcar todo el uso porque es vario y no sigue fielmente la analogía: así que no pudieron anotarlo todo con la precisión debida, y ten en cuenta además que muda muy frecuentemente a capricho de la multitud, que tiene el lenguaje bajo su soberanía” (Vives, 1948:400-Tomo II).

De la misma manera, Vives también critica a aquellos expertos en la lengua (gramáticos) que llevados de su rigidez y ceguera solo tratan las cuestiones abordadas por un solo autor, sea Cicerón u otro. Ello les impide, lógicamente, escribir de otros temas que el nuevo contexto cambiante del siglo XVI tiene planteados y que es conveniente examinar. Al respecto, es bastante ilustrador el siguiente comentario de Juan Luis Vives:

“Los hay (los gramáticos) quienes recelan contaminarse si dicen algo en latín diferente de Cicerón, por un escrúpulo ridículo, por no decir por una superstición necia. Primeramente, ¿cómo van a hablar de materias que por Cicerón no son tratadas, verbigracia: de la *estructura*, del *oficio zapateril*, del *arte de tejer*, del *cultivo del campo*, si ya es que no van a pedirle prestado el escaso vocabulario de

esas artesanías que se deslizó en el Catón Mayor y en algunas cartas a su hermano o Atico? Obligado será su mutismo si no quieren decir algo poco ciceroniano, porque más vale callar que hablar mal. ¿Y cómo se las arreglarán en la epopeya o en la historia que Cicerón no escribió? ¿Y qué pasará cuando, determinadas anécdotas que él contó, con no menor agudeza y con gracejo no menor, fueron contadas por otros? Son muchas las cosas que hay en él que si se dijeran con más ceñido laconismo cobrarían más nervio e eficacia” (Vives, 1948:402-Tomo II).

3. Vives y la enseñanza de las lenguas

Vives, consecuente con su espíritu pragmático, reflexiona en sus obras sobre la mejor forma de enseñar y de aprender las lenguas. Varias veces durante su vida ejerció de tutor y preceptor, lo que le permitió adquirir experiencia en este ámbito, aparte de asegurarse unos ingresos económicos.

Este tópico, la enseñanza de las lenguas, se constituyó en un tema bastante recurrente a lo largo de toda su obra. Prueba de ello son los escritos en los que Vives aborda dicha problemática. De modo específico, las obras que tratan el método de enseñanza son *De ratione studii puerilis*, Carta I y Carta II (1521) y *De tradendis disciplinis*, Libro III (1531), mediando entre ambas obras diez años.

Como complemento a las dos obras anteriores, y desde una perspectiva práctica para el aprendizaje de las lenguas, Vives escribe las obras *De ratione dicendi* (1533), manual para el profesor y libro de ejercicios que había que preparar y practicar en clase con vistas al bien hablar; *De conscribendis epistolis* (1536), dedicado al arte de escribir cartas y que es un libro introductorio sobre fórmulas, formatos, contenidos y tipos de cartas al nivel del principiante avanzado o estudiante intermedio; y *Exercitatio linguae latinae* (1538), que son unos ejercicios en forma de Diálogos con el fin de aprender el uso del idioma latino.

¿Qué ideas Juan Luis Vives considera funcionales como método de aprendizaje de las lenguas?

1- *El aprendizaje de las lenguas clásicas debe hacerse a una edad temprana*; con lo cual Vives adelanta algo que posteriormente la metodología del aprendizaje de las lenguas ha puesto de manifiesto: cuanto antes se inicie a los niños en el estudio de las lenguas, los resultados obtenidos serán mejores. En la *Carta Primera* que contiene la obra *De ratione Studii Puerilis* y que dirige Juan Luis Vives a Doña Catalina, reina de Inglaterra, para que use el preceptor de su hija María y en la que le escribe un breve plan de estudios, el valenciano orienta a cómo proceder en cuanto a cuestiones que forman parte del método de aprendizaje de las lenguas y relativas a la lectura, escritura, sintaxis, autores, lenguaje, ejercicios de redacción latina, etc. Concretamente, al escribir el lenguaje, Vives afirma el interés que tiene realizar el aprendizaje del latín a edad temprana:

“Hable la niña con su preceptor y con sus condiscípulos en latín [...]; esfuércese por expresar lo que leyó en los autores y hable ella a su vez como oyere que hablen los otros a quien ella tenga por instruidos, después de haberlos escuchado con toda atención. Esa imitación en los estudios es cosa no poco útil, especialmente en la edad tierna, para quien el mimetismo es lo más gustoso y mejor. Y no solamente remedará las voces, sino también la pronunciación por no cometer falta en los acentos” (Vives, 1948:325-Tomo II).

2- *La utilidad de conocer bien y apoyarse en la lengua vernácula propia para el aprendizaje de las otras lenguas*. Vives defiende el uso de la lengua vernácula, ya que según él, facilita el aprendizaje de las lenguas clásicas. Con esta posición, el valenciano avanza bastante, en términos de método de aprendizaje de las lenguas, y se distancia de Erasmo quien se quedó prácticamente encerrado en el uso de la lengua latina:

“En este punto comenzará a verter pequeñas oraciones del inglés al latín, fáciles al principio y de una dificultad gradual después, en que entren en juego todos los géneros y tiempos de los verbos. Estas oracioncillas deben ser graves y de sano contenido, o festivas, salpicadas de gracejo urbano y de sales áticas” (Vives, 1948:323-Tomo II).

3- *Para el buen aprendizaje conviene seguir el ejemplo de los que hablan y escriben bien.* Vives, lejos de ser un formalista y un purista en el uso de la lengua, como anteriormente se indicó, sin embargo sí cree necesario como método de enseñanza imitar a los que bien hablan y escriben. Este idea está fuera de duda y se ha constituido en un principio de aprendizaje fundamental en cualquier propuesta metodológica:

“Habla tú como oyeres que hablan los hombres doctos o leyeres en los escritores latinos. Evita, así en el hablar como en el escribir, todas aquellas voces que te parecieren sospechosas sin haberte previamente informado de tu maestro acerca de su latinidad. Con aquellos que hablan el latín incorrectamente, puesto que su locución puede corromper la tuya, prefiere hablar en inglés o en cualquier otra lengua en la que no exista tal peligro. Gusta de alternar con los que tienen una templada facundia. No hay deleite más puro ni subido que el de hablar con quienes tienen en su lengua remedios obvios y eficaces para todas las dolencias del alma” (Vives, 1948:329-330-Tomo II).

4- *La enseñanza de las lenguas clásicas, concretamente el latín, debe hacerse por un maestro que conozca perfectamente su propia lengua vernácula.* De nuevo Vives sitúa a la lengua vulgar como instrumento de apoyo para el aprendizaje de lenguas no propias. Resulta difícil entender otra situación que no sea la indicada, para que tenga lugar un aprendizaje en las adecuadas condiciones. No es fácil encontrar otro texto de Vives al respecto, en el que exponga con tanta claridad la cualificación que debe tener el maestro de las lenguas clásicas de su propia lengua vernácula:

“Conocerá el maestro perfectamente la lengua vernácula de los niños, a fin de que, por su medianería, pueda enseñar más cómoda y fácilmente las lenguas sabias, porque si no se expresa en la lengua patria con palabras justas y apropiadas al asunto de que habla, defraudará y estafará a los alumnos, y ese fraude los acompañará cuando ya serán adultos y crecidos inexorablemente. Y ¿qué decir más si los niños no entienden asaz la lengua misma que mamaron con la leche, si no se les da puntualísima explicación de todo? Conozca el maestro todo el proceso de la formación de la lengua patria desde sus más remotos orígenes y tenga noción, no solamente de los neologismos, sino también de las

vocales arcaicas y que ya cayeron en desuso, y sea algo así como el tesorero y custodia del tesoro de su nativa lengua” (Vives, 1948:580-Tomo II).

5- *La utilización de la lengua vernácula en la enseñanza facilita una explicación clara y accesible.* Vives considera buen método de enseñanza, ir de lo fácil a lo difícil, de lo simple a lo complejo, de lo accesible a lo que presenta más dificultad. Y en esta transición el uso de la lengua vernácula facilita el camino del aprendizaje:

“La explicación tenga el mayor grado posible de facilidad y de lucidez. Al principio, desarróllese con palabras corrientes y del idioma vulgar, y luego, poco a poco, y siempre progresivamente, con palabras latinas, con pronunciación bien deslindada y con ademanes expresivos que ayuden a la inteligencia, mientras no conviertan al maestro en un histrión” (Vives, 1948:581-Tomo II).

6- *La práctica es un elemento necesario para el aprendizaje de las lenguas.* De nuevo el sentido pragmático de Vives aparece en esta idea, ya que es consciente de que no importa en qué enseñanza, ésta debe tener al mismo tiempo una orientación teórica y práctica.. Vives todavía recordaba su experiencia en París cursando los estudios de filosofía. Allí pudo comprobar los excesos que se producían en la enseñanza de la dialéctica, bastante orientada a la pura especulación y alejada de planteamientos reales:

“Mucho contribuye a ello la práctica de escribir. La péñola, dice Cicerón, es el mejor y más eficaz maestro de hablar. Luego que hubieren aprendido la sintaxis, verterán oraciones de la lengua vulgar a la latina y éstas, a su vez, volveránlas a la lengua vulgar, pero muy breves al principio, que luego, de día en día, hará más largas alguna añadidura. El mismo procedimiento se seguirá en el griego, aun cuando yo prefiero que se traslade de la lengua griega a la nuestra vulgar, que de la nuestra vulgar se traduzca al griego” (Vives, 1948:586-Tomo II).

4. Juan Luis Vives y el arte de traducir e interpretar

La obra de Vives también se extiende al campo de la filología y de la traducción. El lógico interés que tenía Vives por las lenguas, de las que hablaba varias, le condujo no

solo a señalar el método para su enseñanza sino que también hizo un considerable esfuerzo filológico haciendo lecturas e introducciones de varios textos clásicos latinos y también griegos, y transmitiendo su opinión acerca de la forma de realizar versiones o interpretaciones, como él llama. Su trabajo filológico adquirió tal perspectiva que, como señala León Esteban, elevará la Filología a la categoría de la Filosofía, en su intento por la elaboración lingüística del pensamiento (Cf. Esteban, 1997:17).

En cuanto a sus escritos filológicos, conviene decir que éstos son abundantes y la mayoría de ellos corresponden a la primera etapa de su producción científica, es decir, a 1521 (Cf. Vives, 1947:535-982- Tomo I).

Por solo citar algunos de estos escritos, cabe mencionar: *Pompeius fugens* (La fuga de Pompeyo, 1519); *In Somnium Scipionis* (Sueño al margen del «Sueño de Escipión», 1519); *Declamationes Sillanae* (Declamaciones Silanas, 1520); *Oración Areopagítica. Nicocles. Discursos de Isócrates* (1523), traducidos por el propio Vives del griego al latín; *Interpretatio Allegorica in Bucolica Virgilii* (Interpretación Alegórica de las Bucólicas de Virgilio, 1537).

En todos sus escritos filológicos Vives puso de manifiesto el dominio que tenía de la lengua y de la cultura latina, pero también de la griega. No cabe duda que la elección de los escritos en cuestión respondían a los intereses que Vives tenía por los contenidos temáticos que presentan y que el valenciano pretendía con ello darles actualidad. Para confirmar tal intencionalidad no hace falta más que ver los destinatarios de los mismos, tal como señala Fontán:

“Vives, por ejemplo, cuando compone las declamaciones silanas, no hace meros ejercicios de estilo, imitando las de Séneca o las del seudo Quintiliano, sino que se guía siempre por los principios supremos de la verdad y el bien, analizando con arreglo a ellos experiencias históricas y problemas morales sobre el tema del poder político. De este modo, las declamaciones pueden ser ofrecidas al príncipe Fernando, el hermano del Carlos V, como un texto de filosofía política aplicable a las cuestiones de gobierno” (Fontán 1992:84-85).

Viendo, por tanto, el trabajo que realiza Vives con sus escritos filológicos, éste está en dirección parecida a lo que actualmente se hace desde este campo: explicar los textos en el conjunto de su contenido y expresión.

Pero Vives, además de ofrecernos su amplia obra filológica, también describe en ella quiénes son los filólogos, de qué se ocupan, la capacidad de que pueden estar dotados y el cometido fundamental que deben llevar a cabo:

“Existen en estas dos lenguas (griega y latina) determinados autores mixtos que a la vez tocan historia, fábula, semántica, oratoria y filosofía. La denominación más propia de estos autores polígrafos es la de filólogos [...] Quienes fueren de ingenio tardo y absurdo e ilógico o suspicaz, sin razón, y que todo cuanto oyen lo llevan a mala parte, bastará con que aprendan de cualquier manera la lengua latina y algún poquito de la griega. Se los apartará de la lectura de los autores, pero será bien que para el trato social y comercio humano lo hablen, si ya no fuere un loco furioso o un hombre sin conciencia ni moralidad. A ése más le valdrá ignorar la lengua de las personas cultas, porque no llegue a entender jamás lo que bajo llaves conserva escondido y cerrado, con muy grave daño personal y ajeno [...] Quien con más sano ingenio y con seso mejor no quisiere o no pudiere subir más arriba o adentrarse más profundamente, éste se contentará con un conocimiento relativo de las lenguas y de los autores, que podrá utilizar para desempeñar funciones públicas, magistraturas, embajadas y misiones diplomáticas. Estos y aquellos otros de quienes hablé más arriba, tendrán el conocimiento suficiente de estos idiomas con qué aliviar, mediante la lectura de aquellos autores inmortales, la enojosa pesadumbre de la ancianidad [...] Estos son los *filólogos* y su profesión la *filología*.

Entre estos filólogos se escogerá a quienes enseñen a los otros. Yo no quiero que estos escogidos se ciñan en aquellos límites que fijé, sino que también investiguen y conozcan muy a fondo todo lo que atañe a la filología” (Vives, 1948:606-607-Tomo II).

La concepción de Juan Luis Vives sobre el arte de la traducción y de la interpretación nos lleva a considerar dos aspectos que permiten hacer una valoración de la misma: por

un lado, las contribuciones anteriores en materia de traducción e interpretación y, por otro, las aportaciones específicas de Juan Luis Vives a dicho campo.

1) *Contribuciones anteriores en materia de traducción e interpretación*

Juan Luis Vives conoce muy bien y, además, las tiene en cuenta, las dos tradiciones anteriores y más significativas que en torno a la traducción se produjeron, y que se derivaron del trabajo de versión de obras clásicas escritas en griego al latín. Ambas tradiciones están representadas fundamentalmente por Cicerón y San Jerónimo.

Cicerón, por su parte, representando la tradición del clasicismo latino (Cf. Calvo, 1984:70-71) se implica directamente en el oficio de traductor, vertiendo el *Protágoras* de Platón, el *Oeconomicon* de Jenofonte y un *Discurso* de Esquines y Demóstenes. Pero, aún más, en su obra *De Optimo Genere Oratorum*, Cicerón desprecia la traducción literal y el seguimiento pedestre del texto literal. El clásico latino entiende la traducción como un ejercicio de elocuencia, lo que le lleva a identificar lo esencial del texto original para posteriormente recrearlo en el idioma propio. Por tanto, la filosofía que orienta la labor traductora en Cicerón es la de trabajar la versión con sentido libre, nada de esclavitud ante el texto original.

San Jerónimo, por otra parte, representando la tradición cristiana (Cf. Calvo, 1984:71-72) y autor de la versión Vulgata de la Biblia, se constituye en un referente teórico principal en el campo de la traducción a lo largo de toda la Edad Media y llega su influencia hasta la época moderna. La aportación de San Jerónimo va más allá de la de Cicerón, ya que éste generaliza el sentido de la traducción para todo tipo de textos, mientras que aquél diferencia el sentido de la traducción según de qué texto se trate. De aquí que el Santo distinga dos tipos de traducción: traducción libre para los textos profanos, al igual que Cicerón que lo hace con carácter general, y traducción literal para los textos sagrados, no confundiendo ésta con cualquier traducción pedestre o esclava de la letra. Ello, en su opinión, obligará al traductor a conocer muy bien la propia lengua para poder hacer la versión en las mejores condiciones:

“Para ello, el traductor deberá partir de un intensivo conocimiento de la propia lengua para poder, con los medios de que dispone, confiarse a la lengua del original en la medida en que Dios le dé conocimiento y fuerzas. Y si la lengua propia no le permite transfigurar todo el contenido del original, deberá tener el valor de expresar esa «*proprietias peregrini sermonis*» por medio de la lingüística personal. Para estos casos concretos vuelve a apoyarse en Cicerón, específicamente en su *De oratore*” (Calvo, 1984:71).

2) *Aportaciones específicas de Juan Luis Vives al campo de la traducción e interpretación*

Vives tiene en cuenta y le interesan las dos grandes corrientes teóricas de la traducción mencionadas, entre otras razones porque éstas se han generado a partir de la versión de textos escritos en lenguas clásicas, de lo mismo que el valenciano se ocupa.

De todas formas, seguro que también Vives conoce otras aportaciones al campo de la traducción que se han producido desde la Baja Edad Media hasta los primeros años del Renacimiento por la vía de la traducción de textos sagrados al romance o por la versión de textos clásicos, principalmente del griego a la lengua latina. Entre las contribuciones más significativas de este periodo, cercano a Juan Luis Vives, tenemos las que representan eruditos de la traducción como el griego Chrysoloras (1355-1415), el italiano Guarino de Verona (1370-1460)⁴² y el también italiano Leonardo Bruni (1370-1444), quien al traducir textos de Platón, Jenofonte, Plutarco y Aristóteles lo hace con una bella factura, siguiendo las tradiciones de Cicerón y Petrarca y proclamando que una buena traducción debe hacerse bajo aquellos requerimientos que aseguren la calidad de la misma:

“Conocimiento perfecto de ambas lenguas (premisa ésta muy teórica todavía en sus antecesores), amplios conocimientos culturales, una elevada erudición y la concordancia estilística con el autor que se traslada. Esta última premisa, que lo emparenta como ya hemos visto con San Jerónimo, la expresa Bruni destacando

⁴² Según Guarino, la traducción era importante pues ayudaba a recordar las frases que se vertían de una lengua a otra. En sus clases, la traducción iba acompañada de la pronunciación y un breve comentario (Cf. Breva, 1994:29).

brevemente lo que él considera esencial en cada uno de los auctores: «amplitudo et copia» en Cicerón, «exilitas et brevitatis» en Salustio, «granditas quaedam subaspera» en Tito Livio. Adecuación estilística si bien en grandes rasgos. Bruni destacará la empatía que aún hoy resulta conveniente para la mejor recreación del original” (Calvo, 1984:73).

¿Cómo entiende, pues, Luis Vives la traducción?

En términos generales, Vives entiende la traducción como el ejercicio de versión de las palabras de una lengua a otra, pero manteniendo y conservando el sentido del texto original (Cf. Vives, 1948:803-Tomo II).

Pero a partir de aquí, y en esto va a consistir su aportación específica, incorpora la contribución de carácter textual que al respecto hizo San Jerónimo, pero yendo más lejos o ampliando dicho carácter; es decir, tiene en cuenta como cuestión previa el tipo de texto de que se trata y a partir de aquí procede a la traducción. Vives, a diferencia de la distinción jeronimiana entre textos profanos (traducción libre) y sagrados (traducción fiel), distingue tres tipos de textos a los que corresponden también tres tipos distintos de traducción:

“En algunas de estas versiones se atiende no más que al sentido; en otras, la sola frase y la dicción, como si alguien intentare trasladar a otras lenguas las oraciones de Demóstenes o de Marco Tulio o los poemas de Homero o Virgilio Marón, observando con escrupulosa fidelidad la fisonomía y el color de estos grandes autores [...] El tercer género es cuando la sustancia y las palabras mantienen su equilibrio y equivalencia, es decir, cuando las palabras añaden fuerza y gracia al sentido y ello cada una de por sí o unidas o en todo el cuerpo de la composición” (Vives, 1948:803-Tomo II).

Por tanto, teniendo en cuenta el texto anterior de Vives, podemos expresar de la siguiente manera la relación que éste establece entre tipos de texto y traducción:

El primer tipo de texto sería aquel que antepone el qué: la esencia, al cómo: la forma. En este caso, lo importante es conservar el sentido y, por tanto, se puede traducir con

cierta libertad, añadiendo las palabras o expresiones que puedan ayudar a comprender lo que se dice en el original. Parece que Vives está pensando en textos de carácter informativo (Cf. Calvo, 1984:74).

En el segundo tipo de texto, lo que prevalece es la forma, el cómo. Para este caso, la traducción debe ser principalmente formal, atendiendo al cómo se dice, y afectaría básicamente a los textos sagrados, concretamente, a la Sagrada Escritura.

En el tercer tipo de texto, Vives conjuga los dos tipos de texto anteriores, es decir, el sentido y la forma, y a tal fin se deberá combinar, a la vez, la conservación del contenido y de aquellas expresiones y formas idiomáticas de la lengua original en la lengua traducida, salvo cuando la traslación literal no sea posible y haya que traducir por equivalencia. Este tercer método de traducción que Vives propone, exige un equilibrio entre el sentido y la forma, y plantea más dificultades y esfuerzo para el traductor. Parece ser que Vives está pensando en este tercer tipo de texto en textos literarios, tal como indica Calvo:

“También aquí, aunque sin expresarlo claramente, creemos que Vives se está refiriendo a la traducción de textos literarios que exigirían por lo menos una analogía con el original. La imposibilidad de llegar a este compromiso parece clara para el humanista, otorgando con ello una mayor libertad a la traducción poética en lo que a la forma se refiere, pero exigiendo, a su vez, que se guarde la mayor fidelidad posible a los contenidos semánticos de la «sententiae summa»” (Calvo, 1984:74).

Aparte la aportación de Vives en relación a la tipología textual, también hay otras cuestiones que le preocupan al valenciano en el oficio de la traducción:

- *La cualificación del traductor* en las lenguas que traduce y en la materia objeto de traducción. Si éste no está versado en ambos campos, difícilmente se pueden esperar buenos resultados, tal como nos lo recuerda en el siguiente pasaje:

“Para una traducción honrada es de necesidad imprescindible que el intérprete conozca a fondo los recursos y la energía de una y otra lengua; con todo, conviene que esté más ejercitado en aquélla a la cual traduce. No pueden traducirse en toda su integridad aquellas palabras cuyo sentido se ignore. Con menguada equivalencia traducirá las obras de Aristóteles quien no fuere filósofo, ni los libros de Galeno quien no fuere médico” (Vives, 1948:586-Tomo II).

- *Dar importancia a las traducciones.* Vives pone de manifiesto el interés que tiene para todas las disciplinas utilizar el instrumento de la traducción, lógicamente si éste se usa bien:

“Las interpretaciones no solamente convienen, sino que son de primera necesidad, así para todas las disciplinas y las artes todas, sino para todas las circunstancias de la vida, siempre que sean fieles. Son falsas bien por desconocimiento de las lenguas o de la materia de que se trata” (Vives, 1948:804-Tomo II).

- *La calidad de la versión realizada.* Vives exige perfección, exactitud y calidad en el trabajo de traducción y es bastante crítico con las versiones mal hechas:

“Con cuanto mayor exactitud hubieres conservado la gracia de la dicción y con cuanto mayor propiedad la hubieres interpretado, tanto mejor y más excelente será la versión que con mayor verdad sea expresión de su originalidad, como lo es el pequeño libro ciceroniano *De la universalidad*, que es una parte del Timeo platónico, y que yo propongo a todos los estudiosos como modelo de traducción irreprochable” (Vives, 1948:806-Tomo II).

En conclusión, Juan Luis Vives también en el campo de la traducción e interpretación aporta su contribución a la tradición teórica traductológica que recibe, especialmente por su tipología textual, y sabe situarse en lo que será el futuro de este campo, gracias a la concepción moderna que del humanismo tiene y al rigor científico con el que trabaja:

“Si bien Vives parte en líneas generales de la concepción ciceroniana/jeronimiana hasta aquel momento tradicional y vigente, supera a ambos en su relatividad del hecho traductor como supeditado a la tipología

textual, adoptando, no una «forma» abstracta y universalmente válida para toda traducción que no sean las Sagradas Escrituras, sino toda una serie de posibilidades de traducción, un abanico esencialmente trilateral, que nos llegará a nuestros días y que planteará con siglos de antelación, no solo las principales premisas textuales del Romanticismo, sino la misma traductología germánica de base textual que se está dando en esta segunda mitad del siglo XX” (Calvo, 1984:74-75).

CAPÍTULO XI. JUAN DE VALDÉS Y EL USO DE LA LENGUA

No solamente las lagunas de ignorancia jalonan la biografía de Juan de Valdés; también éstas se hacen presentes en la elaboración, difusión, influencia e interpretación de sus escritos (Cf. Barbolani, 2006:35-36; Alcalá, 1997: IX). Un buen ejemplo representativo de los vacíos de conocimiento que existen en torno a cuestiones relevantes en la trayectoria de Valdés es su obra, el *Diálogo de la lengua*, que como se indicará más adelante, en ella hay aspectos que no se conocen bien y que, lógicamente caben conjeturas e interpretaciones diversas. Sin embargo, ello no impide conocer y examinar lo que ha sido su aportación fundamental a la lengua española. Dicha contribución es estudiada, a continuación, revisando ciertos aspectos que parecen suficientemente significativos para el objetivo que nos proponemos analizar en este capítulo.

1. La lengua española como lengua natural y materna de Juan de Valdés

Resultaría difícil entender la defensa práctica que Valdés hace de la lengua española, si entre otras situaciones no se tiene en cuenta que su lengua natural o materna es la española. Esta es la lengua que habla en el espacio familiar; esta es lengua que usa en su medio escolar y social joven, Cuenca y Escalona; esta es la lengua que utiliza de instrumento para su formación universitaria en Alcalá, y ésta es la lengua dominante que le sirve de vehículo para su producción literaria:

“Por tanto, nada hay más lejos de esta primera formación valdesiana que el latinismo libresco y pedante. El adolescente Juan vive en un ambiente extraordinariamente abierto, aun dentro del convencionalismo de una pequeña corte: es el más joven y aventajado discípulo de la comunidad heterodoxa formada alrededor de Alcaraz. Quizá haya sido anterior al estudio del latín el contacto con los libros de caballería, este enorme caudal de la tradición castellana de literatura profana, la más frívola si se quiere; al mismo tiempo que su propio idioma, el de Cuenca donde nació, y no el latín, era utilizado como lengua de predicación y revelación de una nueva e intensa vida espiritual.

Es posible que en estos mismos años se desarrollara en él el gusto por lo galano de la lengua, por las burlas, agudezas, anécdotas breves o chistes de corte

elaborados sobre todo jugando con vocablos de doble sentido, que suponen un ambiente de interlocutores hispanohablantes; gusto que llegaría a perdurar en la posterior estancia italiana, registrado en el *Diálogo de la lengua*, y que acaso no se deba sólo a una moda literaria del tiempo” (Barbolani, 2006:17).

Cierto que Valdés tuvo buen conocimiento de otras lenguas, tanto clásicas como romances, pero fueron lenguas aprendidas a partir de su lengua materna o natural, el castellano. A ello contribuyeron tanto su formación (básica y universitaria) como su estancia en Italia. Aunque no hayan muchos testimonios escritos que resalten sus habilidades lingüísticas, algunos hay, como es el caso de Bernino, quien aún no profesándole especial afecto, le reconoce su erudición en lenguas:

“Profondamente eretico luterano, ma altrettanto bello di aspetto, grato di maniere e, ciò che rende più attrattiva la bellezza, fornito de varia erudizione di lingua, pronto di riposte, e studioso della Sacra Scrittura, annidatosi in quella metropoli [Nápoli] hebbe uditori in copia e seguaci di FEDE” (Bernino, 1709:447).

Tan arraigado está en Valdés el uso de la lengua castellana, que la primera obra que escribe en pleno ambiente erasmista en Alcalá, lo hace en lengua vulgar, el *Diálogo de doctrina cristiana* (Doctrina Christiana. Diálogo de Doctrina Christiana, nuevamente compuesto por un Religioso, Dirigido al muy ilustre señor Don Diego López Pacheco, Marqués de Villena. 1529). No es la intención de Valdés en esta obra entrar en la cuestión de la lengua española, tarea que hará más tarde con el otro *Diálogo de la lengua*, sino usarla, tal como él la entendía. Ya en esta obra adopta el coloquio erasmiano, y no solo lo hace, a nuestro entender, para reflejar la influencia de Erasmo en sus escritos, sino también porque este género literario le permite utilizar el instrumento de la lengua española de forma viva, fresca directa y sencilla:

“La forma que en él se adopta es la del coloquio erasmiano, puesta ya tan honrosamente por Alfonso de Valdés al servicio de la causa imperial. La obra de Juan es más austera, porque, su título lo anuncia, es un catecismo. Tiene, sin embargo, el encanto de una conversación entre dos personajes vivos, sentados junto a una fuente bajo la sombra de un jardín conventual de Granada. Se representa una especie de comedia entre dos interlocutores, a quienes se podría

creer, a causa de sus nombres, escapados de un coloquio de Erasmo” (Bataillon, 1986:346).

2. La influencia italiana en la visión y uso de la lengua en Valdés

La vida de Valdés en Italia tiene dos períodos muy distintos, el de su estancia en Roma, por una parte, y el de Nápoles, por otra. Ambos períodos van a marcar la trayectoria de Valdés de modo muy distinto, incluso desde la perspectiva del uso de la lengua.

La llegada de Juan a Roma se produce gracias a la intervención de su hermano Alfonso, secretario en un primer momento de Gattinara (Canciller de Carlos V) y posteriormente del Emperador, que le arregla la salida de España y le facilita la llegada a Roma, incorporándolo –por los buenos contactos que mantiene con personajes influyentes del Vaticano– a la vida italiana, al recibir el doble nombramiento o título de camarero Papal y secretario imperial en el Vaticano para desarrollar tareas de agente de asuntos de la corte imperial en la del Papa.

La estancia de Valdés en Roma tiene lugar, probablemente, entre 1531 y 1535, con una breve interrupción en Nápoles para ocupar el cargo de archivero que su hermano Alfonso le cede. Durante estos, aproximadamente, seis años, y bajo el Papado de Clemente VII, Valdés se sumerge en la Roma renacentista, en la política romana y en el mundo cultural y social. Estos turbulentos años, lógicamente, establecieron un paréntesis o, al menos, un relajo en la vida de Juan en cuanto a su dedicación a las letras sagradas y a la reflexión religiosa. Por el contrario, estos años también le permitieron conocer la vida romana, tanto desde el punto de vista cultural como religioso (situación de la Iglesia, del clero y de la moral):

“Es evidente que en la Roma renacentista [...] encontraría Juan un ambiente nada propicio a la reforma ensoñada como relativamente fácil en sus años de Alcalá. En contacto con tantos prelados opuestos a la figura ejemplar del arzobispo de su diálogo, es de suponer que en algún momento le pareciera imposible que se llegara a renovar la Iglesia desde el interior [...] Valdés sería en Roma hombre de mundo y diplomático del saber estar, no desmereciendo en nada su bagaje

cultural frente al de los humanistas italianos. Manejaba con soltura el latín, el griego y el hebreo, y debía gozar en Italia de cierto prestigio y consideración. Añádase el indudable atractivo de su personalidad, que se evidencia en varias fuentes” (Barbolani, 2006:25, 26).

En suma, la estancia de Valdés en Roma le facilitará entrar en un nuevo mundo, el del renacimiento, el de las artes y, también, el de los poderes políticos y religiosos. Este nuevo bagaje introducirá nuevos elementos en la vida de Juan que marcarán su trayectoria futura.

Uno de los aspectos más relevantes por los que se interesa y se implica Valdés ya desde su estancia en Roma, es la cuestión de la lengua (*questione della lingua*) en general, y más particularmente, de la lengua vulgar (*lingua volgare*). No podía ser de otra manera. Dos razones explican el atractivo que esta cuestión produce en Valdés: la primera, por el interés que éste ya tenía por este tema desde sus años jóvenes, fomentado por el clima familiar y social en el que se había desarrollado; por las lecturas profanas que hacía en lengua castellana siendo ya niño; y por su formación en las letras y las artes que le inculcaron el buen hablar y decir en lengua vulgar castellana. La segunda razón, por el clima cultural del momento en Italia que estaba relativamente agitado por la *questione della lingua y de la lingua volgare*, no ajeno a la influencia que seguía ejerciendo en el mismo, la publicación reciente de la obra de Bembo las *Prose della volgar lingua* (1525).

Las disputas sobre la cuestión lingüística a las que Valdés asiste en estos años en Roma, adquieren un tono subido, debido –por un lado–, a la publicación mencionada de Bembo que exaltaba y defendía al mismo tiempo el uso del latinismo-ciceronianismo (ver su obra *De imitatione*) y la lengua volgare; pero, por otro lado, el modelo de lengua vulgar, no era ajeno en Italia al fragor de la discusión sobre la cuestión de la lengua, ya que para unos el modelo toscano de lengua vulgar era el mejor, tal como defendía Bembo, entre otros; mientras que para otro sector de lingüistas lo era el llamado modelo ecléctico volgare ilustre, como pensaba Castiglione y otros más.

Todo este clima de discusión al que asiste Valdés en Roma en torno a la *questione della lingua* en Italia le lleva, como es lógico, a sensibilizarse aún más por el problema de la lengua y, más particularmente, por la lengua vulgar de la que se sentía muy partidario. Buena prueba de ello fue la relación que estableció con las lenguas: aunque tenía un buen conocimiento de las lenguas clásicas, especialmente del latín, sin embargo, no se planteó el uso del latín como lengua literaria, como sí hicieron Erasmo y Vives. Al contrario, la lengua castellana fue su lengua de comunicación oral y escrita, aparte del italiano que era su obligada segunda lengua, por razones obvias de residencia y de cultura renacentista.

Durante su estancia en Roma y, posteriormente en Nápoles (ciudad bajo dominio español por aquel tiempo), Valdés experimentó de cerca la importancia que la lengua castellana tenía en este país. Concretamente, en el diálogo que mantienen Marcio, Valdés, Coriolano y Pacheco⁴³ en la obra *Diálogo de la lengua*⁴⁴ de Valdés, el primero –Marcio–⁴⁵, nos da cuenta de la importancia que la lengua castellana tenía en Italia:

“MARCIO Soy contento. Bien os debéis acordar cómo, al tiempo que agora ha dos años partistes desde tierra para Roma, nos prometistes a todos tres que conservaríades y entreterníades nuestra amistad, como habéis hecho, con vuestras continuas cartas. Agora sabed que, después de vos ido, nosotros nos concertamos desta manera, que cualquiera de nosotros que recibiese carta vuestra la comunicasse con los otros, y esto avemos hecho siempre assí y con ellos avemos tomado mucho descanso, pasatiempo y plazer, porque con la lición refrescávamos en nuestros ánimos la memoria del amigo ausente, y con los chistes y donaires, de que continuamente vuestras cartas venían adornadas, teníamos de qué reir y con qué holgar; y notando con atención los primores y

⁴³ En la edición de A. Alcalá que utilizamos, se identifica al cuarto personaje del diálogo por el nombre de Pacheco, tal como hacen otros como J. M. Lope Blanch en su Introducción al *Diálogo de la lengua* (1969). En cambio, otros como C. Barbolani (2006) en su Introducción al *Diálogo de la lengua* lo identifica como Torres.

⁴⁴ Es el título del Manuscrito de Madrid; los Manuscritos de Londres y del Escorial usan el plural *las lenguas*.

⁴⁵ Italiano. Es el principal interlocutor en el diálogo, después de Valdés, quien se siente curioso por la lengua española, que sabe hablar bien, pero no escribir. Lo más probable, según C. Barbolani, es que Marcio se identifique con el poeta véneto Marc'Antonio Flaminio (1498-1550), poeta en latín claramente vinculado a la Reforma y defensor del ciceronianismo que no reconocía como maestros de la latinidad más que a los italianos (Cf. Barbolani, 2006:65-66).

delicadezas que guardávades y usávades en vuestro escribir castellano, teníamos sobre qué hablar y contender, porque el señor Pacheco, como hombre nacido y criado en España, presumiendo saber la lengua tan bien como otro, y yo, como curioso della, desseando saberla assí bien escribir como la sé hablar, y el señor Coriolano, como buen cortesano, quiriendo del todo entenderla (porque, como veis, ya en Italia assí entre damas como entre cavalleros se tiene por gentileza y galanía saber hablar castellano), siempre hallávamos algo que notar en vuestras cartas, assí en lo que pertenecía a la ortografía, como a los vocablos, como al estilo; y acontecía que como llegávamos a topar algunas cosas que no avíamos visto usar a otros, a los quales teníamos por tan bien hablados y bien entendidos en la lengua castellana quanto a vos, muchas veces veníamos a contender reziamente quándo sobre unas cosas y quándo sobre otras, porque cada uno de nosotros o quería ser maestro o no quería ser discípulo. Agora que os tenemos aquí, donde nos podéis dar razón de lo que assí avemos notado en vuestra manera de escribir, os pedimos por merced nos satisfagáis buenamente a lo que os demandáremos, el señor Pacheco como natural de la lengua, y el señor Coriolano como novicio en ella, y yo como curioso della” (Valdés, 1997:154-155).

3. Juan de Valdés y la experiencia napolitana

A partir de 1535, Valdés se traslada definitivamente de Roma a Nápoles, con ocasión de la muerte de Clemente VII y la subida al trono de la Iglesia de Pablo III, lo que conlleva la pérdida de su condición de agente del emperador ante la Santa Sede. La muerte de su hermano Alfonso en Viena, años atrás (1532), quien tanto hizo por situarle en los entornos del poder, ahora se convierte en un factor de debilidad, ya que no cuenta con más apoyos que la red de amistades que ha ido creando estos años en Roma, y precisamente dos de las más influyentes en tiempos de Clemente VII, el protonotario pontificio Carnesecchi y el cardenal Ercole Gonzaga, con quien Valdés tenía estrechas relaciones, dejaron de contar para el nuevo Papa. Esta nueva situación en Roma le lleva a Valdés a tomar la decisión de retornar a Nápoles. Su vuelta le supondría, por una parte, situarse en las cercanías de la administración imperial española y, por otra, retomar las amistades personales, culturales y religiosas que había tejido durante su primera estancia en Nápoles, como archivero real.

El período comprendido entre los años 1535 y 1542, año este último en el que le sobreviene la muerte, Valdés lo dedicará fundamentalmente a dos tareas principales: por un lado, se entregará a la actividad religiosa, retomando de algún modo la preocupación que arrastraba desde España; por otro lado, en este tiempo desarrollará una acción literaria considerable, tanto de carácter religioso como lingüístico. Siempre en la realización de estas dos actividades, Valdés usará la lengua castellana:

“Valdés no pensaba en nuevos mundos, pero al transmitir su mensaje religioso en Nápoles no utilizó ciertamente el latín, y ni siquiera intentó hacerlo en italiano, lengua que debía dominar. El uso consciente y responsable del castellano (término que todavía prevalece en Valdés sobre *español*) en esta función de lengua internacional se entiende en Valdés unido al cuidado de la forma” (Barbolani, 2006:52).

3.1. La actividad religiosa

La labor religiosa en la que se implica Valdés en Nápoles, parece que siempre tendrá lugar en un ámbito relativamente reducido y reservado, siguiendo con ello la costumbre que ya adoptó en España, de permanecer en posiciones discretas que le permitieran seguir con su actividad y escapar de este modo a todo tipo de sospechas que podían fácilmente recaer sobre él. El círculo de amistades con las que se relaciona y que frecuenta, en opinión de varios tratadistas, no contaba con más de 30 personas entre hombres y mujeres y se caracterizaban por pertenecer a la aristocracia napolitana, tener un buen nivel cultural y literario, y estar preocupados por la cuestión religiosa; de entre ellas cabe señalar a Giulia Gonzaga, considerada como la persona más allegada a Valdés, y el fraile capuchino Bernardino Ochino de Siena, activo predicador de la causa reformista. Pese al limitado número de personas que formaban el círculo que Valdés frecuentaba, se creó un cierto movimiento valdesiano que tuvo su influencia y movilizó la opinión reformista en la Iglesia; en dicho movimiento la difusión de la obra religiosa de Valdés jugó un papel significativo, durante y después de su muerte. El destino que el futuro le deparó a este grupo fue muy diverso, como diversos fueron también los planteamientos que a nivel religioso tenían los llamados valdesianos:

“El recuerdo napolitano de Juan de Valdés queda para siempre vinculado al de un selecto grupo de «persone nobili e illustri» que su indudable atractivo supo captar de su entorno, tanto italianas como españolas, incluso de la corte del virrey, como Segismundo Muñoz y Juan de Villafranca [...] No eran una iglesia ni una secta, sino espíritus ansiosos de otro tipo de Iglesia, en el desesperantemente largo intermedio entre el comienzo oficial de la Reforma con la rebelión de Lutero en 1517 y la convocatoria del Concilio no en Mantua como Ercole sugirió sino en Trento, ya en 1545. Por ello es normal que la influencia de Valdés, en persona o por sus manuscritos, en vida o tras su temprana muerte, en Nápoles, Verona, Viterbo, Venecia, en la más estricta o en posteriores algo difusas formas de valdesianismo, suscitara interés [...] Cuando ésta (la muerte) se produjo, poco después de que muriera quien le confería unificación, cada cual siguió su propio camino” (Alcalá, 1997: XXIX).

Fruto de la actividad religiosa que Valdés desarrolla en estos años, son también sus obras literarias orientadas a la cuestión religiosa, tales como el *Alfabeto cristiano* (*Que enseña el verdadero camino de adquirir la luz del Espíritu Santo*), obra de nuevo escrita en forma de diálogo entre Valdés y Giulia Gonzaga y con fecha imprecisa (publicada póstuma en Venecia en 1545, ya que en vida de Valdés solo se imprimió la primera, el *Diálogo de Doctrina Cristiana*), y de la que se conserva la traducción italiana; posteriormente, Valdés escribe la obra *Las ciento diez divinas consideraciones*, también conservada en traducción italiana (Basilea, 1550), y con estructura de diálogo en parte de ella y el resto se trata de meditaciones personales relativas fundamentalmente a la justificación por la fe. El resto de escritos de carácter religioso pueden considerarse obras menores, orientadas a comentarios y a traducción de textos sagrados, de lo que hablaremos más adelante cuando se examine la actividad de traducción que realiza Juan de Valdés.

3.2. La obra lingüística

A pesar de la importancia que tiene en la vida de Juan de Valdés todo lo relacionado con la actividad religiosa (círculo de amistades basado en la reflexión y discusión del pensamiento religioso, escritos de carácter teológico, traducciones bíblicas, etc.), su obra estrictamente lingüística, *el Diálogo de la lengua* (1535), ocupa un lugar central y

se constituye en una referencia clara de identificación con Valdés⁴⁶, pese a ser el resultado de algo residual en su vida, en términos de dedicación de tiempo, y ser la respuesta circunstancial de Juan a los intereses que los napolitanos muestran por el aprendizaje y el conocimiento de la lengua castellana:

“En aquel tiempo de 1535-1536, preñado de hondas inquietudes religiosas en el mundo entero, Juan de Valdés, evangelizador cortesano en Nápoles, que parecía puesto por Dios como guía de aquel selecto círculo de espíritus fervorosos, ardientemente empeñados en la pureza y en la salvación, a quienes presidía la hermosura corpórea y moral de Julia Gonzaga, no desdeña dedicar sus solaces a escribir sobre «punticos y primorcicos de lengua vulgar» dejando a un lado la superior majestad de la lengua latina. Es verdad que no lo hace espontáneamente, sino constreñido a ello por Marcio, su interlocutor italiano, quien, inspirado en el Bembo, le recuerda que el castellano merece estudio como el latín, pues «todos los hombres somos más obligados a ilustrar y enriquecer la lengua que nos es natural»; principio renacentista, fundado en la exaltación de la naturaleza toda, de la naturaleza humana en especial, sabiamente comentado por Castro, y que un coetáneo de Valdés –Cristóbal de Villalón– enunciaba con parecidas palabras: «la lengua que Dios y naturaleza nos han dado no nos debe ser menos apacible que la latina, griega y hebrea»“ (Menéndez Pidal, 1933:38-39).

Al señalar, por nuestra parte, que el *Diálogo de la lengua* de Valdés no haya ocupado en su vida la parte principal de su actividad, no queremos decir que a dicha obra no le diera importancia; al contrario, Valdés era consciente de la necesidad de seguir reflexionando y aportando nuevas ideas sobre la lengua castellana, después de la contribución que al respecto había hecho ya Nebrija, tal como nos lo recuerda Bataillon:

“A un erasmista, Juan de Valdés, le estaba destinado el dar a España su primer examen reflexivo de la lengua castellana. Se sentía en España, antes de Villalón, que la *Gramática* de Nebrija no constituía un esfuerzo real para codificar el buen uso de la lengua. Su misma gramática latina había envejecido, la habían dejado

⁴⁶ El carácter de la obra, alejada de los tradicionales temas religiosos, hizo que no se la vinculara en un primer momento con Juan de Valdés. Hubo que esperar bastante tiempo para que su nombre apareciera como el verdadero autor de la obra. Fue a partir del siglo XIX, con los estudios, entre otros, de Luis Usoz y Río (1860), Boehmer (1895) y Menéndez y Pelayo (1880-2) cuando se clarifica definitivamente la autoría de la obra (Cf. Barbolani, 2006:95).

atrás métodos más modernos y más rápidos. Ahora bien, su *Arte de gramática castellana* no era, prácticamente, sino una traducción española de esa gramática latina” (Bataillon, 1986:694).

Por otro lado, el interés de los napolitanos por la lengua española, no es casual. La condición de Nápoles, como ciudad imperial española, le hace permeable a la cultura y lengua españolas. Pero dicho interés se agranda, ocasionalmente, con la estancia de Carlos V en esta ciudad en el otoño de 1535 e invierno de 1536 y la visita oficial de inspección que Don Pedro Pacheco, obispo de Mondoñedo en el momento, hizo al virreinato a partir de 1536.

Si fue tardío el reconocimiento de la autoría de la obra *Diálogo de la lengua*, también lo fue su impresión, porque en tiempos de Valdés no fue objeto de publicación, ya que los valdesistas más cercanos a Juan no la consideraron obra principal al tratarse en ella de problemas filológicos. En cambio, las obras *Alfabeto Cristiano* (Venecia 1545) y *Las ciento diez divinas consideraciones* (Basilea, 1550), sí se imprimieron al poco tiempo de su muerte, al ser valoradas como importantes para la cuestión religiosa y la empresa de la evangelización reformadora. Sin embargo, Valdés no excluía su publicación, tal como Marcio relata en el diálogo que mantiene con Valdés:

“MARCIO Agora lo veréis. Aurelio, dacá lo que as escrito. Veis aquí anotado todo lo que avéis dicho, y yo tengo por tal al escribano que ha savido bien lo que ha escrito.

VALDÉS Con la bendición de Dios, yo huelgo dello, pero con tanto que lo tengáis para vosotros y no lo traigáis de mano en mano, porque ya veis el inconveniente.

MARCIO Antes, porque veo el provecho y no el inconveniente, pienso darlo a todos los que lo querrán, y aun, si me pareciere, lo haré imprimir.

VALDÉS ¡Essa sería una gentil cosa! No creo que vos caeréis en essa indiscreción” (Valdés, 1997:264-265).

El resultado de la no impresión de la obra durante la vida de Valdés y mientras existió el círculo de valdesistas, fue que ésta sobrevivió en manuscrito⁴⁷ alrededor de dos siglos, siendo prácticamente olvidada hasta que se imprimió por primera vez como anónima en la obra de Don Gregorio Mayans i Siscar *Orígenes de la lengua española* (1737), compuestos por varios autores:

“Resulta así irónico que la obra de Juan de Valdés más conocida, la que denota su interés por la difusión de una correcta manera de hablar y escribir el español y enseñarla a no españoles, no haya ejercido absolutamente ninguna influencia. Lo mismo le ocurrió a la Gramática de Nebrija, que desde 1492 no volvió a imprimirse hasta 1753, también en el siglo XVIII, por el conde de Saceda” (Alcalá, 1997: XXXIX).

La obra que ofrece Valdés a los italianos deseosos de conocer la lengua española está pensada, a nuestro entender, como un instrumento que les ayude y les facilite su aprendizaje, transmitiéndole aquellos usos ortográficos y léxicos que ya han sido aceptados, especialmente por la clase cortesana que es quien, a su entender, mejor representa el modelo de lengua hablada. En esta dirección se expresa el filólogo García Blanco, cuando señala sin rodeos el carácter práctico que reviste la obra lingüística de Valdés:

“No tiene este diálogo [...] el propósito de ser una obra técnica [...] ni un estudio completo de la gramática castellana. Su aspiración es la de justificar usos ya aceptados, primordialmente ortográficos y léxicos; ilustrar a sus amigos italianos acerca de cuestiones referentes al castellano, y dar normas sobre modalidades lingüísticas de cuño cortesano. Propósitos concretos, limitados, que si por un lado nos aclaran el alcance de esta obra, por otro nos permiten obtener de su lectura una exposición sistemática, un índice de temas abordados que no eran precisos al componerla” (García Blanco, 1967:37).

⁴⁷ Sólo han subsistido tres manuscritos, ninguno de la mano de Juan de Valdés. Dos, el del Escorial y el de Londres están incompletos por faltarles dos hojas (la anécdota del conde de Ureña y quizá otras); además tienen tachados varios lugares que la censura inquisitorial juzgó irreverentes. El tercero, el de la Biblioteca Nacional de Madrid, está completo y escrito con letra de amanuense profesional de tres manos diferentes (Cf. Alcalá, 1997: XXXIX).

No obstante el carácter práctico que presenta la obra de Valdés, ésta también busca crear un marco preceptivo para aquellos que quieran aprender la lengua castellana, tanto en el plano lingüístico, como gramatical, retórico y estilístico. Por ello, los textos de Valdés y Nebrija tienen en común sus finalidades preceptivas, aunque éstas tengan sus diferencias, como más adelante se examinará.

A partir de esta presentación general de la obra de Valdés, se van a examinar algunas cuestiones relevantes de la misma que guardan relación con el objetivo general de la tesis.

3.2.1. El carácter renacentista de la obra

Tanto en la forma como en el fondo, la obra de Valdés responde a las costumbres renacentistas. Así, en cuanto a lo primero, la estructura del texto está organizada en forma de diálogo, tal como hicieron algunos clásicos en algunas de sus obras y el propio Erasmo. Es más, Valdés repetirá de nuevo esta estructura formal, ya utilizada en su primer escrito, *Diálogo de Doctrina Cristiana*. En el caso de la obra que se analiza, los contenidos de los diálogos responden a conversaciones reales y los personajes que dialogan también lo son:

“La forma de coloquio en la exposición doctrinal era una imposición en la tradición humanística. Modelos clásicos eran Platón, Cicerón y Luciano; modernos, León Hebreo, Pontano, Castiglione, Bembo y Erasmo. La conversación supuesta daba amenidad y facilitaba la contraposición de teorías; pero encerraba dificultades especiales [...] El acierto inigualable de Platón consiste, precisamente, en haber aliado, compenetrándolos, el alcance teórico y el dramatismo. A distancia de los coloquios, sin la acerada ironía que chispea en el *Mercurio y Carón*, el *Diálogo de la lengua* discurre con gracia exquisita: frases ágiles, espontáneas, desembarazadas, llenas de intención; a veces, desaliño que pone de relieve la elegancia natural. Y personajes llenos de vida: Pacheco brusco y enemigo de gramatiquerías, pero convencido después de su atractivo; Coriolano, censor malévolo de las bravatas, afán de «ganar honra» y ceremonias españolas; y, sobre todos, Valdés, intemperante e irritable, pero cortés y ameno, que salpica con un chiste o unas coplas sus observaciones sobre el lenguaje:

todos son figuras perfectamente diseñadas. Sólo Marcio, en su papel de sostener la controversia, aparece un tanto borroso” (Lapesa, 1974:24-25).

Con el *Diálogo de la lengua*, pues, Valdés incorpora en sus escritos, una vez más, el diálogo que con la carta, han sido dos géneros literarios fecundamente usados en el humanismo. Juan, desde tierra italiana, seguirá el ejemplo del italiano Petrarca quien utilizó especialmente estos dos recursos literarios, la carta y el diálogo, continuando así la larga cadena de la tradición clásica, bien sostenida por Cicerón y Platón:

“Como es sabido, en el humanismo se consagran como géneros literarios en prosa la carta y el diálogo. El *opus epistolarum* constituye frecuentemente lo más extenso e interesante de la producción intelectual de la época; el ejemplo más típico, el oceánico epistolario de Erasmo, tenía precedentes en los humanistas italianos del siglo XV y en Petrarca [...] Si son importantes los epistolarios, es en el diálogo latino donde los humanistas italianos trataron más específicamente los temas-clave de la atmósfera cultural que respiraban, heredados en gran parte del medioevo, en parte de la antigüedad clásica; revividos todos con nueva perspectiva. También en la literatura dialogada pesaba extraordinariamente el ejemplo de Petrarca que escogió el diálogo para su libro más sugestivo, el *De secreto conflictu curarum animarum*, dignificando tal proceder literario con el ejemplo de Cicerón” (Barbolani, 2006:53).

En definitiva, se puede decir que Valdés con el *Diálogo de la lengua*, siguiendo el recurso literario del diálogo y la estructura que establece en el mismo, se suma a la perfección a aquel ambiente literario italiano que tanto cuidaba las formas renacentistas, es decir, la forma en el hablar y en el escribir:

“«Lo escrito no es otra cosa sino una forma de hablar que queda después que el hombre ha hablado, y casi una imagen verdaderamente viva de las palabras». El *Diálogo de la lengua* cumple a la perfección este canon literario de Castiglione. Conserva el hálito de un alma prócer y resucita el ambiente de una sociedad refinada que tenía la discreción por ideal. Su equilibrio es horaciano; no en balde se citan varios pasajes del poeta venusiano y termina la conversación con una reminiscencia suya. Es una lección magistral de serenidad, ponderación y gracia” (Lapesa, 1974:25).

Respecto al fondo o contenido de la obra de Valdés, la temática es también plenamente renacentista. La lengua como forma de comunicación, el conocimiento del saber clásico, el uso de la lengua vulgar en sus formas más nobles, etc., forman parte del espíritu renacentista del momento que le toca vivir a Valdés en Italia, la cuna del renacimiento.

Precisamente, la perspectiva humanista-renacentista que impregna toda la obra de Valdés, también el contenido, le lleva a tratar los problemas lingüísticos desde dicha orientación. Ello explica que este texto filológico no sea un puro manual práctico de cómo aprender y conocer la lengua española, sino que el trasfondo del mismo es más amplio y responde a lo que Lapesa llama la ideología renacentista:

“Pero el contenido del *Diálogo* excede de su motivación circunstancial. Un hombre culto como Valdés, en ambiente de humanistas y personas letradas, no podía tratar de cuestiones idiomáticas sin abordar problemas estrechamente ligados con la ideología renacentista. El primero es el de la estimación y uso de la lengua vulgar. En el primer fervor humanístico los espíritus refinados habían desdeñado el romance, «frío y desierto», como lo llamó Juan de Mena. Con la plenitud del Renacimiento vino la exaltación de todo lo natural [...] Así surgió la rehabilitación de la lengua materna, dada por la naturaleza” (Lapesa, 1974:14).

3.2.2. Las aportaciones de Valdés a la lengua castellana

Como cuestión general conviene señalar, antes de entrar en el detalle de las aportaciones que Juan de Valdés hizo al mundo de la filología, que tanto él como buena parte de los humanistas reformistas cristianos se interesan, se adentran en el conocimiento de las lenguas clásicas y vulgares y reflexionan sobre la cuestión filológica debido, en buena medida, a la relación positiva que establecen entre lengua y religión. La cuestión religiosa, tal como el movimiento reformista la plantea, orienta a tener un buen conocimiento de los textos sagrados, bien de modo directo o por la vía de la traducción. Lógicamente, esta perspectiva humanista hizo que la lengua en general y las lenguas en particular, fueran un objetivo permanente de aprendizaje y de reflexión. Ello explica el caso de Valdés, como de tantos otros, que aunque con carácter general su actividad y escritos no necesariamente haya que calificarlos como de filológicos, sin embargo, sí

hizo su contribución a este campo, porque su interés por la lengua formaba parte de su visión y comportamiento como hombre humanista:

“El *Diálogo de la lengua*, con su airoso desarrollo, con su sustancia profana, podría parecer un paréntesis sosegado en una vida de inquietudes religiosas y de dificultosa actividad evangelizadora. Y en este caso nada hay menos cierto: el problema de la lengua está muy fuertemente vinculado al religioso. Así es en toda la Reforma: en ésta las Escrituras ya no son textos inasequibles que llegan a los fieles sólo mediatamente, a través de la interpretación admitida, sino palabra viva de Dios dirigida directamente a todos, a la cual conviene acercarse de un modo directo, traduciéndola e interpretándola. En este sentido, el humanismo italiano del siglo XV, con su filología como amor y respeto hacia el texto, constituía sin duda un precedente de la Reforma.

No es casual que el joven Juan de Valdés, lleno de inquietudes religiosas, cursara en Alcalá estudios de carácter lingüístico, adueñándose no solo del latín, sino también del griego y del hebreo, las lenguas de mayor tradición escrituraria. También por estas inquietudes se dedicó a la traducción de textos sagrados” (Barbolani, 2006:45-46).

Varios son los aspectos lingüísticos que Valdés aborda y que están directa e indirectamente relacionados con la lengua española. De entre ellos, merece la pena examinar los siguientes:

1) El origen de la lengua castellana

Antes de examinar Valdés las cuestiones más lingüísticas y relativas a la gramática, al léxico, a la ortografía, etc., nos ofrece su pensamiento en relación al origen de la lengua castellana. Realmente es sorprendente ver cómo Valdés en tan pocas páginas y de forma tan fluida como lo permite el diálogo, nos ofrece su pensamiento al respecto. Dos son las propuestas fundamentales que éste plantea en relación al origen de la lengua castellana: 1^a) que la lengua latina es la lengua principal que ha conformado la lengua castellana; 2^a) que la lengua castellana ha sido sometida en el tiempo al proceso de

influencia de otras lenguas, tal como explica la *teoría de la corrupción de la lengua*⁴⁸. En ambas propuestas interviene más el peso de la historia que de la gramática. Veamos, someramente, un aspecto y otro.

Valdés reconoce, en primer lugar y de forma taxativa, la centralidad de la lengua latina respecto a la lengua castellana. Ésta, refleja y se ve condicionada más que por ninguna otra lengua, por la lengua latina. Por tanto, independientemente de que en el origen de la lengua castellana hayan intervenido varias lenguas, ninguna ha tenido el peso que de hecho tiene la lengua latina:

“MARCIO Aceto la merced, y comenzando a preguntar digo, señor Valdés, que lo primero que querría saber de vos es de dónde tuvieron origen y principio las lenguas que oy se hablan en España, y principalmente la castellana, porque, pues avemos de hablar della, justo es que sepamos su nacimiento.

VALDÉS Muy larga me la levantáis. Quanto que esto más es querer saber historias que gramática, y pues vosotros holgáis desto, de muy buena gana os diré todo lo que acerca dello he considerado. Estad atentos, porque sobrèllo me digáis vuestros pareceres. Y porque la lengua que oy se habla en Castilla, de la qual vosotros queréis ser informados, tiene parte de la lengua que se usava en España antes que los romanos la enseñoreassen, y tiene también alguna parte de la de los godos, que sucedieron a los romanos, y mucha de la de los moros, que reinaron muchos años, aunque la principal parte es de la lengua que introduxeron los romanos, que es la lengua latina” (Valdés, 1997:163-164).

“[...] VALDÉS [...] Pero con todos estos embaraços y con todas estas mezclas todavía la lengua latina es el principal fundamento de la castellana, de tal manera que, si a vuestra pregunta yo uviera respondido que el origen de la lengua castellana es la latina, me pudiera aver escusado todo lo demás que he dicho, pero mirad que he querido ser liberal en esta parte, porque me consintáis ser escaso en las demás” (Valdés, 1997:169).

⁴⁸ Esta teoría defiende que las lenguas se hallan sometidas a continuo cambio. Su origen se remonta ya a la Antigüedad clásica (ver Horacio). En la Edad Media, en España, es abordada, entre otros, por San Isidoro y Alfonso X. En el Renacimiento español alcanza un notable desarrollo con Nebrija y Juan de Valdés (Cf. Hernando y Sánchez, 2000:167-182).

En segundo lugar, Valdés admite que –pese a la centralidad de la lengua latina en la conformación de la lengua castellana–, otras lenguas también han ejercido su influencia en el origen de ésta. Valdés no se limita a hacer esta afirmación general, sino que detalla aquellas lenguas anteriores al latín o prerromanas y posteriores a la lengua latina que, a su entender, han estado en el origen de la lengua castellana. En el bloque de las lenguas prerromanas, señala la lengua griega como la principal, ya que la referencia que hace al vasco, en un primer momento, la descarta rápidamente, una vez que dice tener información más rigurosa. La explicación que da Valdés al respecto se recoge en el siguiente pasaje-diálogo:

“VALDÉS [...] Será bien que primero examinemos qué lengua era aquella antigua que se usava en España antes que los romanos viniessen a ella.

Lo que por la mayor parte los que son curiosos destas cosas tienen y creen, es que la lengua que oy usan los vizcaínos es aquella antigua española [...] Desde mesma opinión fui yo un tiempo, y creí que cierto fuesse assí, porque la una razón y la otra me contentaron, pero aviendo después considerándolo mejor, y aviendo leído un poco más adelante, soy venido en esta opinión, que la lengua que en España se hablava antiguamente era assí griega como la que agora se habla es latina. Quiero dezir que, assí como la lengua que oy se habla en Castilla, aunque es mezclada de otras, la mayor y más principal parte que tiene es de la lengua latina, assí la lengua que entoces se hablava, aunque tenía mexcla de otras, la mayor y más principal parte della era de la lengua griega. En esta opinión he entrado por dos puertas. La una es leyendo los historiadores, porque hallo que griegos fueron los que más platicaron en España, assí con armas como con contrataciones, y ya sabéis que estas dos cosas son las que hazen alterar y aun mudar las lenguas, quanto más que se lee que griegos vinieron a abitar en España, por donde es de creer que no solamente guardaron su lengua, pero que la comunicaron con las otras naciones, las quales, por ser, como es, rica y abundante, la devieron de acetar. La otra puerta por donde soy entrado en esta opinión es la consideración de los vocablos castellanos, porque, quando me pongo a pensar en ellos, hallo que muchos de los que no son latinos o arávigos, son griegos, los quales creo sin falta quedassen de la lengua antigua, assí como quedaron también algunas maneras de dezir, porque, como sabéis, el que habla

en lengua agena siempre usa algunos vocablos de la suya propia y algunas maneras de dezir” (Valdés, 1997:164-165).

Parece que, además de las razones anteriormente aducidas por Valdés en el reconocimiento que hace de la lengua griega como lengua prerromana en España en el origen de la lengua castellana, también pudo influir el propio aprecio que tuvo, como humanista que fue, por la lengua griega. Ésta, junto al latín, eran las principales lenguas que permitían, por un lado, el acceso al mundo nuevo que el renacimiento presenta y, por otro, facilitaban el contacto directo con las fuentes sagradas que favorecían el verdadero conocimiento de la palabra de Dios. En esta dirección se expresa Werner Bahner, un buen experto en esta cuestión:

“Pero en el fondo, aunque Valdés aluda a las autoridades antiguas al referirse a una colonización griega en Iberia, no fue éste el punto de partida para su tesis de que el griego fue lengua prerromana de la España antigua. El no hace nada más que trasladar la alta valoración de la lengua griega por los humanistas en el siglo XVI a la historia de la lengua española. En su opinión, la lengua griega, tan expresiva, fue adoptada por los otros pueblos ibéricos en el fondo sólo por razón de sus destacadas propiedades. Esta idea se basa en la convicción de que la extensión de una lengua no depende sólo de su conexión con la política, sino que toda lengua debe ser caracterizada también por su correspondiente grado de perfección. Valdés intentaba establecer, con su opinión sobre la lengua primitiva en España, una ascendencia honrosa para su propia lengua, según la concepción de las disputas entre lenguas nacionales en aquella época de la filología. Pero esto no sucedió sólo en España. También en Francia e Italia, en la primera mitad del siglo XVI, aparecieron humanistas destacados que intentaron deducir una relación entre sus lenguas nacionales respectivas y el griego. Entre los franceses hay que citar especialmente a Tory, Budé y Périon” (Bahner, 1966:62-63).

Por otro lado, Valdés también señala, que una vez que la lengua latina desplazó a la griega, aquélla se vio igualmente influenciada por otras dos lenguas, la de los godos y árabe sucesivamente. Este nueva situación se constituye en un factor que interviene, otra vez más, en el origen de la lengua castellana:

“VALDÉS Abasta que la lengua latina, como he dicho, desterró de Spaña a la griega, la qual, assí mezclada y algo corrompida, se platicó en España hasta la venida de los godos, los quales, aunque no desterraron la lengua latina, todavía la corrompieron con la suya, de manera que la lengua latina tenía en España dos mezclas, una de la griega, según mi opinión, y otra de los godos. El uso desta lengua assí corrompida duró por toda España, según yo pienso, hasta que el rey don Rodrigo, en el año de setecientos y diez y nueve, poco más o menos, desastradamente la perdió quando la conquistaron ciertos reyes moros que passaron de África, con la venida de los quales se comenzó a hablar en España la lengua aráviga, eceto en Asturias, en Vizcaya y Lepuzca y en algunos lugares fuertes de Aragón y Cataluña, las cuales provincias los moros no pudieron sujuzgar. Y assí se salvaron muchas gentes de los cristianos tomando por amparo y defensión la aspereza de las tierras, adonde conservando su religión, su libertad y su lengua estuvieron quedos hasta que en Asturias, adonde se recogió mayor número de gente, alçaron por rey de Spaña al infante don Pelayo, el qual con los suyos comenzó a pelear con los moros, y ayudándoles Dios ivan ganando tierra con ellos [...] Esta conquista, como creo sabéis, duró hasta el año de mil quatrocientos y noventa y dos, en el qual año los Reyes Católicos de gloriosa memoria, ganando el reino de Granada, echaron del todo la tiranía de los moros de toda España. En este medio tiempo no pudieron tanto conservar los españoles la pureza de su lengua que no se mezclase con ella mucho de la aráviga, porque, aunque recobravan los reinos, las cibdades, villas y lugares, como todavía quedavan en ellos muchos moros por moradores, quedávanse con su lengua, y aviendo durado en ella hasta que pocos años ha el emperador les mandó se tornassen cristianos o se saliessen de Spaña, conversando entre nosotros annos pegado muchos de sus vocablos.

Esta breve historia os he contado porque para satisfazeros a lo que me preguntastes me pareció convenía assí. Agora, pues avéis visto cómo de la lengua que en España se hablava antes que conociesse la de los romanos tiene oy la castellana algunos vocablos y algunas maneras de dezir, es menester que entendáis cómo de la lengua aráviga ha tomado muchos vocablos” (Valdés, 1997:167-168).

Todo el proceso descrito anteriormente indica que para Juan de Valdés el origen de la lengua de España ha estado sometido a toda una serie de cambios e influencias que

tienen lugar a lo largo del tiempo. Las transiciones que se producen desde la lengua griega a la latina y las influencias en ésta de la lengua goda y árabe han influido de una forma u otra en la lengua castellana, siendo el vocabulario un reflejo claro de todas estas influencias históricas. Esta perspectiva de Valdés sobre el origen de la lengua castellana se alinea en la dirección de la *teoría lingüística de la corrupción*, es decir, de la mezcla, de influencias y de la presencia de distintas lenguas en el legado de la lengua castellana.

Otra cuestión que Valdés analiza es la diversidad lingüística que presenta la península ibérica; cuestión que, curiosamente, sigue estando viva, después de varios siglos. Dos observaciones Valdés hace al respecto: la existencia, por un lado, de varias lenguas vulgares al interior de la península ibérica: el catalán, el valenciano, el vizcaíno y el portugués; el tener, por otro, todas ellas un mismo tronco común, la lengua latina.

Valdés no solo se limita a reconocer la diversidad existente, sino que busca la explicación de esta diversidad lingüística. Dos razones ve en tal situación: la pluralidad de reinos o poderes políticos y el proceso progresivo de diferenciación lingüística en espacios geográficos próximos, aunque distintos, política y administrativamente:

“MARCIO [...] Pero, pues tenemos ya que el fundamento de la lengua castellana es la latina, resta que nos digáis de dónde vino y tuvo principio que en España se hablassen las otras cuatro maneras de lenguas que oy se hablan, como son la catalana, la valenciana, la portuguesa y la vizcaína.

VALDÉS Diréos no lo que sé de cierta ciencia, porque no sé nada desta manera, sino lo que por conjeturas alcanço y lo que saco por discreción: por tanto me contento que vosotros a lo que dixere deis el crédito que quisiéredes. Y con este presupuesto digo que dos cosas suelen principalmente causar en una provincia diversidades de lenguas. La una es no estar debaxo de un príncipe, rey o señor, de donde procede que tantas diferencias ay de lenguas quanta diversidad de señores. La otra es que, como siempre se pegan algo unas provincias comarcanas a otras, acontece que cada parte de una provincia, tomando algo de sus comarcanas, su poco a poco se va diferenciando de las otras, y esto no solamente en el hablar, pero aun también en el conversar y en las costumbres.

[...] La qual diversidad de señoríos pienso yo que en alguna manera aya causado la diferencia de las lenguas, bien que cualquiera dellas se conforma más con la lengua castellana que con ninguna otra, porque, aunque cada una dellas ha tomado de sus comarcas, como Cataluña que ha tomado de Francia y de Italia, y Valencia que ha tomado de Cataluña, todavía veréis que principalmente tiran al latín que es, como tengo dicho, el fundamento de la lengua castellana, de lo qual, porque os tengo dicho todo lo que sé y puedo dezir, no curo de hablar más.

De la vizcaína querría saberos decir algo, pero, como no la sé ni la entiendo, no tengo que decir della sino solamente esto, que según he entendido de personas que la entienden esta lengua, también a ella se la han pegado muchos vocablos latinos, los quales no se conocen, assí por lo que les han añadido como por la manera con que los pronuncian. Esta lengua es tan agena de todas las otras de España, que ni los naturales della son entendidos por ella poco ni mucho de los otros, ni los otros dellos” (Valdés, 1997:169-170).

Valdés, finalmente, en su ánimo de tratar todas las cuestiones relacionadas con el habla castellana también quiere dejar constancia respecto a las diversidades que se observan en la forma de hablarse:

“VALDÉS Si me avéis de preguntar de las diversidades que ay en el hablar castellano entre unas tierras y otras, será nunca acabar, porque como la lengua castellana se habla no solamente por toda Castilla, pero en el reino de Aragón, en el de Murcia con toda el Andalucía, y en Galizia, Asturias y Navarra, y esto aun hasta entre la gente vulgar, porque entre la gente noble tanto bien se habla en todo el resto de España, cada provincia tiene sus vocablos propios y sus maneras de dezir, y es assí que el aragonés tiene unos vocablos propios y unas propias maneras de decir, y el andaluz tiene otros y otras, y el navarro otros y otras, y aun ay otros y otras en tierra de Campos, que llaman Castilla la Vieja, y otros y otras en el reino de Toledo, de manera que, como digo, nunca acabaríamos” (Valdés, 1997:171-172).

Intentando hacer una valoración del pensamiento de Valdés, en cuanto al origen de la lengua castellana, nada mejor que el siguiente comentario de Marcel Bataillon:

“Valdés, con su clara mirada, se da cuenta de la filiación latina del español, si bien su amor por el griego lo lleva a creer que la antigua España habló griego antes de hablar latín. Otros erasmistas compartieron esta misma ilusión [...] En todo caso, a partir de la conquista romana, Valdés se forma, en términos generales, una idea justa de lo que fue la historia del español, lengua románica contaminada de árabe. Percibe bastante bien cómo la diversidad lingüística de la Península se explica por su historia política” (Bataillon, 1986:694-695).

2) Estado de la lengua castellana

El hecho de vivir en Italia hace que Valdés tenga una perspectiva general de la cuestión lingüística del momento. Sigue muy de cerca la discusión caliente que existe en la cuna del renacimiento, Italia, sobre la lengua en general y la lengua vulgar en particular. Esta visión le lleva a comparar el estado de las lenguas italiana (toscana) y castellana. En su opinión, ésta no alcanza la perfección de aquélla:

“MARCIO [...] ¿No tenéis por tan elegante y gentil la lengua castellana como la toscana?

VALDÉS Sí que la tengo, pero también la tengo por más vulgar, porque veo que la toscana está ilustrada y enriquecida por un Bocacio y un Petrarca, los cuales, siendo buenos letrados, no solamente se preciaron de scribir buenas cosas, pero procuraron escribirlas con estilo muy propio y muy elegante, y como sabéis, la lengua castellana nunca ha tenido quien escriba en ella con tanto cuidado y miramiento quanto sería menester para que hombre quiriendo o dar cuenta de lo que scribe diferente de los otros, o reformar los abusos que ay oy en ella, se pudiese aprovechar de su autoridad” (Valdés, 1997:157).

En la apreciación que hace Valdés del estado de la lengua castellana se diferencia bastante de la que anteriormente hizo de ella Antonio de Nebrija, para quien ésta se encontraba ya en la cumbre de su desarrollo:

“[...] Lo cual hezimos en el tiempo más oportuno que nunca fue hasta aquí, por estar ia nuestra lengua tanto en la cumbre, que más se puede temer el decendimiento della que esperar la subida” (Nebrija, 1980:101).

Valdés, echa de menos en el estado en que se encuentra la lengua española, por ejemplo, disponer de obras con un grado suficiente de perfección que sirvan de guía y tengan autoridad para corregir los abusos existentes en ella. Pero la actitud de Valdés no solo se limita al reconocimiento de esta situación. Quiere ir más allá en la búsqueda de perfección que reclama de la lengua castellana. A tal fin nos presenta diferentes propuestas lingüísticas con el objetivo de mejorar la lengua castellana.

3) Propuestas lingüísticas

1ª. *Utilización de los refranes.* Ante la falta de buenas obras y autores que marquen la dirección de la perfección en la lengua castellana, Valdés propone el uso de los refranes antiguos, como verdadero patrimonio de la lengua real. Éstos, en su opinión, aunque nacidos del vulgo, sin embargo son testimonio del uso auténtico y generalizado de ciertas formas léxicas y sintácticas (Cf. Barbolani, 2006:71):

“MARCIO [...] Si no tenéis libros en castellano con cuya autoridad nos podáis satisfacer a lo que de vuestras cartas os preguntaremos, a lo menos satisfazednos con las razones que os mueven a escribir algunas cosas de otra manera que los otros, porque puede ser que éstas sean tales que valgan tanto quanto pudiera valer el autoridad de los libros, quanto más que, a mi parecer, para muchas cosas os podréis servir del *Quaderno de refranes castellanos* que me dezís cogistes entre amigos estando en Roma, por ruego de ciertos gentiles hombres romanos.

PACHECO Muy bien avéis dicho, porque en aquellos refranes se ve muy bien la puridad de la lengua castellana.

CORIOLANO ¿Y tenéis libro impresso dellos?

VALDÉS No de todos, pero siendo muchacho me acuerdo aver visto uno de algunos mal glosados.

CORIOLANO ¿Son como los latinos y griegos?

VALDÉS No tienen mucha conformidad con ellos, porque los castellanos son tomados de dichos vulgares, los más dellos nacidos y criados entre viejas tras del fuego hilando sus ruecas, y los griegos y latinos, como sabéis, son nacidos entre personas doctas y están celebrados en libros de mucha doctrina. Pero, para

considerar la propiedad de la lengua castellana, lo mejor que los refranes tienen es ser nacidos en el vulgo.

PACHECO Yo os prometo, si no fuese cosa contraria a mi profesión, que me avría algunos días ha determinadamente puesto en hazer un libro en la lengua castellana como uno que diz que Erasmo ha hecho en la latina, allegando todos los refranes que hallasse y declarándolos lo menos mal que supiese, porque he pensado que en ello haría un señalado servicio a la lengua castellana” (Valdés, 1997:159-160).

El recurso a los refranes que presenta Valdés como medio de mejorar la lengua, no cabe duda que es una clara alternativa a la búsqueda de la perfección de la lengua por la vía del latinismo y cultismo y que el español Juan de Mena bien representaba en los ambientes literarios italianos, a quien Valdés critica por su forma de construir la lengua castellana:

“VALDÉS Pero, porque digamos de todo, digo que, de los que han escrito en metro, dan todos comúnmente la palma a Juan de Mena, y a mi parecer, aunque la merezca quanto a la doctrina y alto estilo, yo no se la daría quanto al dezir propiamente ni quanto al usar propios y naturales vocablos, porque, si no m’engaño, se descuidó mucho en esta parte, a lo menos en aquellas sus *Trezientas*, en donde, queriendo mostrarse doto, escribió tan oscuro que no es entendido, y puso ciertos vocablos, unos que por grosseros se devrían desechar y otros que por muy latinos no se dexan entender de todos, como son *rostro jocundo*, y *cinge toda la sfera*, que todo esto pone en una copla, lo cual a mi ver es más scribir mal latín que buen castellano” (Valdés, 1997:246-247).

Con la utilización del recurso de los refranes, Valdés es consciente de que entronca con toda una tradición literaria de orientación concreta y real, que tanto en el pasado, época medieval, como en el presente, había tenido su éxito y eficacia en el desarrollo de la lengua española en términos concretos y, en términos generales, había enriquecido la lengua como instrumento de comunicación, tal como Erasmo hizo en sus *Adagia*:

“A falta de la autoridad de textos cultos, Valdés apoya sus reglas con ejemplos tomados del refranero. Si la lengua era «vulgar» todavía, nada tan lógico como acudir a la sabiduría popular condensada en estos dichos breves. Los refranes tenían larga tradición literaria: el gusto medieval por lo concreto y realista le había dado acogida desde los tiempos del Arcipreste de Hita, y había seguido empleándolos en el *Corbacho* y la *Celestina*. Por otra parte despertaban la atención del Renacimiento como manifestación de la espontaneidad natural. Uno de nuestros más antiguos humanistas, el Marqués de Santillana, había reunido los *Refranes que dizen las viejas tras el fuego*, y a principios del siglo XVI corrían impresas varias colecciones” (Lapesa, 1974:15).

En suma, lo que se manifiesta en Valdés a través de su amor y aprecio a los refranes es la atracción que siente por la lengua popular. En ella ve la sobriedad del estilo y la nitidez en la expresión, que no son más que rasgos naturales de la perfección de la lengua.

2ª- *El uso frente a la gramática*. El desarrollo y mejora de la lengua española debe hacerse, en opinión de Valdés, primando el uso frente a la gramática, ya que aquél ofrece formas concretas de construcción lingüística, como son los refranes, a falta de modelos literarios en España (autores y obras), que marquen el camino a seguir para lograr la perfección de la lengua castellana. Valdés propone esta vía, digamos tercera vía, después de considerar y evaluar las aportaciones de Nebrija y Bembo que los toma como referentes. Ni uno ni otro son ejemplos a seguir; el primero –Nebrija–, porque no responde a los nuevos requerimientos de la lengua castellana, como más adelante se verá; y el segundo, Bembo, porque el intento de éste de trasladar a la lengua volgare italiana los modelos lingüísticos clásicos (imitatio) propuestos por Boccaccio y Petrarca en sus obras escritas en italiano, en el caso de España no es posible al no tener dichos modelos (autores y obras).

Como resultado de la anterior valoración, Valdés –que no es gramático y sí pragmático– recurre a lo que él entiende por el buen uso de la lengua, manifestado en los refranes y en el habla cortesana, como modelos literarios prácticos a seguir:

“VALDÉS Porque he aprendido la lengua latina por arte y libros y la castellana por uso, de manera que de la latina podría dar cuenta por el arte y por los libros en que la aprendí, y de la castellana no, sino por el uso común de hablar. Por donde tengo razón de juzgar por cosa fuera de propósito que me queráis demandar cuenta de lo que stá fuera de toda cuenta” (Valdés, 1997:156).

“[...] MARCO Y esos vocablos que vos no queréis usar, ¿úsanlos los otros?

VALDÉS Sí usan, pero no personas cortesananas ni hombres bien hablados. Podréislos leer en muchas farsas y comedias pastoriles que andan en metro castellano y en algunos libros antiguos, pero no en los modernos” (Valdés, 1997:215).

3ª- *El estilo en la lengua hablada y escrita debe ser natural y sin afectación.* Hay que escribir como se habla. Valdés propone que el estilo sea cuidado, claro, fluido, conciso y sobre todo natural, huyendo de toda afectación. Esta concepción del estilo por parte de Valdés le lleva a un uso de la lengua que no renuncia al arte, ya que las características por las que lo define están orientadas al buen hacer lingüístico. Uso y arte, por tanto, no son términos incompatibles en Valdés, sino que deben ser integrados en el modo de hablar y escribir:

“MARCIO Que nos digáis lo que observáis y guardáis acerca de escribir y hablar en vuestro romance castellano quanto al estilo.

VALDÉS Para deziros la verdad, muy pocas cosas observo, porque el estilo que tengo me es natural, y sin afetación ninguna escribo como hablo. Solamente tengo cuidado de usar de vocablos que sinifiquen bien lo que quiero dezir, y dígolo quanto más llanamente me es possible, porque a mi parecer en ninguna lengua stá bien el afetación. Quanto al hazer diferencia en el alçar o abaxar el estilo según lo scrivo o a quién escribo, guardo lo mesmo que guardáis vosotros en el latín” (Valdés, 1997:241).

“[...] MARCIO Assí se hará. Proseguid en dezirnos lo que pertenece al estilo de vuestra lengua castellana.

VALDÉS Con deziros esto, pienso concluir este razonamiento desabrido, que todo el bien hablar castellano consiste en que digáis lo que queréis con las menos

palabras que pudiéredes, de tal manera que splicando bien el conceto de vuestro ánimo y dando a entender lo que queréis dezir, de las palabras que pusiéredes en una cláusula o razón no se pueda quitar ninguna sin ofender o a la sentencia della o al encarecimiento o a la elegancia” (Valdés, 1997:244).

La fuerte defensa que hace Valdés del estilo natural hace que sea objeto de crítica, por su parte, todo aquello que se aparta de esta forma de entender la escritura. Por ello no escaparon a sus críticas aquellas obras que conocía bien y que se desviaban de la regla de estilo que él propugnaba:

“Ya sea en un plano léxico ya sea en un plano sintáctico, el rechazo por lo que es poco natural o poco claro determina la crítica por un lado a las «frías afectaciones» del *Amadís* y a los latinismos oscuros de Mena y de la *Celestina*, por el otro a las «cláusulas eclipsadas», al hipébaton con el verbo al final, a la subordinación no clara, a las palabras «groseras» de Mena, y al «amontonar vocablos» de la *Celestina*, a las palabras que en las coplas sólo sirven como relleno, al uso hueco de palabras a las que «las cosas» se fuerzan a acomodarse (consonancias en prosa, latinismos excesivos, arcaísmos). Se trata en resumidas cuentas de todo lo que es típico en la retórica y en el estilo de transición entre la Edad Media y Renacimiento. Al mismo criterio, a su vez, responde la aprobación por las *Coplas* de Manrique y por los romances. Se trata de un criterio de «decoro» estilístico que confluye con los conceptos de «cuidado» y «descuido»; no sólo Mena «se descuidó» en los excesivos latinismos o en los excesivos vocablos «grosseros», sino que «todos esos librillos [las novelas sentimentales]... están escritos sin el cuidado y miramiento necesario» (Terracini,1993: 160).

4ª- *La mejor opción de la lengua hablada y escrita es la que sigue el modelo cortesano.*

Valdés no confunde lengua popular y uso de los refranes con lengua mal hablada o escrita. Al contrario, aboga por el habla culta, cortesana, es decir, la que se habla en la corte por la gente culta e instruida:

“VALDÉS Por lo que algunos dizen *inojos* o *hinojos* yo digo *rodillas*, no embargante que se puede dezir el uno y el otro. Entre gente vulgar dizen *yantar*, en corte se dize *comer*. [...] También dice el otro «Bive leda si podrás». En prosa

no lo usan los que scriven bien. *Lóbrego* y *lobregura* por *triste* y *tristeza* son vocablos muy vulgares, no se usan entre gente de corte” (Valdés, 1997:219-220).

Valdés discrimina la bondad de los vocablos y el buen uso de la lengua castellana, según sean usados o no por la gente cortesana:

“El español del siglo XVI, sobre todo en la primera mitad de la centuria, conservaba gran número de formas y construcciones concurrentes entre los que era dable elegir. No se había liquidado la frondosa anarquía medieval, ni estaban fijados los límites entre el vulgarismo y el habla culta. Sin embargo, iba apareciendo el sentido del lenguaje correcto, a la vez que se operaba una lenta selección. Gran parte del *Diálogo* está dedicada a ella. Valdés se atiene al uso cortesano, basado en el habla de Toledo, que era, en su tiempo, modelo del buen decir. Garantía de acierto es ser «hombre criado en el reino de Toledo y en la corte de España»” (Lapesa, 1974:16).

5ª- *La lectura es un buen instrumento para el aprendizaje de la lengua.* El uso de la lengua es para Valdés el medio suficiente para aquellos que hablan su lengua materna. Sin embargo, complementar el uso de la lengua con la lectura de libros es más que recomendable sobre todo para aquellos que la lengua castellana no es su lengua materna, como es el caso de los extranjeros:

“MARCIO Tenéis razón, y en efeto es assí, que en todas las lenguas del mundo ay unos que scriven mejor, más propia y más galanamente que otros, y por esto los que quieren aprender una lengua de nuevo devrían mucho mirar en qué libros leen, porque siempre acontece que assí como naturalmente tales son nuestras costumbres quales son las de aquellos con quien conversamos y platicamos, de la mesma manera es tal nuestro estilo quales son los libros en que leemos.

VALDÉS Dezís muy gran verdad.

CORIOLANO Pues conocéis ser esto assí, para que ayáis enteramente cumplido vuestra jornada, resta que nos digáis qué libros castellanos os parece podemos leer para hazer buen estilo, y también de cuáles tenéis por bien que nos guardemos.

VALDÉS Demanda es más dificultosa de lo que pensáis. Ya sabéis en qué laberinto se mete el que se pone a juzgar las obras ajenas.

[...] MARCIO Seguramente podéis dezir lo que quisiéredes, que yo por todos tres prometo el secreto.

VALDÉS Confiando en esa promesa, digo que, como sabéis, entre lo que está escrito en lengua castellana principalmente ay tres suertes de escrituras, unas en metro, otras en prosa compuestas de su primer nacimiento en lengua castellana agora sean falsas agora verdaderas, otras ay traduzidas de otras lenguas, especialmente de la latina. El leer en metro no lo apruevo en castellano ni en ninguna otra lengua para los que son aprendizes en ella” (Valdés, 1997:245-246).

6ª- *Que el metro se diga como se diría en prosa.* Para Valdés toda construcción lingüística, sea en metro sea en prosa, debe aproximarse al lenguaje corriente, al uso real de la lengua:

“VALDÉS Pues las palabras o partezillas que se ponen solamente por henchir el verso o por hazer la consonancia, ya vosotros podéis ver quán mal parecen. Y porque mejor lo entendáis, miradlo en esta canción que dize:

*Destas aves su nación
es cantar con alegría,
y de vellas en prisión
siento yo grave pasión
sin sentir nadie la mía,*

adonde muy impropriamente puso *su nación*, queriendo entender «su natural condición», porque respondiese a *prisión* y *passión*. Lo mesmo veréis en esta canción:

*Ninguno haga mudança
por mal que vea de sobra,
mas tenga tal esperança
que lo que razón alcança
la vida todo lo cobra,*

adonde puso de *sobra* por sobrado o demasiado, solamente por la consonancia de *cobra*. Y siendo assí que la gentileza del metro castellano consiste en que tal

manera sea metro que parezca prosa, y que lo que se scrive se diga como se diría en prosa, por buenos muchos de los romances que están en el *Cancionero general*, porque en ellos me contenta aquel su hilo de dezir que va continuado y llano, tanto que pienso que los llaman romances porque son muy castos en su romance” (Valdés, 1997:249-250).

3.2.3. Cercanía y lejanía entre Valdés y Nebrija en la cuestión de la lengua

Las propuestas lingüísticas, anteriormente enunciadas, ponen de manifiesto la distancia más que la cercanía que Valdés establece con Nebrija en la forma de abordar la cuestión de la lengua. Para relativizar las diferencias entre ambos conviene no olvidar que cuando Valdés escribe su *Diálogo de la lengua* ya habían transcurrido cuarenta años desde que Nebrija hiciera sus contribuciones a la lengua española. A nuestro entender, las diferencias más significativas entre ambos en la forma de entender la cuestión de la lengua española, son las siguientes:

- a) Valdés hace la defensa del buen decir, apoyándose en el modelo cortesano basado en el habla de Toledo, frente al lenguaje ecléctico que Nebrija propone en su *Vocabulario*, utilizando arcaísmos y voces regionales (Cf. Lapesa, 1974:16-17):

“VALDÉS Es tanta, que, si bien la entendiéssedes, soy cierto me terníades antes por modesto en el notar poco, que por insolente en el reprehender mucho. Mas quiero que sepáis que aún ay otra cosa por que no estoy bien con Librixa en aquel *Vocabulario*, y es ésta, que parece que no tuvo intento a poner todos los vocablos españoles como fuera razón que hiziera, sino solamente aquellos para los cuales hallaba vocablos latinos o griegos que los declarasen” (Valdés, 1997:159).

“[...] PACHECO [...] pues sabéis que para la que llamáis ortografía y para los vocablos os podéis servir del autoridad del *Vocabulario* de Antonio de Librixa, y para el estilo, de la del libro de *Amadís de Gaula*.

VALDÉS Sí, por cierto muy grande es el autoridad dessos dos para hacer fundamento en ella, y muy bien devéis aver mirado el *Vocabulario* de Librixa, pues dezís esso.

PACHECO ¿Cómo?, ¿no os contenta?

VALDÉS ¿Por qué queréis que me contente? ¿Vos no veis que aunque Librixa era muy doto en la lengua latina (que esto nadie se lo puede quitar), al fin no se puede negar que era andaluz y no castellano, y que scrivió aquel su *Vocabulario* con tan poco cuidado, que parece averlo escrito por burla? Si ya no queréis dezir que hombres embidiosos, por afrentar al autor, an gastado el libro.

PACHECO En esso yo poco m'entiendo. Pero ¿en qué lo veis?

VALDÉS En que, dexando aparte la ortografía, en la qual muchas vezes peca, en la declaración que hace de los vocablos castellanos en los latinos se engaña tantas vezes que sois forçado a creer una de dos cosas, o que no entendía la verdadera significación del latín (y es la que yo menos creo) o que no alcançava la del castellano, y podría ser, porque él era de Andalucía, donde la lengua no stá muy pura” (Valdés, 1997:158).

- b) Una lengua viva posee, según Valdés, un carácter totalmente diferente del de una muerta y el criterio de valoración debe ser siempre en primer lugar el uso, frente a la opinión de Nebrija de que el conocimiento de la gramática encerraba al mismo tiempo también el conocimiento de la lengua (Cf. Bahner, 1966:69-70):

“MARCIO ¿Avéis notado alguna otra regla que pertenezca al acento?

VALDÉS Ninguna, porque ya sabéis que las lenguas vulgares de ninguna manera se pueden reducir a reglas de tal suerte que por ellas se puedan aprender, y siendo la castellana mezclada de tantas otras, podéis pensar si puede ninguno ser bastante a reducirla a reglas” (Valdés, 1997:180).

- c) En Valdés la mención y referencias a textos literarios ajenos buscan poner de manifiesto la carencia en España de una literatura que ilustre dignamente la lengua castellana, mientras que en el caso de Nebrija los textos literarios ajenos le sirven como citas ejemplificadoras de la función que tienen las normas y los preceptos gramaticales y retóricos (Cf. Terracini, 1993:146):

“Por ventura yo no alabo ninguno dessos porque no los he leído, por esso no os debéis maravilliar, y haréis mejor en dexarme decir. Entre los que an escrito cosas de sus cabeças comúnmente se tiene por mejor estilo el del que scrivió los quatro libros de *Amadís de Gaula*, y pienso tienen razón, bien que en muchas partes va

demasiadamente afetado y en otras muy descuidado, unas vezes alça el estilo al cielo y otras lo abaxa al suelo, pero al fin, assí a los quatro libros de *Amadís* como a los de *Palmerín y Primaleón*, que por cierto respeto an ganado crédito conmigo, terné y juzgaré siempre por mejores que essotros, *Esplandián*, *Florissando*, *Lisuarte*, *Cavallero de la Cruz* y que a los otros no menos mentirosos que éstos: *Guarino mezquino*, *La linda Melosina*, *Reinaldos de Montalván* con *La Trapisonda* y *Oliveros* que es intitulado de Castilla, los quales, demás de ser mentirosísimos, son tal mal compuestos, assí por dezir las mentiras muy desvergonçadas como por tener el estilo desbaratado, que no hay buen estómago que los pueda leer” (Valdés, 1997:252-253).

- d) Valdés, dada su preferencia por la prosa, distingue bien entre buena y mala poesía, mientras que Nebrija llevado por su gusto hacia la poesía, le lleva a no discriminarla. Tal es el caso, según Valdés, de la valoración tan positiva que hace Nebrija del escritor Juan de Mena que lo presenta como el paradigma de lo bueno; por el contrario, para Valdés, éste no es tal paradigma, ni en la forma de decir, ni en el uso de propios y naturales vocablos (Cf. Terracini, 1993:148):

“MARCIO Deseo que nos dixessedes algunas señales por donde conociésemos quáles son buenas coplas y quáles no.

VALDÉS Por buenas tengo las que tienen buena y clara sentencia, buenos vocablos acomodados a ella, buen estilo sin superfluidad de palabras y sin que aya ni una sola sílaba superflua por causa del metro, ni un vocablo forçado por causa del consonante, y por malas tengo las que no son desta manera. Y mirad que digo buena y clara sentencia, porque ay algunas cosas trobadas que al parecer dizen algo y si las queréis esaminar bien, hallaréislas vazías de sentencia” (Valdés, 1997:248).

- e) Valdés, aunque admite que la lengua latina es el fundamento de la lengua castellana, no por ello ve conveniente que ésta se enriquezca con latinismos ya que ello impediría su comprensión; por el contrario, Nebrija sí es partidario de usar latinismos en la lengua castellana al considerar que el latín es la base de un desarrollo eficaz de aquélla (Cf. Bahner, 1966:71):

“VALDÉS Si no lo queréis creer, id a mirarlo y hallaréis que por aldeano dize [Librixa] *vicinus*, por brío en costumbres *morositas*, por cecear y ceceoso *balbutire* y *balbus*, por loçano *lascivus*, por maherir *deligere*, por moço para mandados *amanuensis*, por mote o motete *epigramma*, por padrino de boda *paranymphus*, por ración de palacio *sportula*, por sabidor de lo suyo solamente *idiota*, por villano *castellanus*, y por rejalgar *aconitum*. Nos os quiero dezir más, porque sé que entendéis poco de la lengua latina y porque me parece bastan estos vocablos para que, si los entendéis, creáis que los hombres de letras que dezís no devían tener tantas como vos pensáis o no lo devían aver mirado con tanta atención como yo, y para que veáis que no me puedo defender con el autoridad de Librixa.

PACHECO Confieso que tenéis razón.

VALDÉS Es tanta, que si bien la entendiéssedes, soy cierto me terníades antes por modesto en el notar poco, que por insolente en el reprehender mucho. Mas quiero que sepáis que aún ay otra cosa por que no estoy bien con Librixa en aquel *Vocabulario*, y es ésta, que parece que no tuvo intento a poner todos los vocablos españoles como fuera razón que hiziera, sino solamente aquellos para los cuales hallaba vocablos latinos o griegos que los declarassen” (Valdés, 1997:158-159).

Todas las diferencias señaladas, en suma, no hacen sino mostrar que Valdés y Nebrija contribuyen al desarrollo de la lengua castellana desde perspectivas distintas. Mientras que Nebrija se enfrenta a la lengua castellana como gramático y lexicográfico fundamentalmente, Valdés lo hace como lingüista:

“Valdés a pesar de todo, necesitaba mantener una lanza en ristre frente a las obras de Nebrija, para defender el nuevo espacio que estructura detalladamente su programa. Ahí está el quid de la cuestión. Nebrija era un gramático y un lexicógrafo teórico; Valdés, un lingüista contrastivo que compara el italiano culto florentino con su norma culta (hay que decirlo de una vez: culta en cuanto que es de «cultivo» y él selecciona de entre los escritores y, por supuesto, de entre los hablantes que se apoyan consuetudinariamente en el buen gusto), culta en cuanto que es «estándar», imponiendo razones de «uso» en el aprendizaje del segundo idioma” (Calvo, 1994:146).

Dichas diferencias, aparte de otras razones, Valdés las ejemplariza en su condición de castellano, mientras que Nebrija era andaluz y la lengua no tiene aquí la pureza que tiene en Castilla:

“[...] el principal título de autoridad que Valdés ostenta es ser «hombre criado en el reino de Toledo y en la corte de España».

Poseído de ese título, Valdés repudia todo el crédito que, en el período anterior, gozaba Nebrija, y desecha implacablemente todas las modalidades lingüísticas en que Nebrija difiere de Toledo, sin más razón que Nebrija era andaluz y que «en Andalucía la lengua no está muy pura». Ya Villalobos había señalado la debilidad del criterio toledano cuando es tomado como único, y ahora podemos observar cuánto descamina ese criterio a Valdés en ocasiones, pues si le da acierto muchas veces para desechar por andaluzas varias formas de Nebrija [...], le descamina otras veces” (Menéndez Pidal, 1933:39-40).

En resumen, dos cuestiones distintas pero complementarias conviene subrayar en relación a la gran contribución de Valdés a la lengua española con su obra *Diálogo de la lengua*: el propio contenido de la obra y su carácter humanista erasmista. En cuanto a la primera cuestión, el contenido de la obra, Valdés eleva la lengua española al nivel de otras lenguas, incluido el latín; en esta aportación Valdés se diferencia bastante de lo que hizo Antonio Nebrija, por ejemplo. Porque, en primer lugar, mientras que éste escribió su obra *Gramática castellana* (1492) a la manera latina, aquél –sin embargo–, la hizo desde la perspectiva del castellano como lengua romance o moderna; en segundo lugar, en el escrito de Valdés, no hay lenguas superiores e inferiores. Lo importante es la forma literaria, ya que ésta dignifica una lengua; en tercer lugar, la obra de Valdés es un magnífico ejemplo de verosimilitud en la narración, de sencillez y precisión en el estilo e imitación de la lengua hablada; Por todo ello, con la obra *Diálogo de la Lengua* se produjo una notable contribución a la lengua española de los Siglos de Oro, en particular del siglo XVI.

En cuanto a la segunda cuestión, el carácter erasmista de la obra de Valdés, está fuera de toda duda, ya que en ella se exhibe manifiestamente el ideal literario y lingüístico erasmista. El uso, por parte de Valdés, del diálogo como vehículo pedagógico, fue un

método bastante extendido en buena parte de los humanistas, véase el caso de Erasmo. Al respecto Bataillon señala:

“De las conversaciones de Valdés con sus amigos de Nápoles salió su *Diálogo de la lengua*, simpático esbozo de un tratado de filología española, que conserva toda la gracia y toda la naturalidad de una libre charla entre personas de buen gusto” (Bataillon, 1983b: 694).

Hay, sin embargo, en el *Diálogo de la lengua* de Valdés, algo que marca cierta diferencia respecto al uso más generalizado que se observa en los erasmistas en relación a la valoración que se hace de la novela, como género literario, concretamente de las novelas de caballería: los erasmistas, como se indicó anteriormente, hicieron crítica de la literatura y, en especial de la literatura caballerescas, por entender que no instruían el espíritu ni guiaban la conducta. Sin embargo, Valdés, tuvo ante aquélla una actitud nada crítica y sí muy culta, recurriendo a su uso, siempre que las circunstancias lo requerían, con tal de mantener el clima cultural que tanto cuidó en su lenguaje, tanto escrito como oral:

“El más seductor de todos los erasmistas españoles, Juan de Valdés, no se hacía mucho de rogar para hablar de novelas y de poesía con sus amigos de Nápoles, cuando éstos querían descansar un poco de sus charlas espirituales interrogándole acerca del buen uso de la lengua castellana. El propio Valdés plasmó el recuerdo de estas conversaciones en su *Diálogo de la lengua*, donde demuestra un gusto refinado, y mucha más indulgencia que Vives por la pura literatura” (Bataillon, 1986: 618).

3.3. La obra traductora de Valdés

La formación académica que recibió Juan de Valdés en Alcalá le preparó para llevar a cabo en su día tareas de traducción. El conocimiento lingüístico que obtuvo del latín, griego y hebreo le capacitaba para que más tarde y, por motivos estrictamente religiosos, dedicara una parte de su tiempo a la labor de traducción. También con esta actividad Valdés continúa la tradición humanista, y se suma a la lista de humanistas reformadores que igualmente acometieron este trabajo.

Valdés limita sus traducciones a textos estrictamente sagrados, llevado por sus inquietudes religiosas y también como forma de comunicación con el grupo que animaba religiosamente durante su estancia en Nápoles. Dos son las traducciones que se conservan de Valdés: una parte del *Evangelio de San Mateo*, traducido del griego, y todo el *Salterio*, vertido del hebreo.

Bien que las traducciones no ocupen un espacio relevante en su actividad profesional, no obstante en el trabajo dedicado a este campo, Valdés nos transmite suficientemente su pensamiento en relación a este oficio y que se puede expresar en los enunciados siguientes:

- 1) *La labor de traducción debe intentar mejorar aquellos textos, ya previamente vertidos, pero que no consiguieron la calidad traductora necesaria.* Este es el criterio que Valdés sigue a la hora de traducir un texto u otro, al elegir –en su caso– por ejemplo, el *Salterio* en lugar de las *Epístolas de San Pablo*, tal como le explica dicha decisión a su amiga Giulia Gonzaga en la dedicatoria-prólogo del mismo:

“[...] porque entiendo que los Salmos tienen más necesidad de buena traslación que las Epístolas, por estar ellos en los libros latinos más impropriamente trasladados (sic) que no están ellas” (Ricart, 1964:135).

- 2) *La traducción, según Valdés, debe respetar al máximo el texto original, especialmente cuando se trata de textos sagrados a los que hay que tener mucho respeto.* Ello le lleva a Valdés, tal como indica en la dedicatoria-prólogo, a forzar la lengua castellana, con tal de preservar el sentido del texto original:

“[...] os los he puesto (los salmos de David) en romance castellano, sacándolos de la letra hebrea, casy palabra por palabra, en quanto lo ha sufrido el hablar castellano. Y aun me he atrevido más vezes a la lengua castellana, hablando impropriamente, que a la hebrea, alterándola. Esto he hecho assy, pareciéndome cosa conueniente y justa que las cosas escrittas con Espíritu Santto sean tratadas con mucho respeto. He mezclado del mío algunas palabras a fin que la letra lleue más lustre, vaya más clara y más sabrosa. Estas, porque sean conocidas, van

escritas con tinta colorada, pretendiendo que se les ha de dar el crédito que se deue dar a palabras de hombre haciendo diferencia entre ellas y las que son de Espíritu Santo...” (Ricart, 1964:135).

El artilugio que utiliza Valdés de las diferentes tintas es todo un símbolo interpretativo de su opinión en relación al cómo debe hacerse la traducción. Al respecto tiene interés el siguiente pasaje:

“Claro es que la distancia del Espíritu al hombre es abismal; de ninguna manera pueden confundirse, aunque interfieran. Pero no significa, en absoluto la anulación del hombre: las palabras en tinta roja llaman la atención sobre el lustre, la claridad, lo sabroso, términos que podrían acercarse al que se repite tanto en el *Diálogo de la lengua*, el *primor* importantísimo para Valdés. Por tanto, conviene tener siempre presente la experiencia del traductor, el trabajo de continua confrontación de dos o más códigos expresivos, asiduo ejercicio mental que seguramente se intensificó en la estancia italiana, en la cual es probable que llegase al bilingüismo. La reflexión sobre la lengua fue cultivada a lo largo de toda su vida, incrementándose acaso en Italia; el cuidado en la elaboración de sus escritos siempre tuvo que preocuparle” (Barbolani, 2006:46).

- 3) *La traducción, según Valdés, es un oficio nada fácil, por la natural dificultad que presenta la diversidad de vocablos de las lenguas en juego, la de origen y la de llegada, es decir, la lengua original y la lengua en que se vierte el texto en cuestión. Nadie mejor que Valdés para referirnos dicha dificultad:*

“MARCIO Confieso que tenéis razón. Pero si avéis romançado alguna cosa latina o italiana, bien creo avréis también hallado otros muchos vocablos, aliende de los que avéis dicho, que os an puesto en aprieto, queriendo esprimir enteramente en castellano lo que significan en latín o italiano.

VALDÉS Y aun porque cada lengua tiene sus vocablos propios y sus propias maneras de dezir, ay tanta dificultad en el traduzir bien de una lengua en otra, lo qual yo no atribuyo a falta de la lengua en que se traduze, sino a la abundancia de aquélla que se traduze, y assí unas cosas se dizen en una lengua bien que en otra no se pueden dezir assí bien, y en la mesma otra ay otras que se digan dizen mejor que en ninguna” (Valdés, 1997:235).

4) Finalmente, Valdés piensa –al igual que todos los humanistas reformadores que abordaron la cuestión de la traducción–, que es una temeridad practicar la traducción sin un conocimiento adecuado de las lenguas objeto de la traducción. En el no buen dominio de una de las dos lenguas en juego, está la fuente de todos los errores que potencialmente se pueden producir en el proceso de verter de una lengua a otra:

“CORIOLANO Eso está muy bien dicho y es así en la verdad.

VALDÉS Por esto es grande la temeridad de los que se ponen a traducir de una lengua en otra sin ser muy diestros en la una y en la otra.

MARCIO Desta manera pocas cosas se traducirían.

VALDÉS Así avría más personas que supiesen las lenguas necesarias, como son la latina, la griega y la hebrea, en las cuales está escrito todo quanto bueno ay que pertenezca así a religión como a ciencia” (Valdés, 1997:235-326).

CAPÍTULO XII: FRAY LUIS DE LEÓN, HUMANISTA Y FILÓLOGO

De todas las facetas que definen la personalidad de Fray Luis de León y que con carácter general se han señalado en la Primera Parte, la condición de humanista-filólogo es la que nos interesa especialmente destacar en este capítulo.

Luis de León, como buen humanista que era, pasó toda su vida centrado en las letras, entendiendo por éstas el conocimiento científico en su más amplia significación, tal como nos da prueba de ello con sus alusiones frecuentes a temas diversos y dispares. Toma sus símiles del arte del pintor, del escultor, alfarero, alquimista, grabador, músico, actor, maestro de esgrima, agricultor (Cf. Álvarez, 1990:178). Este conocimiento científico está bien expresado en la ciencia interdisciplinar denominada filología que se ocupa de la lengua y mucho más que de ésta, como de la historia, de la religión, de la filosofía y de otros saberes a través la lectura e interpretación crítica de los textos producidos en los distintos campos disciplinares. Esta es la razón por la que Fray Luis como humanista, aún teniendo como actividad intelectual fundamental el campo de la Teología y Sagrada Escritura, sin embargo su interés por los aspectos filológicos le acompañó toda su vida, tal como se refleja en su producción científica.

Aún más, la trayectoria personal, profesional y científica de Fray Luis desarrollada con una buena dosis de actitud crítica, creemos que tiene mucho que ver con su condición de humanista-filólogo que le lleva a realizar permanentemente crítica textual y le dota de este sentido en su comportamiento general:

“El humanismo es esencialmente crítica, crítica textual, desde luego, pero de un modo general espíritu crítico: se trata de someter a examen todas las ideas establecidas que los doctores de toda clase, los expertos encerrados en su especialidad, presentan al público como tantos otros dogmas que habría que acatar sin discusión. El argumento de autoridad no sirve: el científico tiene la obligación de someter a discusión sus teorías” (Pérez, 1994:59).

Para tener una visión de conjunto del trabajo de Fray Luis y, sobre todo, ver la orientación que lo guía, conviene analizar cualquiera de sus trabajos en clave filológica,

ya que este método de trabajo lo aplica a todas y cada una de sus producciones científicas, independientemente de la materia que se trate. Se podría decir que el aire que respira Luis de León es un aire filológico que le hace trabajar desde la crítica textual:

“El de la filología es el único tratamiento de respeto hacia con el clásico. Cuando este clásico es Fray Luis, en ella se encuentra también la vía real de acceso a su más honda textura mental. Ha de tratarse en filólogo su obra, pero además debe entenderse en filólogo su ser. Bien que lo filológico, conforme veremos, en este segundo caso, haya de entenderse por modo más profundo y denso que el habitual” (Álvarez, 1956:5).

Por esta razón, cuando Fray Luis trata cuestiones relativas a otras materias, por ejemplo, teológicas, y muestra su desacuerdo de cómo son tratadas, normalmente la diferencia de criterio deriva del método filológico que se aplica, más que de la razón teológica estrictamente hablando:

“Lo que aquí importa es dejar señalado el hecho de ver que Fray Luis pasa a clasificarse entre los filólogos, entre los partidarios del espíritu que se enfrenta al de los dialécticos. Su desacuerdo con los teólogos, no es teológico sino metodológico.

En efecto, Fray Luis es teólogo de oficio. Pero nunca se entregó a su magisterio con el pathos especulativo del método escolástico. Entre las acusaciones ante la Inquisición aparece la que le achaca señalado desprecio por esa forma de teología” (Álvarez, 1956:9).

Ello explica que en la Salamanca predominantemente escolástica de la mitad del siglo XVI, Fray Luis se sintiera más cerca de los humanistas que de los escolásticos, bien que su enseñanza perteneció principalmente al campo de la Teología y más tarde al de la Escritura, y nunca al campo de las humanidades:

“Entre humanistas y escolásticos Fray Luis se encontraba más cómodo con los primeros. Nunca, sin embargo, enseñó humanidades, que parecía lo adecuado a

sus gustos, o lo hizo en una materia fronteriza, la Moral, ya muy avanzada su vida, para lo que, sólo entonces, obtiene el magisterio en Artes (1578).

Para los humanistas carecían de interés los debates de «cuestiones». La lógica no era su lado fuerte. Su filosofía era la del buen sentido o el buen gusto ilustrado por los clásicos: más ostensiva que descriptiva” (Álvarez, 1996:45).

Como es natural, la apuesta humanista de Fray Luis y su cualificada formación en lenguas y Escritura no podían sino marcar su vida y su actividad profesional como humanista-filólogo:

“Fray Luis era perito en lenguas, curioso de leer los textos, particularmente la Biblia, en sus originales. En la rivalidad existente entre humanistas y escolásticos, sus émulos le vieron inclinado, incluso radicalizado, hacia los primeros. Sobre ese lado de su genio no es preciso insistir” (Álvarez, 1996:45).

Como consecuencia, pues, de esta trayectoria profesional y científica es la percepción y valoración que de Fray Luis se ha hecho. Indudablemente, que sus aportaciones al campo de la teología son notables en los diferentes trabajos que llevó a cabo. Pero, por encima de esto, su labor filológica que, además, realizó de modo transversal, es la que ha quedado revalorizada y reconocida a lo largo del tiempo:

“La filología tiene en la obra de Fray Luis un lugar extraordinariamente importante. El gran pensador salmantino no es sólo un metafísico, poeta y teólogo; es también un lingüista consumado, y sus preocupaciones escriturísticas y semánticas son en él frecuentes y dilatadas. La crítica textual halla en él un campeón audaz de su época. Las indagaciones etimológicas, el cuidado de la forma vocal y gráfica y la profundización del sentido literal, tales son las direcciones del pensamiento y del trabajo, que se descubren por todas partes en la actividad del maestro. Sus escritos están marcados por un ardiente amor al vocabulario y a la médula terminológica, y su gran competencia de humanista es llevada con amor al estudio escrupuloso de los textos y las palabras” (Guy, 1960:81).

Una vez que se ha expuesto lo que consideramos, desde la perspectiva de este trabajo, el perfil más relevante de la persona y obra de Fray Luis, hombre humanista-filólogo, a continuación evaluamos su obra en general desde esta perspectiva, y examinamos con más detalle aquella parte de la misma vinculada con dicho objetivo.

1. Fray Luis de León y la España de Carlos I y Felipe II

Aunque se hable del siglo XVI como si todo él hubiera tenido una total homogeneidad, la realidad no es totalmente así. Ciertamente identificamos con esta centuria el Siglo de Oro español, tiempos gloriosos de las letras españolas; y es la época del Renacimiento español, con su vinculación al movimiento del Humanismo renacentista europeo, pero conservando al mismo tiempo su marca propia, su carácter nacional. Estos dos grandes acontecimientos le dieron a todo el siglo XVI español una cierta unidad histórica coherente, pero estuvo lejos de ser uniforme, ya que al interior del mismo se produjeron también contradicciones, discontinuidades y retrocesos en todos los aspectos fundamentales que articulan la sociedad, es decir, la política, la economía, la cultura, la religión y la organización social.

Justamente, la vida y obra de Fray Luis discurre principalmente por el centro del siglo (entre 1527 y 1591), más particularmente, entre los reinados de Carlos I y Felipe II que hicieron de España, cada uno de ellos, un espacio con caracteres algo distintos y que conviene tener en cuenta para ubicar y explicar la obra del salmantino.

Concretamente, desde la perspectiva del Humanismo renacentista español, las políticas de Carlos I y Felipe II contribuyeron de modo desigual, teniendo ello sus consecuencias en la historia real española, en la política, en la cultura, en la religión y en las letras, principalmente. La propia trayectoria de la vida y obra de Fray Luis, conviene leerla y analizarla desde estos dos períodos distintos.

La época de Carlos I de España y V de Alemania, al menos en su primer período, años 20, favoreció una España abierta, cosmopolita y dinámica, haciéndola permeable a los movimientos humanistas europeos y que produciría cambios sustanciales en el mundo de las letras y de la religión. En este clima de intenso cambio nace Fray Luis y recibirá

su formación académica. Pero como siempre sucede, este ciclo de cambio se vio pronto reemplazado por un ciclo de repliegue expresado fundamentalmente en las convulsiones que tienen lugar en la religiosidad y en la Reforma protestante.

La etapa de Felipe II, a partir de los años 60, hizo que España tomara un giro bien diferente al de la época de su antecesor, el emperador Carlos. El ambiente de universalidad y apertura hacia el exterior que reinaba en España se ve sustituido, por una parte, por una mirada nacional y local que se traduce en el llamado casticismo español; por otra parte, la vida española en general y el mundo de la cultura, en particular, se impregnan de religiosidad, favoreciendo con ello el poder de la Inquisición, de las Órdenes religiosas, y el desarrollo del movimiento de la Contrarreforma posttridentina:

“Felipe II, frente al cosmopolitismo de Carlos V, es un monarca nacional. Al establecerse en la Península en septiembre de 1559, observa y vigila desconfiadamente a Europa, en lugar de recorrerla con curiosidad o al menos estudiarla sin pasión. A partir de este momento, los acontecimientos se enfocarán desde una perspectiva mucho más restringida, que podría calificarse de hispanocentrista, e incluso de castellano-centrista. Apoyándose en la religiosidad absorbente de Castilla, Felipe II extremará la sacralización del Estado, correspondiendo así, en cierto sentido, a la profunda temporalización de la Iglesia de su época. A su ejemplo, y bajo su inspiración, toda la vida española, y su cultura en particular, se orientan desde una perspectiva religiosa. A ello contribuyen, además, las peculiaridades sociales del país, tal como se habían venido conformando en los años anteriores.

[...] Así se implanta el nuevo espíritu en España, que se «alinea» en la comunidad internacional de la Contrarreforma europea, aunque aportando a la misma unas características de rigor enteramente peculiares, que no carecen de rasgos positivos” (Cuevas, 1997:17-18, 19).

Toda la vida y obra de Fray Luis discurre en paralelo con el reinado de Felipe II, puesto que ambos viven prácticamente en el mismo período de tiempo. Si bien, como se indicó anteriormente, el clima intelectual y cultural en el que Fray Luis recibe su formación es fruto del clima abierto y humanista que tanto favoreció el emperador Carlos; sin

embargo, toda la actividad académica y científica la desarrolla bajo la influencia del nuevo espíritu que se instala en España con Felipe II y que hemos descrito en las líneas anteriores. Por esta razón, tanto aquellos acontecimientos que acaecieron en la vida del salmantino, especialmente el tiempo que pasó en la cárcel, como el conjunto de su obra, hay que examinarlos e interpretarlos desde este contexto histórico, político y cultural en el que le toca vivir:

“Creemos que la figura y la obra de Fray Luis de León –y más concretamente *Los nombres de Cristo*– sólo resultan plenamente comprensibles desde estos presupuestos. Nacido a finales de la tercera década del siglo, el agustino recibe casi toda su formación en la época del Emperador, pero crea su obra en la de Felipe II. En esto, su caso es paradigmático, representando excepcionalmente a muchos compatriotas de su tiempo. Habiendo transcurrido su juventud en un ambiente de amplitud humanística y relativa libertad, se ve obligado a escribir sus libros en un clima más suspicaz y represivo. «Nunca se debe olvidar –advierte M. Bataillon– que *Los Nombres de Cristo* son obra de un hombre que por dos veces fue denunciado a la Inquisición, y precisamente –añadimos nosotros– porque, habituado a una libertad de pensamiento y expresión a la que no sabe o no quiere renunciar, su actitud choca con la estrechez de los nuevos tiempos. A pesar de ello, siempre procura mantener, del patrimonio renacentista asimilado en los años de su formación, lo que su conciencia y sus vigilantes le permiten. Así, su obra contiene lo mejor del espíritu y de las ideas de la España humanística, aunque tamizado a través del filtro de la Contrarreforma [...] Por eso, su figura no es solamente una muestra egregia del Renacimiento español, sino una síntesis insuperable de toda la cultura y la espiritualidad de nuestro siglo XVI” (Cuevas, 1997:22-23).

2. La obra de Fray Luis de León

Visto el contexto general que condiciona, sin duda, la obra del agustino, en este epígrafe se examina de ella lo que consideramos más significativo, primando siempre la perspectiva de la lengua que es el objetivo prioritario de este trabajo.

Se puede decir que la actividad literaria de Fray Luis es amplia y de variada temática, más que extensa. Como buen humanista que fue, muchos fueron los centros de su interés, lo que le permitió, por un lado, usar distintos géneros literarios, poesía y prosa y, por otro, escribir sobre materias diversas, tanto teológicas como exegéticas y religiosas, así como artísticas y humanas en general.

Desde el punto de vista del uso de las lenguas, el castellano y el latín fueron sus lenguas principales, aunque el griego y el hebreo también las utilizó, dado el buen conocimiento que tenía de las mismas. Como buen experto de las lenguas clásicas y del castellano, no solo escribió directamente en ellas, sino que, además, tuvo una intensa actividad traductora de unas lenguas a otras, como más adelante se verá.

Pero lo que nos parece de mayor interés subrayar en esta presentación general de la obra de Fray Luis es la atención permanente que le dedica a la cuestión filológica. Escriba en el género que escriba, dedique su obra a no importa qué materia, use una lengua directamente o mediante la traducción, siempre tiene muy presente el valor y la función del lenguaje y la importancia de la palabra y de los nombres. Por encima de cualquier otro aspecto o detalle, el filológico constituye el elemento central y transversal de toda la actividad literaria del agustino.

En suma, lo relevante en el conjunto de la obra de Fray Luis es ver en ella su armonía, coherencia, arquitectura y estética; su amor por el lenguaje; y su espíritu abierto en cuanto al fondo y la forma, como buen humanista que fue en el contexto del renacimiento español que le tocó vivir. Se puede decir, pues, que lo sustantivo de Fray Luis como escritor fue:

“la fidelidad a su obra, la armonía de su pensamiento, la arquitectura clásico-cristiana de su producción literaria, la aspiración constante a superarse en el sentir profundo y en la dicción perfecta, la audacia en romper viejos academicismos y consagrar al castellano teológico y escriturario” (Sánchez, 1956:9).

2.1. La obra poética de Fray Luis de León

Probablemente esta parte de su obra sea la menos programada y parcelada en su actividad profesional como escritor, aunque –a su vez–, sea la más difundida. La obra poética de Fray Luis se producía de modo espontáneo y permanentemente. Sus sentimientos, sus vivencias y percepciones los expresaba de modo natural por la vía poética:

“Cuando experimentaba un sentimiento hondo, o tenía una idea sugestiva, los encarnaba en poema, que luego, al sobrevenir nuevas ideas y emociones, iba creciendo orgánicamente, a la vez que la sensibilidad estética del escritor introducía en él continuas modificaciones, en busca de un ideal de perfección nunca conseguido del todo” (Cuevas, 1997:31).

Sin embargo, esta forma de proceder del agustino en cuanto a la expresión poética, no quiere decir que se caracterizara por la improvisación en cuanto al contenido y la forma y por el formalismo, como pueden dar a entender sus palabras en la *Dedicatoria a Don Pedro Portocarrero* en el manuscrito de sus poesías publicadas después de su muerte:

“Entre las ocupaciones de mis estudios en mi mocedad, y casi en mi niñez, se me cayeron como de entre las manos estas obrecillas, a las cuales me apliqué, más por inclinación de mi estrella que por juicio o voluntad. No porque la poesía, mayormente si se emplea en argumentos debidos, no sea digna de cualquier persona y de cualquier nombre –de lo cual es argumento que convence haber usado Dios della en muchas partes de sus sagrados libros, como es notorio–, sino porque conocía los juicios errados de nuestras gentes, y su poca inclinación a todo lo que tiene alguna luz de ingenio o de valor; y entendía las artes y mañas de la ambición y del estudio del interés propio y de la presunción ignorante, que son plantas que nacen siempre y crecen juntas y se enseñorean agora de nuestros tiempos” (Luis de León, 2001:75-76).

Al contrario. La expresión poética en el salmantino, bien que se enunciara en términos sencillos, estuvo –no obstante–, dotada de riqueza estilística que supuso, por su parte,

cuidado en el lenguaje y reelaboración de los textos hasta conseguir la mejor expresión poética en ellos:

“Es cierto que su poesía está lejos de todo preciosismo puramente formalista, pero ello se debe a su gusto por la sencillez, su amor a la precisión estilística, su concentración conceptual, y la rapidez y movilidad de sus imágenes, todo ello aliado, muy horacianamente, con el gusto exquisito por las transiciones, los saltos líricos y las asociaciones sin rebuscamiento de ideas y metáforas” (Cuevas, 1997:32).

No resulta fácil precisar las fechas exactas en que Fray Luis escribió toda su obra poética, dado que mantuvo el trabajo poético activado durante toda su vida. La mayoría de sus poesías sí tienen identificado el momento, pero no es el caso de otras. Lógicamente, el agustino fue buscando acontecimientos significativos y sentimientos diferentes como motivos que le condujeron a expresarse poéticamente:

“Una de las primeras (poesías), que es la más famosa, la oda a *La vida retirada* o *La vida solitaria*, que empieza *Qué descansada vida*, fue compuesta, según el encabezamiento de uno de los manuscritos, con ocasión de la retirada de Carlos V a Yuste, en 1557, y cuando Fray Luis tenía treinta años [...] Por el mismo tiempo debió de escribir la extensa oda *Cuando la noche oscura* [...] Esta es una de las reconocidas obras maestras de Fray Luis, y la energía y la madurez que en ella campean nos hacen suponer que fue escrita cuando su autor tenía treinta años, difícilmente antes” (Bell, 1927:266-267).

En cualquier caso y siguiendo la opinión general, parece que hubieron dos etapas en la vida de Fray Luis en las que principalmente tuvo lugar la producción poética: las traducciones y paráfrasis de clásicos en una primera etapa, alrededor de los treinta años; las obras originales y las traducciones de salmos serían obras de madurez, en los años inmediatamente anteriores a la prisión, es decir, cuando el poeta rondaba los cuarenta años (Cf. Blecua, 1981:88).

Lo que sí resulta evidente es que su afición a la poesía fue grande, ya que le duró toda la vida, y su producción poética es considerable, aunque no sea extensa. Este género se

constituyó a lo largo de su trayectoria personal, por un lado, en un instrumento de comunicación con los demás, sobre todo con los amigos más cercanos; y, por otro, como un espacio que le permitía respirar con cierta libertad:

“Dentro de tantos quehaceres intelectuales, bíblicos, teológicos, de estudio de autores clásicos, la afición de Fray Luis a la poesía debió de ser intensa. Entre los cuadernos que enumera, durante el Proceso inquisitorial, como existentes en su celda, con documentos que no son suyos, figura uno que contiene, entre otros papeles, «versos en latín y en romance». Sin duda, el intercambio poético con conocidos y amigos sería frecuente. Nos deja testimonios en sus propias poesías: la exhortación a Grial, para el cultivo de las musas, en la oda II; la exaltación del «ocio santo», en el poema 22, en conversación con Portocarrero; la amistosa competencia con amigos a la hora de traducir la oda horaciana «O navis!, poema 44” (Ramajo, 2006:XXXVIII).

Bien que la obra poética del agustino no fue especialmente extensa, sí –en cambio– fue diversa en cuanto a los temas. La diversidad temática no le impidió centrarse en aquellos asuntos que consideraba de interés y nobles y rehuía de los que consideraba como viles o degradantes. Ello le llevó a distinguir entre poesía alta y baja, según que los temas que fueran objeto de examen tuvieran carácter elevado o noble, o más bien vil. Especialmente, fueron los asuntos de carácter religioso los que más le atrajeron, bien que también otros captaron su interés. Como muestra de la diversidad temática, cabe reseñar: la soledad del campo, la paz, la noche serena, el cielo estrellado, la sabiduría del que deja los negocios mundanos, la añoranza de la felicidad eterna, lo nacional, el sentimiento religioso en general, la unión mística, el ansia de saber, etc., siendo ejemplos fundamentales la *Oda a Salinas*, la *Oda a Olarte*, las tres *A Felipe Ruiz*, *La vida retirada*, *Morada del cielo*, *A nuestra Señora*, *A Santiago*, la *Profecía del Tajo*, etc. (Cf. Cuevas, 1997:32).

Veamos, a continuación, de forma somera, algunos rasgos significativos que caracterizan la poesía del agustino y que pueden facilitar su lectura y comprensión:

1) *Influencia y tradición en la obra poética de Luis de León*

Hay algo que parece obvio y que conviene señalar: tanto Fray Luis como el resto de los mortales no producen o crean algo en cualquier campo del saber a partir de la nada; siempre existe algo previo que condicionará más o menos, pero que, en definitiva, condicionará. En el caso que nos ocupa, la obra poética del agustino, hay que examinarla en este contexto general. Por ello es pertinente preguntarse sobre las influencias y fuentes que pudo haber recibido y bebido el salmantino.

Fray Luis, por su formación en el campo de las letras, por su sensibilidad estética y por el lugar donde se cultivó, Salamanca, no podía estar ajeno a todos los movimientos poéticos anteriores y contemporáneos a su actividad literaria; no podía desconocer la literatura impresa que corría por su tiempo, y de la que da buena cuenta desde su misma ciudad, Salamanca, Jerónimo de Arbolanche, en 1566. Éste, en las octavas de la epístola a su maestro en artes, Melchor Enrico, relata los nombres y títulos que formaban la literatura impresa de su tiempo: todos los clásicos grecolatinos, Dante, Petrarca, Ariosto, Alcocer, Mena, Alciato, Castiglione, Feliciano [de Silva], Encina, Sannazaro, la *Diana*, Garcilaso, Boscán, la *Segunda Celestina*, Ausias March, Montemayor, Alonso Pérez, Ramírez Pagán, *La Carolea*, Contreras, Santillana, Torres Naharro, Diego de San Pedro, la *Cuestión de Amor*, Garcisánchez y el *Cancionero General*, amén de romances, glosas, ecos y ensaladas (Cf. Arbolanche, 1972:351-363).

Necesariamente, Fray Luis debió conocer toda o buena parte de esta literatura, puesto que la ciudad salmantina no solo era un centro neurálgico por el que pasaba y en el que se albergaba toda la literatura impresa, sino que, además, buena parte de los literatos del pasado y del presente circularon y circulaban por las calles y aulas de esta ciudad.

Aparte del clima literario-poético general que la ciudad de Salamanca brindaba al agustino por el hecho de vivir en esta ciudad, hay datos que confirman que éste se implicó en los movimientos y círculos poéticos existentes, dado que en la sociedad de esta época la poesía era un factor de movilización cultural, social, y de comunicación personal:

“Las universidades, las academias y los palacios –y hasta las tiendas de los barberos–, se constituyeron en lugares ideales para la génesis, desarrollo y transmisión de la obra literaria y de la lírica en especial. Las justas poéticas en las universidades y colegios fueron muy frecuentes a partir de 1550. Un solo ejemplo: la universidad de Salamanca celebra en 1571 un certamen para festejar la batalla de Lepanto. Una edición de Virgilio y otra de Garcilaso serán los premios para los vencedores en la poesía latina y en la vulgar. Concorre entre otros poetas menos divinos, Francisco de Figueroa. Actúan de jueces el maestro Salinas y Fray Luis de León. No podemos elevar esta anécdota a categoría, pero tampoco debemos relegarla al olvido a la hora de situar a Fray Luis en su entorno poético. Fray Luis estuvo en contacto directo con el Brocense, con Almeida, con Figueroa; muy probablemente, con Francisco de la Torre; y con numerosos poetas que trasegaban con sus cartapacios desde Alcalá, Sevilla, Valencia, Zaragoza, París, Lisboa, Nápoles o Roma a Salamanca” (Blecua, 1981:86-87).

Todos los datos anteriores no hacen sino confirmar que la poesía de Fray Luis se produce en un entorno poético concreto. Que existía un clima general que favorecía a pensar y a escribir en este género literario. Que había ya literatura lírica consistente que ofrecía modelos literarios para seguir o para discutir. ¿Cuánto influyó toda esta tradición en Fray Luis de León?

Claro que la larga tradición lírica encuentra en el agustino su eco, especialmente la tradición lírica clásica, la griega y la romana, con Platón, Virgilio y Horacio a la cabeza. Siguiendo con el mismo hilo conductor, también el agustino se interesa por Petrarca y Cardenal Bembo, con los que tuvo coincidencias, pero también discordancias:

“En la imitación del Petrarca emergen coincidencias dentro de la diversidad, y en la traducción del Bembo, sustancialmente fiel, se observan también discordancias, en los varios aspectos del metro, especialmente en las rimas, pero también en la lengua y en el estilo” (Morreale, 2007:271).

En lo que respecta al capítulo de los españoles, Fray Luis cita a antiguos poetas españoles como Ausías March y a Jorge Manrique, pero su referente lírico español es,

sobre todo, Garcilaso; entre otras cosas, por su vinculación a la lírica clásica (Cf. Bell, 1927:254-255).

2) Originalidad de la obra poética de Luis de León

Fray Luis en su obra poética, exceptuando la influencia que sufrió de la personalidad literaria de Garcilaso, se aparta de la tradición lírica española de su tiempo. No recurre, como era habitual en la temática amorosa, a sonetos eróticos (salvo en algún caso), a octavas, epístolas en tercetos, a canciones; ni en la temática religiosa tampoco hace uso de los villancicos, romances y coplas, como metros frecuentes en esta materia.

Realmente, ¿cómo se puede explicar este comportamiento poético del agustino de no seguir la tradición de la lengua vulgar de la España del siglo XVI, precisamente él que tanto defendía el uso del romance? Esta es la pregunta que frecuentemente se hacen los tratadistas de Fray Luis y dos son también las respuestas más habituales que se dan. Por una parte, su condición de fraile y la voluntad de no utilizar el anonimato para tratar determinados asuntos como los amorosos, podría ser una de las causas. Pero en la respuesta que la mayoría de los tratadistas coinciden como explicativa de su distanciamiento y olvido del entorno poético fue su voluntad de escribir poesía en lengua vulgar, pero sin seguir la tradición vulgar.

¿Cómo el agustino intenta resolver este dilema? Recurriendo a la tradición lírica clásica que le provee del metro conveniente, la *lira*, y le permite escribir en lengua vulgar pero siguiendo el modelo de la más selecta lírica europea horaciana y pindárica:

“Pero conviene señalar que el horacionismo de Fray Luis, como el de Garcilaso, no bebe tanto en las fuentes conocidas de la tradición vulgar –Bernardo Tasso y compañía– como en las fuentes hoy bastante menos visitadas de la fértil poesía neolatina del Renacimiento” (Blecua, 1981:99).

Con el recurso, por parte de Fray Luis, a la lírica de inspiración clásica, se aleja de la lira bucólica usada por los poetas romancistas y dotada de una estructura sintáctica más elemental que la clásica. De esta forma, el agustino se comporta como un poeta

neolatino en romance, convencido como estaba de que por este camino la lengua española alcanzaría un nivel noble de desarrollo:

“[...] dignificar la poesía castellana implicaba incorporarle directamente el legado clásico. Fray Luis quiere simplemente andar el mismo camino que Homero, Cicerón y Garcilaso, y hallar la palabra justa para ser reconocido como no indigno de ellos y poner el castellano a la suprema altura” (Blecua y Rico, 2006:XI y XVIII).

3) *La condición de poeta y el quehacer poético de Fray Luis*

En toda la obra lírica de Fray Luis se refleja un alma poética que le llevaba a expresarse en este género tan frecuente y tan profundamente. Por eso tuvo en tan alta estima el quehacer poético, independientemente de que esta actividad no constituyó, como indicamos anteriormente, la dedicación principal de su trabajo; situación, por otra parte, frecuente en este tiempo: no era usual vivir y dedicarse exclusivamente a la escritura de la poesía y, sobre todo en romance, salvo en muy contados casos.

El quehacer poético para el agustino le produjo efectos positivos en varias direcciones. En primer lugar, le incentivó a acercarse al conocimiento del mundo y de la literatura bíblica hebrea, al considerar que la más grande poesía del mundo se hallaba en los libros del Antiguo Testamento:

“Las Escrituras, decía Fray Luis, no solo contienen la ciencia de la doctrina moral y sobrenatural, sino las semillas de la filosofía natural y de todas las demás artes y ciencias. Sostiene que Salomón, en su Cantar de los Cantares, sobrepujó con mucho a todos los escritores y poetas de todos los demás países e idiomas. Sus palabras están pletóricas de vida y de armonía celestial. Casi tan grande es la admiración que tiene Fray Luis por los Salmos, llegando a sentir toda su maravillosa grandeza y hermosura” (Bell, 1927:251-252).

En segundo lugar, la poesía es para Fray Luis fuente de riqueza espiritual y armonía personal. Bien expresiva, en este sentido, es su obra poética propia, n° XXIII, *A la salida de la cárcel*⁴⁹:

“Aquí la envidia y mentira
me tuvieron encerrado.
Dichoso el humilde estado
del sabio que se retira
de aqueste mundo malvado,
y con pobre mesa y casa
en el campo deleitoso
con sólo Dios se compasa,
y a solas su vida pasa,
ni envidiado ni envidioso” (Luis de León, 2001:191).

En tercer lugar, porque la poesía, en opinión de Fray Luis, está totalmente relacionada con el trabajo filológico, es decir, con el lenguaje y las palabras. No es por ello casual que el agustino busque la perfección en la expresión poética, aún adoptando la mayor sencillez posible, tanto en sus escritos originales como especialmente en su obra traductora bíblica:

“Los que me conocen y tratan saben que ha sido aqueste mi principal estudio desde mi niñez. Y porque deseaba entender las letras divinas y sabía que para esto era necesario, con la teología escolástica y con la lición de los santos padres, el conocimiento de las lenguas y de la historia y de las demás letras humanas, y con ellas también la elocuencia [...] desde mi primera infancia me apliqué al estudio de todo aquesto que he dicho” (García de la Concha, 1991:154).

En resumen, la poesía para el salmantino tiene mucho de humano y de divino. En cuanto obra humana, hay que cultivarla al máximo por la temática que se elija como por la forma en que se exprese. Y en cuanto obra divina, es un lenguaje que acerca a Dios y que permite comunicar los más nobles sentimientos con los demás:

⁴⁹ La princeps omite el título; un manuscrito rotula: Después que le fue notificada al M[aest]ro. fr. Luis de León su libertad, antes de salir de la cárcel, dejó escritos en una pared de ella por su mano los versos siguientes.

“Según eso, de acuerdo con la formulación concreta de Luis de León, la poesía alcanza el estatuto de verdadera cuando cumple estas dos condiciones: 1) que la materia que trata no sea «argumento de liviandad», como las coplillas tradicionales o la poesía amorosa cancioneril, sino que se ocupe en materias religiosas o morales que eleven el espíritu a Dios; 2) que en su forma lleve el orden, composición y metro, «con número y consonancia debida», de modo que el estilo vibre de manera acordada con el sentimiento y, así, las palabras se conformen con las cosas” (García de la Concha, 1991:153).

2. 2. *Obra en prosa*

El otro gran capítulo de la actividad literaria de Fray Luis es su obra en prosa, considerada igualmente importante que la poética y en la que aparecen los temas que centraron su interés a lo largo de toda su vida: temas teológicos, bíblicos, religiosos en general y morales; y en todos ellos la cuestión filológica es tenida en cuenta, con carácter transversal. Incluso, se puede decir que la perspectiva bíblica y el referente bíblico constituyen para el agustino el material de base de su actividad literaria, tal como opinan la mayoría de los tratadistas de Fray Luis:

“Toda la obra de Fray Luis es teología bíblica en sentido estricto [...] Todas ellas son comentarios de libros o de fragmentos de la Biblia. Entre las poesías, hay muchas traducciones de textos bíblicos, y los poemas originales presentan una fusión de expresiones de la Sagrada Escritura y de los clásicos antiguos. Los nombres de Cristo son un sistema de teología especulativa construido sobre los nombres aplicados a Cristo en el Antiguo Testamento, es decir, un sistema construido desde la Biblia” (Morón, 1996:299-300).

De la obra en prosa del agustino, hay una parte escrita en castellano y otra en latín, siendo –lógicamente– la primera, la que especialmente nos interesa, y cuyos libros principales son: *Exposición del Cantar de los Cantares*, *la perfecta casada*, *De los nombres de Cristo* y *Exposición del Libro de Job*. La *Exposición del Cantar de los Cantares* fue escrito entre 1561 y 1562, cuando Fray Luis contaba ya treinta años, y su destinatario era Isabel Osorio, religiosa del convento de Sancti-Spiritus de Salamanca, a fin de facilitarle la lectura del mismo. En 1583 se publicó *La perfecta casada*, con el

objetivo de enseñar a su familiar, María Varela Osorio, la conducta apropiada con motivo de su boda, basándose en un comentario del capítulo XXXI de los Proverbios, desde el versículo 10 en adelante. La *Exposición del Libro de Job*, fue el libro que le llevó a Fray Luis más tiempo su redacción, posiblemente desde 1570 a 1591, y permaneció inédito hasta 1779, pese al interés literario y humano que contiene. Finalmente, el libro *De los nombres de Cristo*, dada su alta relevancia en este género literario, la prosa, va a ser objeto de examen específico en el epígrafe siguiente. Aparte de estas cuatro obras, también escribió el agustino en prosa y en castellano, la traducción y comentario del salmo XLI, la explicación del salmo XXVI, la *Apología de los libros de Santa Teresa*, algunos trabajos sueltos, y unos títulos de obras perdidas. Con toda esta obra, en prosa y en romance, Fray Luis nos legó su gran aportación como hombre de pensamiento religioso y su contribución al desarrollo de la lengua romance castellana, puesto que con ella:

“[...] podremos hacernos una idea del alcance de la producción Luisiana en prosa romance, siempre coherente en su búsqueda de la perfección formal, en la inspiración bíblica y patristica, en la investigación del sentido de la vida y de su vertiente supraterrena, en el ansia de conocimiento, en la sensibilidad ante la natulaleza, en la valoración de la belleza y del amor, etc., es decir, en la suma de preocupaciones vitales alrededor de las cuales se mueve siempre el escritor, en un afán insaciable de profundización y esclarecimiento” (Cuevas, 1997:34).

También en prosa, pero en este caso en lengua latina, Fray Luis escribió otros trabajos de orientación teológica y exegética, tales como la *Explanatio in Cantica Cantorum* (1580), posiblemente su mejor obra latina y escrita a instancia de sus superiores, los agustinos, con el fin de apagar las críticas que la versión castellana del *Cantar de los Cantares* había desencadenado; *In Psalmum vigesimum sextum explanatio*, se publicó formando parte de la obra anterior, y fue escrita durante el tiempo de prisión como desahogo personal ante el sufrimiento que estaba soportando; *De triplici coniunctione fidelium cum Christo*, es un trabajo en el que se implica en la polémica antiprotestante y del que no se tiene ningún ejemplar; *Ad Galatas*, escrito hacia 1581, y es una especie de resumen del anterior; *In Abdiam*, de fecha 1588 o 1589, obra en la que el agustino exhibe sus dotes para la exégesis, la erudición y el ingenio; y finalmente, *De utriusque*

agni, typici atque veri, immolationis legitimo tempore (1590), que desató cierta polémica.

La valoración de esta parte latina de la obra de Fray Luis ha sido desigual. Sirvan como botón de muestra, las opiniones al respecto de Dámaso Alonso y Pedro Sáinz Rodríguez. El primero, considera que estas obras no le añaden mayor peso (Cf. Dámaso Alonso, 1958:232). En cambio, el segundo, sí valora la importancia de las mismas, pues estos escritos, tan profundamente doctrinales, están íntimamente ligados con los sucesos de su vida e iluminan la obra poética mostrándonos intimidades de la psicología del autor, a veces clave de la creación artística (Cf. Sáinz Rodríguez, 1960:26-27).

En cualquier caso, en la importancia de la obra en prosa de Fray Luis, que es considerable, hay que tener en cuenta tanto la escrita en lengua castellana como latina, aunque ciertamente su peso no sea igual, ya que el de la parte castellana es superior:

“En el centro de tantas tensiones, y casi siempre como compensación frente a ellas, tiene energías Fray Luis para edificar una de las obras más sólidas de todo el siglo XVI. No he de referirme ahora a sus escritos latinos –mucho menos conocidos de lo que debieran, pues alimentan allí los más sustanciales planteamientos teológicos de su tiempo–, ni a una parte de su producción «menor» –cartas, textos biográficos y críticos, documentos, dictámenes–, ni siquiera a sus poesías, solo impresas, como es notorio, curarenta años después de la muerte de su autor, por Francisco de Quevedo. Debo limitarme, en suma, a un somero recuento de sus grandes obras en prosa castellana que nos permita engarzar en la cadena creadora a DE LOS NOMBRES DE CRISTO” (Sánchez, 1991:15-16).

2.2.1. De los nombres de Cristo

Esta obra de Fray Luis, en prosa y en romance, por esta doble condición y por los contenidos y la forma de la misma, se ha ganado el reconocimiento universal, tal como nos lo recuerda el siguiente comentario:

“Fray Luis de León personifica, mejor que ningún otro escritor de habla castellana, la confluencia de la Biblia y la cultura grecorromana, de poseía y teología. Y la obra que mejor realiza este ideal son los *Nombres de Cristo*, impresa hace poco más de 400 años, a fines de 1583” (Asensio, 2005:104).

Además, el gran interés que presenta esta obra se debe a que en ella el agustino refleja, mejor que en ninguna otra, la madurez de su pensamiento, su oficio en el arte de la lengua y la diversidad de las cuestiones que a lo largo de su vida estuvieron en el centro de su preocupación:

“Dentro de esta labor, a la vez intelectual y religiosa, y como su síntesis y culminación, hay que situar el tratado *De los nombres de Cristo*. En él vienen a confluir, organizándose en estructura perfecta, todos los temas que hemos ido encontrando dispersos en los trabajos a que acabamos de referirnos, constituyendo así una sistematización definitiva del pensamiento, de la sensibilidad y del espíritu Luisiano [...] Todos los motivos Luisianos se vertebran en este libro que, por haberse escrito en la culminación de la vida intelectual y humana de su autor, representa casi siempre la versión más tardía de los mismos. En sus páginas se iluminan unos a otros, demostrando su fundamental congruencia, lo que ha hecho posible utilizarlos como elementos integrantes de una superior arquitectura literaria” (Cuevas, 1997:35).

Aparte de ser esta obra una buena síntesis de toda la actividad de pensamiento y literaria de Fray Luis, también hay que ver en ella el esfuerzo que el agustino realiza por presentarnos un compendio bíblico y patrístico que recoge lo que considera fundamental en cuanto al dogma, la moral y la espiritualidad, y que sustituyera el acceso directo a los Libros Sagrados que estaban prohibidos en lengua vulgar, tal como deja constancia de este hecho en *la Dedicatoria* del Libro Primero de *Los Nombres de Cristo* a Don Pedro Portocarrero:

“Notoria cosa es que las Escrituras que llamamos sagradas las inspiró Dios a los profetas, que las escribieron para que nos fuesen, en los trabajos de esta vida, consuelo, y en las tinieblas y errores de ella, clara y fiel luz; y para que en las llagas que hacen en nuestras almas la pasión y el pecado, allí, como en oficina

general, tuviésemos para cada una propio y saludable remedio. Y porque las escribió para este fin, que es universal, también es manifiesto que pretendió que el uso de ellas fuese común a todos, y así, cuanto es de su parte, lo hizo; porque las compuso con palabras llanísimas y en lengua que era vulgar a aquellos a quienes las dio primero.

[...] Pero, como decía, esto que de suyo es tan bueno, y que fue tan útil en aquel tiempo, la condición triste de nuestros siglos y la experiencia de nuestra grande desventura, nos enseñan que nos es ocasión ahora de muchos daños. Y así, los que gobiernan la Iglesia, con maduro consejo y como forzados 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 de ellas, se las han quitado al vulgo de entre las manos” (Luis de León, 1991a:55-57).

Lo que sí resulta evidente en esta obra, pese a que Fray Luis quiere que ésta supla la no circulación de la sagrada Escritura en lengua vulgar, es que el destinatario es un lector cultivado, iniciado en el mundo de las letras y de las letras sagradas. Por tanto, no se trata de una obra popular, aunque esté en lenguaje vulgar. Los contenidos y la forma de la misma requieren una iniciación básica en distintos campos del saber, como la humanística, la filosofía, la Biblia, la patristica y la teología.

Sin embargo, aunque esta obra haya obtenido un gran reconocimiento y valoración, desde el punto de vista de la difusión, ésta no ha alcanzado la divulgación de otras obras en prosa, y mucho menos que la conseguida por su producción poética:

“De todos los escritos de Fr. Luis son las poesías lo más popular y conocido, hasta el punto de que muchas ediciones se titulan *Obras de Fr. Luis de León* y sólo contienen las poesías. Viene después *La perfecta casada*, la más divulgada de sus obras en prosa, y si *Los nombres de Cristo* no han alcanzado la misma difusión en la gran masa de lectores queda esto ampliamente compensado con la elevada estimación entre el público más culto, dentro y fuera de España, de esta obra maestra, considerada como una de las cimas de la literatura cristiana de cualquier época y país” (Sáinz, 1960:30).

1) Organización y estructura de la obra

La obra, en las ediciones actuales, consta de tres Libros, resultado de las aportaciones que hicieron las tres primeras ediciones de la obra (1583-1595). La primera edición del año 1583, impresa en Salamanca por Juan Fernández, consta de dos Libros con Dedicatorias en cada una de ellos a Don Pedro Portocarrero, del Consejo de S. M. y de la Santa y General Inquisición, además de Rector de la Universidad de Salamanca, obispo y buen amigo de Fray Luis. En ambos libros el agustino busca, recurriendo a la tradición bíblica y patristica, desvelar el misterio de Cristo mediante la explicación de lo que significan los nueve nombres con que es nombrado en la sagrada Escritura. En el Libro Primero, el agustino explica los cinco primeros nombres, *Pimpollo*, *Faces de Dios*, *Camino*, *Monte* y *Padre del Siglo Futuro*, precedida dicha explicación por la Dedicatoria anteriormente mencionada. En el Libro Segundo, Fray Luis comenta los otros cuatro nombres, *Brazo de Dios*, *Rey de Dios*, *Príncipe de Paz* y *Esposo*, precedido igualmente del comentario de otra Dedicatoria.

Dos años más tarde, 1585, en la segunda edición que realizan los herederos de Mathias Gast (Salamanca), se añade un Libro Tercero, con su correspondiente Dedicatoria a Don Pedro Portocarrero, y en el que tres nuevos nombres son objeto de explicación, *Hijo de Dios*, *Amado* y *Jesús*. En esta edición, también se añade un nuevo nombre, *Pastor*, en el Libro Primero.

Finalmente, en una tercera edición de 1595, y que de nuevo materializa Juan Fernández, se incorpora un nuevo nombre, *Cordero*, en el Libro Tercero (Cf. Sánchez, 1991:23).

La estructura de la obra, pese a los doce años que duró su materialización, se caracteriza por su consistencia interna: hilo temático, cohesión doctrinal y uso del diálogo que hace intervenir a los mismos personajes en los mismos escenarios. Esta cohesión conforma una arquitectura diáfana y armónica. Tomando, como dice Cuevas, el símil de la arquitectura majestuosa y sobria de El Escorial (1584), y aplicándoselo a la arquitectura del libro *De los Nombres de Cristo* se puede decir:

“Como el famoso edificio, el libro de Fray Luis adopta una conformación simétrica, majestuosa, símbolo del triunfo de la norma, sintetizadora de elementos muy dispares, encarnación de una idea generatriz previa, obra perfecta en su combinación de lo religioso con lo profano-clásico, muestra, a la vez, de la voluntad tectónica renacentista y de un cierto manierismo contrarreformista y prebarroco” (Cuevas, 1997:39).

2) *El diálogo como género literario*

Fray Luis, fiel a la tradición humanista renacentista y a su estima por el mundo clásico recupera también para su obra cumbre el diálogo como género literario, tal como anteriormente lo hicieron, entre otros, Platón, Erasmo, Valdés, etc., con la convicción de que dicho género le serviría para los objetivos que se había fijado en la misma:

“Pues a este propósito me vinieron a la memoria unos razonamientos que, en los años pasados, tres amigos míos y de mi Orden, los dos de ellos hombres de grandes letras e ingenio, tuvieron entre sí por cierta ocasión, acerca de los nombres con que es llamado Jesucristo en la Sagrada Escritura; los cuales me refirió a mí poco después el uno de ellos, y yo por su casualidad no los quise olvidar.

[...] Pues lo que en ello se platicó entonces, recorriendo yo la memoria de ello después, casi en la misma forma como a mí me fue referido, y lo más conforme que ha sido posible al hecho de la verdad o a su semejanza, habiéndolo puesto por escrito, lo envío ahora a vuestra merced, a cuyo servicio se enderezan todas mis cosas” (Luis de León, 1991a:61, 62-63).

Es pertinente en el uso del diálogo intentar conocer la identidad de los dialogantes, ya que ello ayuda a la lectura de los contenidos expresados por ellos, tal como hicimos en el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés. En el caso que nos ocupa, *De los nombres de Cristo*, no hay unanimidad en identificar la personalidad de los tres personajes del diálogo, Marcelo, Sabino y Juliano, si es que realmente la tienen. Lo que más importa al respecto es señalar que Fray Luis dota a los dialogantes de personalidad literaria,

independientemente de si son personajes reales o de ficción, para transmitirnos su visión cristológica del mundo.

Pero el agustino no recurre al uso del diálogo por estricta fidelidad a la tradición clásica y a la humanista renacentista; también está convencido de que este género literario favorece la comunicación y permite visualizar fácilmente el pensamiento, como diríamos hoy. Por ello el salmantino usa el diálogo, aparte de que también –en su opinión– los buenos escritores antiguos (clásicos) demostraron con sus obras la bondad de este género y esto es para él un argumento decisivo para su empleo:

“El cual camino quise yo abrir, no por la presunción que tengo de mí –que sé bien la pequeñez de mis fuerzas–, sino para que los que las tienen, se animen a tratar de aquí en adelante su lengua como los sabios y elocuentes pasados, cuyas obras por tantos siglos viven, trataron las suyas; y para que la igualen en esta parte que le falta con las lenguas mejores, a las cuales, según mi juicio, vence ella en otras muchas virtudes. Y por el mismo fin quise escribir en diálogo, siguiendo en ello el ejemplo de los escritores antiguos, así sagrados como profanos, que más grave y elocuentemente escribieron” (Luis de León, 1991a:391).

En suma, la elección del género o la forma en cualquier obra, no debe entenderse ni como arbitraria ni como marginal para la producción literaria. Y en este caso concreto, tampoco lo es para Fray Luis; al contrario, tal como se ha visto implica toda una intencionalidad:

“Sin embargo no puede olvidarse que la «forma» no es casual, sino que ha sido elegida por el autor, y que el resultado final depende de ella tanto o más que de las ideas expresadas; es decir, que sin una auténtica explicación del uso del diálogo por A. de Valdés⁵⁰ o por Fray Luis de León no se alcanza el significado de la obra, e incluso que el efecto de la comunicación se debe ante todo a la adecuación de todos y cada uno de los elementos que la constituyen” (Rallo, 1996:451).

⁵⁰ Se refiere a la obra de Alfonso Valdés *Mercurio y Carón*.

3) Prosa en romance

No es casual, en nuestra opinión, que Fray Luis escribiera en lengua vulgar, en castellano, esta obra que pertenece a la etapa de madurez de su vida. Esta circunstancia le iba a brindar la ocasión, no sólo de ofrecer una síntesis de todo su pensamiento teológico, bíblico y religioso, sino también de escribir en lengua vulgar, cuidando al máximo de toda la arquitectura lingüística.

Con el uso de la prosa en romance que utiliza el libro *De los nombres de Cristo*, el agustino se suma a las dos tradiciones o movimientos que venían impulsando la lengua vulgar. Por una parte, la corriente extendida en Europa bajo el estímulo humanista renacentista y, por otra, la versión española de la misma que ya ofrecía obras en prosa romance, como las de Nebrija, Juan de Valdés, Villalón, etc., y que seguían los modelos de la prosa latina clásica.

Al interior de la corriente española impulsora de la lengua vulgar, hay que tener también en cuenta la contribución que hizo a la misma el movimiento ascético-místico, bien representado por autores como santa Teresa de Jesús, Fray Luis de Granada, san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola, etc., que escribieron en lengua vulgar y, además, cultivaron la lengua española notablemente. Su afán por el apostolado religioso les llevó a utilizar decididamente la lengua vulgar en sus escritos.

Fray Luis se suma decididamente a estos dos movimientos favorecedores de la lengua vulgar mediante los dos instrumentos que más la podían beneficiar: el uso de la misma y la vigilancia filológica (preocupación lingüística) para trabajar por la perfección de la lengua.

En cuanto al uso, la posición del agustino es clara: ahí están su obras escritas en romance y en prosa y, más concretamente la obra *De los nombres de Cristo*, en la que de forma nítida nos aclara su actitud al respecto:

“De los libros pasados⁵¹, que publiqué para probar en ellos lo que se juzgaba de aqueste escribir, he entendido, muy ilustre Señor, que algunos han hablado mucho y por diferente manera. Porque unos se maravillan que un teólogo, de quien, como ellos dicen, esperaban algunos grandes tratados llenos de profundas cuestiones, haya salido al fin con un libro en romance. Otros dicen que no eran para romance las cosas que se tratan en estos libros, porque no son capaces de ellas todos los que entienden romance. Y otros hay que no los han querido leer, porque están en su lengua; y dicen que, si estuvieran en latín, los leyeran. [...] Y es engaño común tener por fácil y de poca estima todo lo que se escribe en romance, que ha nacido o de lo mal que usamos de nuestra lengua, no la empleando sino en cosas sin ser, o de lo poco que entendemos de ella 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 algunas de las otras se halla.

Así que no piensen, porque ven romance, que es de poca estima lo que se dice; mas, al revés, viendo lo que se dice, 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, si acaso las vieron, porque es muy de creer que los que esto dicen no las han visto ni leído. Más noticia tienen de ellas, y mejor juicio hacen los segundos que las quisieran ver en latín, aunque no tienen más razón que los primeros en lo que piden y quieren. Porque, pregunto: ¿porqué las quieren más en latín? No dirán que por entenderlas mejor, ni hará tan del latino ninguno que profese entenderlo más que a su lengua; ni es justo decir que, porque fueran entendidas de menos, por eso no las quisieran ver en romance, porque es envidia no querer que el bien sea común a todos, y tanto más fea cuanto el bien es mejor” (Luis de León, 1991a:387-389).

Fray Luis, al mismo tiempo que defiende el principio de la utilidad del uso de la lengua vulgar, afirma también la bondad de toda lengua para expresar cualquier contenido específico; con ello el agustino cuestionaba la opinión que algunos tenían sobre la no idoneidad de toda lengua para expresar cualquier contenido:

⁵¹ Se refiere al Libro Primero y Segundo de la mencionada obra, cuyas Dedicatorias como también ésta, están destinadas a don Pedro Portocarrero, del Consejo de Su Majestad y del de la Santa y General Inquisición.

“[...] Más, 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; 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 hecho, 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 el 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 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” (Luis de León, 1991a:389-390).

En cuanto al segundo instrumento que el agustino utiliza en el cultivo de la lengua vulgar, la vigilancia filológica, va a ser objeto de examen en el siguiente epígrafe.

4) El estilo de la prosa en romance

Fray Luis de León no se contenta con usar el castellano. Igualmente, le importó mucho el buen uso del mismo, ya que era consciente que en castellano había cosas no bien escritas:

“Porque cierto es que en nuestra lengua, aunque poco cultivada por nuestra culpa, hay todavía cosas, bien o mal escritas, que pertenecen al conocimiento de diversas artes, que los que no tienen noticia de ellas, aunque las lean en romance, no las entienden” (Luis de León, 1991a:390).

De aquí se deriva su permanente preocupación lingüística que tuvo en toda su actividad literaria realizada en prosa y en romance:

“Su interés por la pureza de los textos y de las palabras se manifiesta en multitud de observaciones etimológicas, análisis formales de pronunciación y grafías, precisiones léxicas y semánticas, pesquisas del sentido literal de los autores bíblicos o clásicos, etc. Junto al pensador y al poeta, vigila siempre el filólogo. Incluso indaga, en ocasiones, aspectos curiosos de lo que él llama «castellano antiguo»” (Cuevas, 1997:60).

La concepción que tiene el agustino del estilo a utilizar en la escritura está lejos del formalismo; aboga por una prosa natural y sin afectación; que cuida lo que dice, pero igualmente cómo se dice; accesible a todos; clara de expresión, pero al mismo tiempo elegante, dotada de orden, de entendimiento, de sonido y de ritmo:

“Mas a los que dicen que no leen estos mis libros por estar en romance, y que en latín los leyeran, se les responde que les debe 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 tan mal; que ni ella lo merece, ni ellos saben tanto de la latina que no sepan más de la suya, por poco que de ella sepan, como de hecho saben de ella poquísimos muchos. Y de éstos son los que dicen que no hablo en romance porque no hablo desatadamente y sin orden, y porque pongo en las palabras concierto, y las escogo y les doy su lugar; porque piensan que hablar romance es hablar como se habla en el vulgo; y no conocen que el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, así en lo que se dice sino en la manera como se dice. Y negocio que de las palabras que todos hablan elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aun cuenta a veces las letras, y las pesa, y las mide y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura. Y si dicen que no es estilo para los humildes y simples, entiendan que, así como los simples tienen su gusto, así los sabios y los grados y los naturalmente compuestos no se aplican bien a lo que se escribe mal y sin orden, y confiesen que debemos tener cuenta con ellos, y señaladamente en las escrituras que son para ellos solos, como aquesta lo es” (Luis de León, 1991a:390-391).

Ésta es, pues, la propuesta de estilo que Fray Luis hace y que constituyó un objetivo primordial a lo largo de toda su vida, tal como lo recuerda el siguiente pasaje:

“En esa situación literaria y estilística se hallaba inmerso Fray Luis de León, acendrado amante de la naturalidad en el uso de la lengua, en la elección de las palabras y en la claridad de las ideas; al tiempo que defiende dicho estilo como el más adecuado para su obra y para elevar la lengua ordinaria del vulgo a un estado de expresividad semejante a la de los clásicos” (Álvarez, 1990:287).

Además de las características estilísticas mencionadas en la obra *De los nombres de Cristo*, hay también dos elementos en cuanto al estilo que conviene señalar. En primer lugar, la flexibilidad con que el agustino maneja los distintos tipos de estilo, heredados de la tradición clásica (el llano o sencillo; el templado o mediano y el sublime o grave), y que usa según le conviene para los distintos contenidos que quiere transmitir. En segundo lugar, Fray Luis fue el primero que usó la armonía del número que permitía enriquecer la prosa:

“Y si acaso dijeren que es novedad, yo confieso que es nuevo y camino no usado para los que escriben en esta lengua poner en ella número, levantándola del decaimiento ordinario. El cual camino quise yo abrir, no por la presunción que tengo de mí —que sé bien la pequeñez de mis fuerzas—, sino para que los que las tienen, se animen a tratar de aquí en adelante su lengua como los sabios y elocuentes pasados, cuyas obras por tantos siglos viven, trataron las suyas; y para que la igualen en esta parte que le falta con las lenguas mejores, a las cuales, según mi juicio, vence ella en otras virtudes. Y por el mismo fin quise escribir en diálogo, siguiendo en ello el ejemplo de los escritores antiguos, así sagrados como profanos, que más grave y elocuentemente escribieron” (Luis de León, 1991a:391).

En suma, teniendo en cuenta el estilo empleado en la obra *De los nombres de Cristo*, y siguiendo los criterios utilizados por el Renacimiento en España, puede decirse que el agustino:

“[...] aspira a la mayor naturalidad en el uso de la lengua, en la elección de las palabras entre las que se usaban corrientemente dictadas por su corazón y su alma. Busca la claridad dimanada de Dios para su obra [...] Aspira también a la selección con buen juicio [...], dirigida a la claridad y al orden. Su elección, sin embargo, es guiada no por una facultad natural y al desgaire, sino por un esfuerzo meditado, forzado, complejo, artístico para escribir en su lengua materna de la misma forma en que escribieron los autores griegos y latinos en la suya, dotándola con ello de una gran dignidad y levantándola de su humilde condición” (Goode, 1969:23-24).

5) *Nombre, palabra y cosa en la prosa de Fray Luis: hacia una teoría del nombre*

Una prueba más de la accesibilidad restringida a la lectura y comprensión de la obra *De los nombres de Cristo*, está –como el propio título de la obra indica–, en la lógica argumental que Fray Luis establece entre nombres, palabras y cosas para elaborar una cristología que sirviera de introducción al pensamiento bíblico y patrístico. A través del desarrollo que hace de dicha lógica argumental, por la que define y explica lo que entiende por nombres, palabras y cosas, el agustino construye lo que se ha venido en llamar su teoría del nombre:

“De esta manera, el sentido de *Los nombres de Cristo* resulta perfectamente inteligible: Se trata de toda una cosmovisión de carácter cristocéntrico, en la que la comprensión de la naturaleza humana del Redentor y de su papel en la historia de la salvación cósmica –no sólo humana–, se encomienda al estudio, a la vez intelectual y afectivo, de sus nombres, los cuales, como puestos por el mismo Dios, son un trasunto suficiente, si no adecuado, de sus principales atributos” (Cuevas, 1997:94).

Al analizar el salmantino la significación de los diferentes nombres que las tradiciones bíblica y patrística le han atribuido a el Salvador para intentar esclarecer el misterio de Cristo, conecta con la larga tradición religiosa, filosófica, filológica y mística que se había creado en torno al nombre. Dicha tradición parte del Génesis II, 19-20, se activa en el mundo clásico, continúa en la época cristiana-patrística, se mantiene con los filósofos y teólogos medievales, se acentúa en el misticismo musulmán y cristiano, se

incorpora al humanismo renacentista y, finalmente, toma un peso especial en la corriente ascético-mística española. Fray Luis de León se une a esta larga cadena, y bajo esta influencia escribe su obra.

Obviamente, lo que nos interesa examinar básicamente aquí, dado el objetivo de este trabajo, es la relación entre nombre, palabra y cosa desde la perspectiva filológica principalmente, bien que la naturaleza de la obra sea escrituraria y teológica. Fray Luis, como ya se dijo anteriormente, no es un profesional de la filología y sí de la Teología y de la Escritura. No obstante, la cuestión filológica fue una preocupación permanente en toda su actividad literaria y, no es por tanto casual, que previamente a describir los nombres concretos de Cristo, Fray Luis ve la necesidad de explicar lo que debe entenderse por nombre:

“Y luego Sabino, poniendo los ojos en el escrito, con clara y moderada voz leyó así:

«Los nombres que en la Escritura se dan a Cristo son muchos, así como son muchas sus virtudes y oficios; pero los principales son diez, en los cuales se encierran y, como reducidos, se recogen los demás; y los diez son éstos».

—Primero que vengamos a eso —dijo Marcelo alargando la mano hacia Sabino, para que se detuviese—, convendrá que digamos algunas cosas que se presuponen a ello; y convendrá que tomemos el salto, como dicen, de más atrás, y que guiando el agua de su primer nacimiento, tratemos qué cosa es esto que llamamos nombre, y qué oficio tiene, y por qué fin se introdujo y en qué manera se suele poner” (Luis de León, 1991a:68-69).

Una vez que Fray Luis muestra la necesidad de explicar lo que es el nombre, éste —por boca de Marcelo, el mayor y más experimentado de los tres interlocutores—, pasa a definir y explicar lo que es el nombre:

“—El nombre, si hemos decirlo en pocas palabras, es una palabra breve que se sustituye por aquello de quien se dice, y se toma por ello mismo. O nombre es aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que ello tiene, sino en el ser que le da nuestra boca y entendimiento” (Luis de León, 1991a:70).

El nombre es, por tanto, para el agustino, un sustituto, un equivalente de la cosa nombrada, una imagen o retrato del ser. Desde esta perspectiva, el salmantino relaciona ontología y filología, ser y nombre.

Tal como el nombre es definido y explicado por Fray Luis, como sustituto e imagen del ser, resulta ser un *artificio* que contribuye, desde su visión cosmogónica, a la perfección de las cosas en cuanto que hace posible que cada una de ellas tenga en sí a todas las otras y en que, siendo una, sea todas cuanto le fuere posible (Cf. Luis de León, 1991a:70).

Pero ¿cómo es posible, tratándose de cosas materiales, que cada una de ellas tenga en sí a todas las otras? Ciertamente, esto no es posible materialmente hablando, pero sí gracias al artificio del nombre. El agustino piensa que el ser material tiene, además, otro ser no material (el nombre), semejante a él y más delicado que él y que vive en el entendimiento, y con la palabra sale a la boca. He aquí todo el proceso del artificio, según Fray Luis, que explica cómo se realiza la perfección de las cosas:

“Pues siendo nuestra perfección ésta que digo, y deseando cada uno naturalmente su perfección, y no siendo escasa la naturaleza en proveer a nuestros necesarios deseos, proveyó en esto como en todo lo demás con admirable artificio. Y fue que, porque no era posible que las cosas, así como son, materiales y toscas, estuviesen todas unas en otras, les dio a cada una de ellas, demás del ser real que tienen en sí, otro ser del todo semejante a este mismo, pero más delicado que él y que nace en cierta manera de él, con el cual estuviesen y viviesen cada una de ellas en los entendimientos de sus vecinos, y cada una en todas, y todas en cada una. Y ordenó también que de los entendimientos, por semejante manera, saliesen con la palabra a las bocas” (Luis de León, 1991a:71).

El artificio del nombre, en opinión del agustino, no solo establece la relación estrecha entre las cosas materiales y espirituales, sino que –además–, a diferencia de las materiales que reclaman su único lugar y tiempo, las espirituales (los nombres) –en cambio–, pueden estar muchas en un mismo lugar sin estorbarse ni impedirse y una misma puede estar al mismo tiempo en muchos lugares:

“Y dispuso que las que en su ser material piden cada una de ellas su propio lugar, en aquel espiritual ser pudiesen estar muchas, sin embarazarse, en un mismo lugar en compañía juntas; y aun, lo que es más maravilloso, una misma en un mismo tiempo en muchos lugares” (Luis de León, 1991a:71).

Con este texto el agustino incorpora al artificio del nombre la dimensión espacial y temporal. Creemos que con esta última aportación, Fray Luis hace una contribución relevante al campo de la filología. No siempre los estudios filológicos tienen muy presente el papel del espacio y del tiempo en el análisis filológico, al menos no los consideran suficiente y permanentemente.

Fray Luis de León, siendo consciente de que todo artificio es un constructo intelectual, quiere que éste sea suficientemente bien entendido. A tal fin, en el siguiente comentario, nos pone el ejemplo de lo que acontece en un espejo, para hacernos comprender su explicación:

“De lo cual puede ser como ejemplo lo que en el espejo acontece. Que si juntamos muchos espejos y los ponemos delante los ojos, la imagen del rostro, que es una, reluce una misma y en un mismo tiempo en cada uno de ellos; y de ellos todas aquellas imágenes, sin confundirse, se tornan juntamente a los ojos, y de los ojos al alma de aquel que en los espejos se mira. Por manera que, en conclusión de lo dicho, todas las cosas viven y tienen ser en nuestro entendimiento cuando las entendemos y cuando las nombramos en nuestras bocas y lenguas. Y lo que ellas son en sí mismas, esa misma razón de ser tienen en nosotros, si nuestras bocas y entendimientos son verdaderos” (Luis de León, 1991a:71-72).

A partir del ejemplo anterior, el agustino, con carácter conclusivo en relación a la definición de lo que es el nombre, dice lo siguiente con el objetivo de ensanchar la explicación del artificio del nombre:

“Digo *esa misma* en razón de semejanza, aunque en cualidad de modo diferente, conforme a lo dicho. Porque el ser que tienen en sí es ser de tomo y de cuerpo, y ser estable y que así permanece; pero en el entendimiento que las entiende,

hácense a la condición de él y son espirituales y delicadas; y para decirlo en una palabra, en sí son la verdad, mas en el entendimiento y en la boca son imágenes de la verdad, esto es, de sí mismas, e imágenes que sustituyen y tienen la vez de sus mismas cosas para el efecto y fin que está dicho; y finalmente, en sí son ellas mismas, y en nuestra boca y entendimiento sus nombres. Y así queda claro lo que al principio dijimos, que el nombre es como una imagen de la cosa de quien se dice, o la misma cosa disfrazada en otra manera, que sustituye por ella y se toma por ella, para el fin y propósito de perfección y comunidad que dijimos” (Luis de León, 1991a:72).

Pero el análisis que el agustino hace del nombre va más allá de identificar la naturaleza del mismo; también se adentra en el examen de su estructura, retomando, a tal fin, la tradición anterior bien representada por Platón y San Agustín, así como adelantándose a lo que estructuralistas del Siglo XX, como Saussure (Cf. Saussure, 1993:137-142), expresarán algunos siglos después al analizar el signo lingüístico.

Estas distintas tradiciones, incluida la propia aportación de Fray Luis, señalan la diferencia que existe entre nombres: unos están en el entendimiento (alma) y los otros suenan en la boca, independientemente de cómo se les llame. A los primeros se les denomina imágenes por naturaleza, en el caso de Fray Luis, y significado, en el caso de Saussure; a los segundos se les designa imágenes por arte, en el caso de Fray Luis, y significante, en el caso de Saussure. Veamos, concretamente, cómo el agustino, explica esta diferencia entre nombres:

“Y de esto mismo se conoce también que hay dos maneras o dos diferencias de nombres: unos que están en el alma y otros que suenan en la boca: 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 palabras” (Luis de León, 1991a:72).

Los dos tipos de nombres, los que están en el alma y los que están en la boca, se expresan –en opinión del agustino–, a través de imágenes, aunque éstas sean de naturaleza distinta: en un caso, se trata de imagen natural, por existir una relación necesaria entre la cosa y la imagen o figura que está en el entendimiento o alma

(significado); en el otro caso, se trata de imagen de arte, por tratarse de una relación convencional o arbitraria entre la cosa y la imagen o figura que está en la boca o voz (significante) y que se comunica a través de las palabras:

“Entre las cuales (palabras) hay esta conformidad: que los unos y los otros son imágenes, y, como ya digo muchas veces, sustitutos de aquéllos cuyos nombres son. Mas hay también esta disconformidad: que los unos son imágenes por naturaleza, y los otros por arte. Quiero decir que la imagen y figura que está en el alma sustituye por aquellas cosas cuya figura es por la semejanza natural que tiene con ellas; mas las palabras, porque nosotros, que fabricamos las voces, señalamos para cada cosa la suya, por eso sustituyen por ellas. Y cuando decimos nombres, ordinariamente entendemos estos postreros, aunque aquellos primeros son los nombres principalmente. Y así nosotros hablaremos de aquéllos, teniendo los ojos en éstos” (Luis de León, 1991a:72-73).

Esta aportación que hace Fray Luis en relación a los dos tipos de imágenes forma parte de la llamada teoría del nombre en el agustino y es una evidente prueba de su saber hacer como filólogo:

“La distinción que propone es capital y clarifica mucho la cuestión. ¿De qué se trata, en efecto? Nada menos que de no confundir dos géneros de cosas bien diferentes: las simples imágenes, de una parte, de origen natural, innatas, espirituales, perfectamente adecuadas a sus objetos, de los que son los sustitutos, y, de otra parte, las palabras, imágenes derivadas y adquiridas generalmente por la educación y el arte, construcciones en parte de nuestra invención y más o menos fieles a las realidades designadas. Las primeras son las representaciones propiamente dichas, las *Vorstellungen* de las que hablan los filósofos alemanes, es decir, las copias de lo real que deja en el espíritu el objeto.

Según el vocabulario Luisiano, tal y como ha sido precisado, ellos constituyen rigurosamente los nombres. Los segundos forman, por su parte, una clase bien cerrada. Su adecuación con lo real no está garantizada, pues es una cosa meramente humana y, por tanto, sólo aproximativa; son obra del saber, la costumbre, educación y mil influencias artificiales y exteriores. El sentido común les reserva el apelativo de nombres, a despecho de la fragilidad e inadecuación de esta elección” (Guy, 1960:94-95).

Continuando con la reflexión de los nombres, Fray Luis introduce una nueva información que va a permitir clasificarlos en nombres comunes y nombres propios:

“ –Antes de eso –respondió Marcelo– añadiremos esta palabra a lo dicho; y es que, como de las cosas que entendemos, unas veces formamos en el entendimiento una imagen, que es imagen de muchos, quiero decir, que es imagen de aquello en que muchas cosas, que en lo demás son diferentes, convienen entre sí y se parecen; y otras veces la imagen que figuramos es retrato de una cosa sola, y así propio retrato de ella que no dice con otra; por la misma manera hay unas palabras o nombres que se aplican a muchos, y se llaman nombres comunes, y otros que son propios de sólo uno, y éstos son aquéllos de quien hablamos ahora” (Luis de León, 1991a:73).

Para el salmantino, en definitiva, nombre común es cuando la imagen que se forma en el entendimiento es de muchas cosas, que aunque son diferentes se parecen. Si, por el contrario, la imagen es retrato de una sola cosa, será nombre propio (Cf. Álvarez, 1990:263). Fray Luis, con la anterior distinción y definición de nombres propios y comunes, no va a hacer otra cosa que seguir la tradición lingüística de su tiempo, como la del propio Nebrija:

“Calidad en el nombre es aquello por lo cual el nombre común se distingue del propio. Propio nombre es aquél / [fol. 28 v.] que conviene a uno solo, como *César, Pompeio*. Común nombre es aquél que conviene a muchos particulares, que los latinos llaman apelativo, como *ombre* es común a 'César' y 'Pompeio'; *ciudad* a 'Sevilla' y 'Córdoba'; *río*, a 'Duero' y 'Guadiana’” (Nebrija, 1980:164).

Por último, el agustino expone aquellas condiciones que, a su entender, requiere el nombre para que cumpla su cometido y que las expresa bajo los términos derivación, sonido y figura:

“En los cuales (nombres), cuando de intento se ponen, la razón y naturaleza de ellos pide que se guarde esta regla: que, pues han de ser propios, tengan significación de alguna particular propiedad, y de algo de lo que es propio a aquello de quien se dicen; y que se tomen y como nazcan y manen de algún

minero suyo y particular; porque si el nombre, como hemos dicho, sustituye por lo nombrado, y si su fin es hacer que lo ausente que significa, en él nos sea presente, y cercano y junto lo que nos es alejado, mucho conviene que en el sonido, en la figura, o verdaderamente en el origen y significación de aquello de donde nace, se avecine y asemeje a cuyo es, cuanto es posible avecinarse a una cosa de tomo y de ser el sonido de una palabra.

[...] Atiéndese, pues, esta semejanza en el origen y significación de aquello de donde nace; que es decir 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 nombrado, para que el nombre, saliendo de allí, luego que sonare ponga en el sentido del que le oyere la imagen de aquella particular propiedad; esto es, para que el nombre contenga en su significación algo de lo mismo que la cosa nombrada contiene en su esencia. Como, por razón de ejemplo, se ve en nuestra lengua en el nombre con que se llaman en ella los que tienen la vara de justicia en alguna ciudad, que los llamamos *corregidores*, que es nombre que nace y se toma de lo que es *corregir*, porque el corregir lo malo es su oficio de ellos, o parte de su oficio muy propia. Y así, quien lo oye, en oyéndolo, entiende lo que hay o haber debe en el que tiene este nombre. Y también a los que entrevienen en los casamientos los llamamos en castellano *casamenteros*, que viene de lo que es *hacer mención o mentar*, porque son los que hacen mención del casar, entreviniendo en ello y hablando de ello y tratándolo” (Luis de León, 1991a:73-75).

Por la condición *derivación*, hay que entender –siguiendo el texto de Fray Luis–, que debe existir necesariamente una correspondencia íntima y profunda entre un objeto cualquiera y el nombre que le designa con propiedad. Es preciso que se hayan establecido puntos de contacto en una materia y otra y que haya entre ambos conexiones.

La segunda condición que debe tener el nombre, en opinión del agustino, es el *sonido*, que requiere la existencia de armonía y casi identidad sonora entre el signo y la cosa significada. El texto le da una importancia significativa al factor sonoro y sus exigencias en cuanto a la adaptación auditiva entre el signo y el objeto.

La tercera y última condición que el salmantino requiere del nombre es la *figura* o *forma* de la palabra, entendiendo por ello la forma de las letras con que los nombres se escriben; la estructura formal, el estilo y la construcción exterior de la palabra. Los vastos conocimientos filológicos de Fray Luis hacen resaltar especialmente esta tercera condición, la figura/forma que, sin lugar a duda, tiene tanta importancia para la comprensión global de la lengua, tal como Alain Guy sugiere en el siguiente texto:

“El interés de Fray Luis por la figura, por esta forma que Aristóteles superponía a toda materia, es también de las más significativas. Siendo los mismos los elementos constitutivos, su disposición variable –es decir, su forma–, originará conjuntos diferentes. Recuerdo con este motivo la teoría alemana de la forma (*Gestalt-theorie*). Sus autores, Wertheimer, Koffka y Köhler, pretenden, como se sabe, que la forma es el primer dato de nuestra percepción y de nuestro entendimiento; aseguran que vemos, oímos y percibimos primero las cosas en conjuntos, en estructuras globales, y que más tarde efectuamos el análisis. Como ellos, pero en una perspectiva distinta y más espiritual, el gran español insiste sobre la importancia de la forma general, de la disposición sintética, resultante de agrupaciones infinitamente diversificables de elementos componentes. Brevemente, de la disposición formal y total” (Guy, 1960:104-105).

He aquí, pues, expuesto en este epígrafe, todo aquello que consideramos más significativo para entender los elementos que integran la teoría del nombre en Fray Luis, cuya comprensión resulta necesaria para hacer una lectura penetrable de su obra *Los nombres de Cristo*:

“Pero no podría entenderse el sentido último de los Nombres de Cristo sin analizar, aunque sólo sea someramente, el «aspecto formal» –tomando esta expresión en su más estricta acepción técnica– de su contenido, es decir, la significación y trascendencia que en él tiene el «nombre» como fundamento de toda una metafísica” (Cuevas, 1997:86-87).

2.3. La obra traductora de Fray Luis de León

Conviene de nuevo recordar que Fray Luis acomete en su vida una importante obra de traducción. Ello se explica por el amor y la atracción personal que la lingüística le despertó, más que por su dedicación profesional al campo de la filología que no la tuvo, ya que la Teología y la Sagrada Escritura fueron sus dos actividades centrales. Sin embargo, esto no significa que su labor en este ámbito no haya sido realmente relevante; al contrario, sí lo ha sido, por la calidad de la misma (Cf. Álvarez, 1990:241). Esta calidad, según algunos reconocen, fue posible por las dotes extraordinarias que el agustino poseía para este menester y por el buen conocimiento que tenía de la literatura antigua y de las lenguas clásicas, griego y latín, así como del hebreo (Cf. Cuevas, 2001:28).

Precisamente, la combinación en el sabio salmantino de las dotes que poseía para la traducción y el interés por relacionar esta actividad con el campo de la hermenéutica, la explicación, le condujo a una constante búsqueda de lo divino y lo humano o de lo divino en lo humano, y explica, en definitiva, la importancia que tuvo este quehacer en su trabajo teológico y escriturístico por excelencia:

“La traducción era más que una faceta de su «creación literaria». Tenía una finalidad sagrada, como no lo tenía para otros humanistas del XVI. Como traductor Fray Luis se enfrentó con las dualidades centrales de su vida: el conflicto entre el espíritu y la letra; entre lo figurado y lo literal; entre lo hebraico y lo cristiano; entre lo divino y la encarnación de lo divino en el lenguaje. Para él, como para San Agustín, el fenómeno lingüístico era análogo a la encarnación: antes de hacerse hombre, Dios se «vistió» del lenguaje humano. La vida de Fray Luis fue un esfuerzo constante por comprender cómo lo divino *se significa* en lo humano” (Maurer, 1996:441).

Fray Luis lleva a cabo la actividad de traducción principalmente en romance, tanto en su obra poética como en la escrita en prosa, guiándole siempre en la selección de los textos a traducir la calidad de los mismos. En cuanto a la obra poética que el agustino tradujo, conviene destacar la siguiente: por su amor a los clásicos greco-latinos, hizo la

traducción de las *Églogas* de Virgilio y de los dos primeros libros de sus *Geórgicas*; unas veinticinco *Odas* de Horacio; poemas sueltos de Tibulo y Ausonio, la *Olímpica primera*, de Píndaro, y la *Andrómaca*, de Eurípides. De la Sagrada Escritura, Fray Luis tradujo del hebreo buen número de *Salmos*; el capítulo último del libro de los *Proverbios*, capítulos VI y VII del *Libro de Job* (Cf. Cuevas, 1997:32-33) y el *Cantar de los Cantares en octava rima* (Cf. García, 1991:1021. Vol. II y Ramajo, 2006: 411)⁵², etc.

En cuanto a la labor traductora en prosa de Fray Luis, la Exposición de El *Cantar de los Cantares de Salomón* es su obra cumbre, que tradujo del hebreo y la vertió en lengua romance castellana (1561 y 1562), justamente cuando el sabio salmantino se encontraba en la juventud madura, al tener alrededor de treinta y tres años. Esta edad ya le permitía al agustino, por una parte, mostrar su gran saber, pero, por otra, le empujaba a tener comportamientos impulsivos en la defensa de lo que creía, que conllevaba riesgos en la época que le tocó vivir, tal como realmente le sucedió:

“Alrededor de los treinta y tres años, en su juventud radiante, cuajada de saber y de impetuosidad generosa, andaba el poeta agustiniano cuando emprendió la versión directa del hebreo, con su exposición en lengua romance, del *Cantar de los Cantares*, el libro más glosado, y quizá más difícil de glosar, de la Sagrada Escritura. Esto acontecía entre los años 1561 y 1562. Por entonces, Fr. Luis ha salido ya triunfante en las difíciles pruebas a que se ha sometido su saber y su ingenio. Su temperamento, noble e impetuoso, le impulsa a lo arduo, a romper rutinas y acomodaciones. No le gusta el saber a medias. Ahonda con originalidad en los problemas teológicos y escriturarios. Trae una visión nueva y anchurosa a la vida universitaria. Y una capacidad de estudio excepcional. Posee perfectamente el griego, el hebreo y el latín. Y es un enamorado cultivador del idioma vernáculo. Más tarde habrá de ser su más elocuente y exaltado panegirista” (García, 1991, Vol. I:51).

Esta obra ha tenido y tiene singular relevancia desde el punto de vista de la traducción. Igualmente, otros aspectos de la misma son también importantes, como el teológico y el

⁵² Pese a discrepar los críticos sobre la autenticidad o inautenticidad de estos versos en relación a Fray Luis, solo por motivo de información hemos creído conveniente su referencia.

escriturístico, aunque no van a ser objeto de análisis por no constituir nuestro tema de estudio. Por ello, el examen del texto se realiza fundamentalmente desde la perspectiva filológica, en la que la traducción es un elemento significativo. Los criterios y los elementos de traducción que se ponen de manifiesto en este manuscrito, consideramos que son extrapolables al conjunto de toda la obra que el agustino tradujo, salvando, como es lógico, matices particulares condicionados por cada obra. Por esta razón, el examen general de cómo Fray Luis entiende la traducción, se va a extender a toda su obra, aunque nos apoyemos directamente en el manuscrito Exposición de El *Cantar de los Cantares de Salomón*.

Antes de examinar en concreto esta obra desde la teoría de la traducción, conviene contextualizarla, teniendo en cuenta las circunstancias, los motivos, los problemas y el cometido en los que se vio envuelto el sabio salmantino.

El motivo que le llevó al agustino a llevar a cabo esta obra fue la demanda personal que recibió de Isabel Osorio, monja del convento de Sancti-Spiritus de Salamanca, para que le tradujera al castellano el *Cantar de los Cantares* y le explicara también el sentido alegórico del texto, aspecto tan importante en el mismo. Ante tal demanda, Fray Luis respondió positivamente, aún sabiendo los riesgos que corría por el hecho de verter al romance castellano el libro sagrado, práctica que no era bien vista, sino que también era perseguida por la Inquisición, a partir de las denuncias que podían venir del entorno académico próximo al no satisfacerle. Este presentimiento lo explicita el salmantino a Isabel Osorio, en el último párrafo del *Prólogo* que escribe exponiéndole el sentido de la obra y su proceder en la labor de traducción:

“Vmd reciba en todo esto mi voluntad, que lo demás no me satisface mucho, ni curo que satisfaga a otros; básteme haber cumplido con lo que se me mandó, que es lo que en todas las cosas más pretendo y deseo” (Luis de León, 1991b, Vol. I:75).

No cabe duda que en la toma de la decisión de traducir y exponer la obra, aparte de satisfacer la demanda de Isabel Osorio, influyó también el interés del agustino por

acometer la tarea nueva de verter del hebreo un texto realmente complejo que le suponía un reto:

“A este primer propósito se agregaba el gusto que el poeta experimentaba en la versión de aquel divino epitalamio, como ejercicio de su ingenio y de su arte en el conocimiento de la lengua hebrea [...] De tiempo atrás le atraía el texto enigmático del maravilloso Cantar. Era éste su primer empeño exegético, su primera versión del hebreo y su primer torneo prosístico en lengua romance. Su espíritu superior se crecía ante las dificultades de la empresa” (García, 1991, Vol. I:52).

Fray Luis, cuando acometió la traducción del Cantar, ya había leído el manuscrito que sobre la misma obra había realizado el religioso y poeta Arias Montano, buen amigo suyo, con el título *Exposición sobre el Cantar de los Cantares de Salomón*. La cesión del manuscrito que éste le hace al agustino fue con el compromiso de que éste se lo vertiera al latín, cosa que no hizo de inmediato. Respecto a la posible influencia del manuscrito en el de Fray Luis, en opinión de los críticos, es difícil saberlo.

Una vez terminada la traducción y explicación de la obra, el salmantino era consciente de dos riesgos que existían al respecto. El primero, la dificultad que conllevaba su lectura y la interpretación del sentido del texto relacionado con la temática del amor; el segundo riesgo, la posibilidad de que el manuscrito se extendiera, pese al carácter estrictamente personal que tenía, ya que la destinataria en exclusiva era Isabel Osorio. Ambos riesgos se materializaron.

Ante el riesgo de la no adecuada interpretación del contenido del texto, el agustino lo previene suficientemente en el *Prólogo* de su manuscrito:

“Pues entre las demás Escrituras divinas, una es la canción suavísima que Salomón, rey y profeta, compuso, en la cual, debajo de un enamorado razonamiento entre dos, pastor y pastora, más que en alguna otra Escritura, se muestra Dios herido de nuestros amores con todas aquellas pasiones y sentimientos, que este afecto suele y puede hacer en los corazones más blandos y más tiernos [...] A cuya causa la lección de este Libro es dificultosa a todos y

peligrosa a los mancebos, y a todos los que aún no están muy adelantados y muy firmes en la virtud; porque en ninguna Escritura se explica la pasión del amor con más fuerza y sentido que en ésta. Del peligro no hay que tratar; la dificultad, que es mucha, trabajaré yo de quitar cuanto alcanzaren mis fuerzas, que son bien pequeñas” (Luis de León, 1991b, Vol. I:71-72).

El segundo riesgo fácilmente se materializó también, pese a que el agustino tomó todas las medidas que a él le correspondían para que el manuscrito no se difundiera. Sin embargo, el enemigo o el curioso lo tenía dentro del convento o más bien, dentro de la habitación, fr. Diego de León. Éste era quien le arreglaba la habitación y esto le permitió robar el manuscrito, leerlo y facilitar su distribución al resto de religiosos del convento, también fuera del convento salmantino, e incluso, más allá de la Universidad de Salamanca.

Lógicamente, la reacción que produjo el manuscrito, como era de esperar, fue grande, y se convirtió en el caldo de cultivo para que once años después de su versión y difusión, Fray Luis fuera encausado y sufriera penas de cárcel. En este largo periodo crecieron los detractores, quienes lo acusaban de no tener razón, pero también aumentaron los defensores para quienes el agustino “se adelantó a su tiempo, tanto en su apreciación de la Vulgata como en la sabia versión del Cantar, con sus comentarios sagacísimos, en los que introducía no pocas rectificaciones” (Cf. García, 1991, Vol. I:55). A esta defensa, cinco años después de que Fray Luis abandonara la cárcel, se sumaron también los suyos, religiosos del convento de San Agustín de Salamanca y amigos, con el objetivo de restaurar el buen trabajo realizado y dignificar sus cualidades como teólogo, escriturista y filólogo. Sus superiores, a fin de cancelar las críticas derivadas de la interpretación Luisiana del Cantar y para que se conociera bien su pensamiento real, le ordenaron que vertiera el manuscrito al latín; cosa que hizo con el título *In Canticum Canticorum Explanatio*, y “en la que declara y razona de nuevo su literalidad, y, a la vez, agrega dos exposiciones del sentido místico y espiritual” (Cf. García, 1991, Vol. I :55).

Examinado el denominado contexto del manuscrito Exposición de El *Cantar de los Cantares de Salomón*, veamos, a continuación lo que Luis de León entiende por

traducción (objeto), el método que utiliza y lo que se puede decir que ha sido la contribución del agustino al campo de la traducción.

1) *Fray Luis y el concepto de traducción*

Aunque resulte difícil condensar en breves palabras lo que para el agustino significa la traducción, ésta, en su opinión, debe conseguir ser básicamente fiel a los textos y ser vertida a lengua vulgar que permita accesibilidad a los textos y que, al mismo tiempo, posea riqueza lingüística. Nada mejor que la siguiente cita del propio Fray Luis, tomada de su *Prólogo* a la Exposición de *El Cantar de los Cantares*, y que nos va a servir para entender su concepto general de la traducción:

“Lo que yo hago en esto son dos cosas: la una es volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este Libro; en la segunda, declaro con brevedad no cada palabra por sí, sino los pasos donde se ofrece alguna obscuridad en la letra, a fin que quede claro su sentido así en la corteza y sobre haz, poniendo al principio el capítulo todo entero, y después de él su declaración. Acerca de lo primero procuré conformarme cuanto pude con el original hebreo, cotejando juntamente todas las traducciones griegas y latinas, que de él hay, que son muchas, y pretendí que respondiese esta interpretación con el original, no sólo en las sentencias y palabras, sino aun en el concierto y aire de ellas, imitando sus figuras y maneras de hablar cuanto es posible a nuestra lengua, que, a la verdad, responde con la hebrea en muchas cosas [...] El que traslada ha de ser fiel y cabal y, si fuere posible, contar las palabras para dar otras tantas, y no más ni menos, de la misma cualidad y condición y variedad de significaciones que las originales tienen, sin limitarlas a su propio sentido y parecer, para que los que leyeren la traducción puedan entender toda la variedad de sentidos a que da ocasión el original, si se leyese, y queden libres para escoger de ellos el que mejor les pareciere. El extenderse diciendo, y el declarar copiosamente la razón que se entiende, y el guardar la sentencia que más agrada, jugar con las palabras añadiendo y quitando a nuestra voluntad, eso quédese para el que declara, cuyo propio oficio es; y nosotros usamos de él después de puesto cada un capítulo en la declaración que se sigue. Bien es verdad que, trasladando el texto, no pudimos tan puntualmente ir con el original; y la cualidad de la sentencia y propiedad de nuestra lengua nos forzó a que añadiésemos algunas palabrillas, que sin ellas

quedara oscurísimo el sentido; pero éstas son pocas, y las que son van encerradas entre dos rayas de esta manera []” (Luis de León, 1991b, Vol. I:74-75).

Vemos, pues, en este texto Luisiano, que los criterios fundamentales que han orientado su labor traductora han sido, por un lado, la fidelidad al texto original, pero cotejándolo con versiones en otras lenguas. La fidelidad al texto, sin embargo, no es para el agustino una esclavitud sino que, al contrario, deja margen de libertad para añadir las palabras necesarias que den al texto sentido y claridad:

“Se ha hablado de la obsesión de Fray Luis por la fidelidad al texto bíblico en su traducción, algo que él mismo había advertido. Ello es cierto, pero conviene tener en cuenta que tal fidelidad no le lleva, al menos en el caso de las traducciones en verso, a la sequedad y rigidez” (Ramajo, 2006:LXXVI).

Por otro lado, también le importa llevar a cabo la traslación del texto a la lengua vulgar, teniendo en cuenta las figuras y maneras de hablar del texto original, siempre que éstas no impidan la claridad del texto vertido a la lengua vulgar.

Concretamente Fray Luis, esto es lo que hace en su traducción del *Cantar de los Cantares* siguiendo los criterios mencionados: lo traslada fielmente a lengua vulgar, pero modificando algunos párrafos de la Vulgata, como resultado de una mejor interpretación de los mismos a la luz de los correspondientes términos hebreos:

“Es decir, que en principio no intentó rebasar su propósito de filólogo, de exegeta gramatical; quiere penetrar bien y precisar el valor de las palabras, sorprender sus matices y fijar su acepción más adecuada y lógica, según el contexto y los distintos significados del término hebreo, con el fin de interpretar más adecuadamente el sentido profundo de los pasajes que resultaban de más abstrusa y difícil interpretación. Es la suya una labor de arqueólogo del lenguaje, de intérprete sabio que no olvida que, para poder penetrar con paso seguro en la explicación mística de aquellos versículos misteriosos, es imprescindible conocer y valorar primero la contextura formal de las palabras, que son el receptáculo del espíritu” (García, 1991, Vol. I:56).

2) Fray Luis y el método que utiliza en la traducción

La idea que el agustino tiene sobre la traducción la va a materializar siguiendo el método de la aplicación del *sentido literal* y, sobre todo, cuando se trata de los Libros Sagrados. Ahora bien, para el salmantino, este procedimiento debe realizarse mediante el examen del texto original, en la lengua en que esté:

“Lo que hago es [...] volver en nuestra lengua palabra por palabra el texto de este Libro (*Cantar de los Cantares*) [...] Procuré conformarme cuanto pude con el original hebreo, cotejando juntamente todas las traducciones griegas y latinas que de él hay, que son muchas, y pretendí que respondiese esta interpretación con el original, no solo en las sentencias y palabras, sino aun en el concierto y aire de ellas, imitando sus figuras y maneras de hablar cuando es posible a nuestra lengua, que, a la verdad, responde con la hebrea en muchas cosas” (Luis de León, 1991b, Vol. I:74).

El método de recurrir al texto original para la versión que, en opinión de Fray Luis, daba consistencia a la traducción, chocaba con las prácticas más generalizadas en esta materia que no acudían a los textos originales cuando se trataba, sobre todo, de los Libros Sagrados, tomándose como referencia única el texto bíblico de la Vulgata. Lógicamente, el hecho de que el agustino tradujera el *Cantar de los Cantares*, teniendo en cuenta también el correspondiente texto original hebreo, a fin de hacer la mejor versión posible en lengua vulgar, le produjo todos los sinsabores físicos y espirituales, que anteriormente se mencionaron.

Fray Luis considera que el método del *sentido literal* en la labor de traducción es un buen camino para dar cuenta del texto en origen y en destino. Esta tarea la conceptúa el salmantino como la *corteza de la letra*, en el sentido de que ofrece una primera lectura material del texto (filológica), que es absolutamente necesaria para poder hacer otras

lecturas, a partir de ésta, que afecten a cualquier aspecto del contenido. En relación a su trabajo realizado en el *Cantar de los Cantares*, así describe dicha tarea:

“Solamente trabajé en declarar la corteza de la letra, así llanamente, como si en este Libro no hubiera otro mayor secreto del que muestran aquellas palabras desnudas y, al parecer dichas y respondidas entre Salomón y su Esposa, que será solamente declarar el sonido de ellas, y aquello en que está la fuerza de la comparación y del requiebro; que, aunque es trabajo de menos quilates que el primero, no por eso carece de grandes dificultades” (Luis de León, 1991b, Vol. I:72).

Ciertamente, el agustino es plenamente consciente de que más allá de la literalidad hay otros sentidos y que deben, además, ser puestos de manifiesto y por las personas doctas en ello, tal como añade el salmantino a continuación, y referido a la misma obra:

“Cosa cierta y sabida es que en estos *Cantares*, como en persona de Salomón y de su esposa, la hija del rey de Egipto, debajo de amorosos requiebros, explica el Espíritu Santo la Encarnación de Cristo y el entrañable amor que siempre tuvo a su Iglesia, con otros misterios de gran secreto y de gran peso. En este sentido espiritual no tengo que tocar, que de él hay escritos grandes libros por personas santísimas y muy doctas que, ricas del mismo Espíritu que habló en este Libro, entendieron gran parte de su secreto, y como lo entendieron lo pusieron en sus escrituras, que están llenas de espíritu y de regalo. Así que en esta parte no hay que decir, o porque ya está dicho, o porque es negocio prolijo y de grande espacio” (Luis de León, 1991b, Vol. I:72).

En suma, la tarea de la traducción literal, aplicada al *Libro de los Cantares* no pretende ignorar la necesidad de conocer ese sentido espiritual del ágape (otro sentido distinto al literal). No lo afronta, tal como el agustino ha referido anteriormente, porque “hay escritos grandes libros por personas santísimas y muy doctas” y porque añadir algo más sería “negocio prolijo y de grande espacio”. Por tanto, Fray Luis considera que debe limitarse –ya que es también muy importante–, a “declarar la corteza de la letra” (Cfr. García de la Concha, 2004:204-205).

Los criterios metodológicos seguidos no solo están expresados en el *Libro de los Cantares*; igualmente Fray Luis los indica en su versión en prosa de la Exposición del *Libro de Job*⁵³, en la *Dedicatoria* que hace *A la muy religiosa madre Ana de Jesús, carmelita descalza*:

“Verdad es que el estilo poético y la mucha antigüedad de la lengua y del libro le hacen muy oscuro en no pocos lugares. Mas esta oscuridad vencerá con sus oraciones V.R., que obligada es a favorecerme con ellas, pues pone este peso en mis hombros. En que hago tres cosas: una, traslado el texto del libro por sus palabras, conservando, cuanto es posible, en ellas el sentido latino y el aire hebreo, que tiene su cierta majestad; otra, declaro en cada capítulo más extendidamente lo que se dice; la tercera, póngale en verso, imitando muchos y antiguos que en otros libros sagrados lo hicieron y pretendiendo por esta manera aficionar algunos al conocimiento de la Sagrada Escritura, en que mucha parte de nuestro bien consiste, a lo que yo juzgo” (Luis de León, 1991b, Vol. II:28).

Fray Luis expresa, pues, de forma clara una de las tres tareas que se fija en esta obra: que la traducción, aún manteniendo el sentido literal, debe conservar también el sentido latino y el aire hebreo. De este modo, una vez más, se refuerza el método de traducción que se considera el más idóneo: lograr el sentido literal en la lengua vulgar, pero teniendo en cuenta el texto originario, sea hebreo, griego o latino. El agustino, es plenamente consciente que también con esta obra, el *Libro de Job*, está también contribuyendo al desarrollo de la lengua vulgar, a través de la actividad traductora:

“El ejercicio de la traducción resultaba, pues, imprescindible para el dominio perfecto de los matices de la lengua. Así se concebía como un excelente ejercicio no sólo entre estudiantes sino entre eximios profesores.

El valor lingüístico de la traducción era algo evidente para ellos y una forma insuperable de cuidar, por un lado, la latinidad y por otro la lengua vulgar” (Álvarez, 1990:254).

⁵³ De esta obra se conserva una versión en prosa (Biblioteca de la Universidad de Salamanca) y otra versión en forma poética (Academia de la Historia). Esto llevó –en opinión del P. Félix García–, a que varios expertos en la obra de Fray Luis como el P. Herrera, Nicolás Antonio y Mayans y Siscar no mencionaran la versión en prosa (Cf. García, 1991, Vol. II:20-21).

Por ello, se puede afirmar que en ambas obras, el *Cantar de los Cantares* y el *Libro de Job*, el agustino hizo un gran esfuerzo en la tarea de la traducción, poniendo en juego variedad de recursos lingüísticos que, en definitiva, no han hecho sino que enriquecer la lengua vulgar:

“En pleno ardor juvenil emprendió el comentario y estudio de los dos libros sagrados que ofrecen más problemas y dificultades: del *Cantar de los Cantares* y del *Libro de Job*. Su propósito primero fue en ambos declarar el sentido textual e ilustrar con toda suerte de recursos etimológicos, históricos, étnicos y geográficos los pasajes que a nuestro modo de comprender de hoy —es decir, de su tiempo, que es el nuestro también— resultan extraños, difíciles y sorprendentes” (García, 1991, Vol. II:5).

Pero, el despliegue de recursos lingüísticos que hace Fray Luis en el ejercicio de la traducción no lo hace de forma indiscriminada; al contrario, lo que busca en definitiva es que las palabras que se usen correspondan realmente a las cosas, para elaborar un texto accesible en lengua vulgar, en este caso, castellana:

“Por eso huye en las traducciones de arreglos a gusto del intérprete. Y quiere en ellas, no palabras pegadizas, sino aquellas que hablen en castellano «como nacidas en él y naturales» [...] Conformidad de las palabras y las cosas. Nada más alejado de cualquier modo de nominalismo, o de un oficio de filólogo pendiente exclusivamente de la letra. Fray Luis quiere palabras que vengan, en cuanto al fondo, «como nacidas» a las cosas, y que en cuanto a la forma consuenen «como metrificadas»” (Álvarez, 1956:130).

3) *Fray Luis y su contribución a la traducción*

Así, pues, la contribución del salmantino al campo de la traducción se puede resumir en las siguientes aportaciones:

- a) Parece que la aportación más novedosa del agustino a la teoría de la traducción consistió en haber intentado reproducir, no sólo el significado de los textos bíblicos, sino también el significante lingüístico en toda su complejidad, a través de fonemas,

- número y colocación de sílabas, ritmos, cualidad de palabras, estructuras de oraciones y cláusulas, etc.(Cf. Cuevas, 2001:32-33 y Bell, 1927:269).
- b) Su relación con el lenguaje por medio de la traducción fue la de un maestro. Por ejemplo, al traducir y comentar el *Cantar de los Cantares* dejó constancia de que no pretendía solamente la exactitud en la interpretación de las palabras del original, sino su ritmo y música (Cf. Durán, 2000:195).
- c) La convergencia en el salmantino del descubrimiento de la lengua vulgar romance para tratar convenientemente asuntos elevados con su gran conocimiento del hebreo bíblico y de la tradición clásica grecorromana, ha hecho que Fray Luis sea considerado como gran traductor y, probablemente, primer gran teórico de la traducción (Cf. Peñalver, 1997:46-47 y Pozuelo y Aradra, 2000:221).
- d) Finalmente, Fray Luis puso de manifiesto con su obra de traducción ser un humanista auténtico, al haberse ocupado del estudio de las lenguas y literaturas griega y latina. A esta formación se incorpora, para el idioma personal, el modo de seleccionar «las palabras, las imágenes literarias, la estructura y el ritmo de la frase», en cuanto son transferibles, a otro idioma (Cf. Ortega, 2002:17).

3. Fray Luis de León y la lengua castellana

La lengua castellana no permaneció impasible a la influencia de Fray Luis. Al contrario, éste supo inyectarle, siguiendo la tradición abierta por Nebrija, nueva savia que contribuyó a su desarrollo, en dos planos distintos: a nivel teórico, el agustino hizo una reflexión general sobre las lenguas con la que se adhirió a la corriente especulativa que trataba de hallar los fundamentos del lenguaje (Cf. Perea, 1998:33) y como resultado de la misma enriqueció claramente la cuestión filológica (Cf. Perea, 1998:33). De esta forma el Salmantino forma parte del grupo de figuras españolas que en el último cuarto del siglo XVI reflexionó más sobre la lengua:

“Es entonces cuando, efectivamente, aparecen los mejores testimonios de una nueva conciencia lingüístico-cultural, brillantemente plasmada en las obras maestras de nuestros humanistas. Hasta ahora, la renovación cultural (y, por

ende, social) que hemos visto estaba apoyada en una doble base: por una parte, reforma de la cultura latina –con sus consiguientes manifestaciones pedagógicas, científicas y literarias–; por otra, gran desarrollo de la cultura vulgar, sobre cimientos de índole diversa –nacionalista, espiritualista, italianista, clasicista–. A partir de este momento, cuando se moderen en buena medida los ímpetus de la reforma católica y su reacción contra las formas externas, se va a producir la auténtica intersección de ambas culturas, desarrollándose lo que queremos denominar cultura humanística en romance. En ella situamos al Brocense y a Fray Luis como máximos representantes, quienes unidos a sus contemporáneos culminan el humanismo renacentista español, en una fase en la que, por otra parte, es fácil reconocer los gérmenes de la época de los Quevedo, Góngora, Saavedra, Lope o Tirso” (Carrera, 1988:154).

A nivel práctico, Fray Luis defendió la bondad de cualquier lengua para decir todas las cosas, con lo que dignificó la lengua vulgar para ser un canal noble de comunicación de cualquier pensamiento sobre las cosas. Al respecto, el agustino pone el ejemplo del uso de las lenguas en la difusión de las Sagradas Escrituras:

“Y porque (las Sagradas Escrituras) las escribió para este fin, que es universal, también es manifiesto que pretendió que el uso de ellas fuese común a todos, y así, cuanto es de su parte, lo hizo; porque las compuso con palabras llanísimas y en lengua que era vulgar a aquellos a quien las dio primero.

Y despues, [...] hizo que se pusiesen en muchas lenguas, y casi en todas aquellas que entonces eran más generales y más comunes, porque fueron gozadas comúnmente de todos” (Luis de León, 1991b, Vol. I:403).

Fruto de combinar el nivel teórico y práctico en la lengua, Fray Luis dio muestras suficientes en sus escritos de tener una visión general de la lengua que integra de modo equilibrado los diversos elementos que la conforman:

“Después de innumerables pruebas, se demuestra y confirma la tesis de que Fray Luis de León argumenta con la lengua, tanto desde el punto de vista de la forma como del sentido, empleando el análisis lingüístico y la especulación conceptual;

lengua y metalengua, medio y método en perfecta convivencia” (Caminero, 1990:171).

Desde el punto de vista de la expresión literaria, el salmantino puso en juego variados recursos léxicos que, sin lugar a duda, han enriquecido la lengua castellana, tales como: cultismos semánticos y léxicos, vulgarismos y coloquialismos; uso de arcaísmos y neologismos; tecnicismos de carácter filosófico, escriturario y teológico; léxico propio de ciencias como la Botánica, Medicina y Astronomía; léxico de profesiones y oficios (Cf. Bustos, 1991:114-115).

En cuanto al uso de los géneros literarios, poesía y prosa, el agustino supo transitar por los mismos con armonía y ritmo, gracias al gran dominio que tenía de ellos:

“A Fray Luis se debe la creación de la prosa «numerosa» en español. Si Valdés [...] recomendaba leer la poesía castellana como si fuese prosa, Fray Luis, fiel a su principio de la «armonía y dulzura», meta de la expresión literaria, lleva el ritmo poético a la composición de la prosa. Ritmo poético que concierne tanto al plano del significante como al del significado, al «nombre en la boca» y al «nombre en el alma»” (Bustos, 1991:115).

La idea que tenía de la lengua castellana y por la que Fray Luis trabajó afanosamente fue hacerla lengua de cultura, siguiendo el modelo clásico. El concepto que tenía de la lengua como lengua vulgar no se lo impedía, ya que no era incompatible escribir y hablar en lengua vulgar con hablar y escribir con elegancia:

“Así que no piensen, porque ven romance, que es de poca estima lo que se dice; mas, al revés, viendo lo que se dice, 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, si acaso las vieron, porque es muy de creer que los que esto dicen no las han visto ni leído. [...] Mas dirán que no lo dicen sino por las cosas mismas que, siendo tan graves, piden lengua que no sea vulgar, para que la gravedad del decir se conforme con la gravedad de las cosas. A lo cual se responde que una cosa es la forma del decir, y otra la lengua en que lo que se escribe se dice. En la forma del decir, la razón pide que las palabras y las cosas

que se dicen por ellas sean conformes, y que lo humilde se diga con llaneza, y lo grande con estilo más levantado, y lo grave con palabras y con figuras cuales convienen” (Luis de León, 1991a:388-389).

Otra de las contribuciones del salmantino a la lengua castellana, desde la perspectiva del método, fue el uso que hizo del diálogo, con lo que enriqueció el romance, por una parte y, por otra, lo conectó con la tradición clásica que tanto había utilizado este recurso lingüístico:

“Fray Luis de León [...] creyó que el diálogo y el romance serían los métodos más aptos para hacerles comprender las verdades religiosas, lo cual no impedía si se dirigía a personas ilustradas expresarse con lenguaje, estilo y método escolásticos.

La novedad que él señala en su labor es nada más y nada menos que la de ennoblecer el castellano elevándolo a una categoría retórica y musical equiparable a la de las lenguas clásicas” (Álvarez, 1990:144-145).

Igualmente, con la gran obra de traducción que llevó a cabo el agustino, aportó –como se ha señalado anteriormente–, elementos de considerable interés para la lengua castellana. Pero, no solamente eso, sino que dada la naturaleza de su traducción, ésta ejerció también una notable influencia en las Historias de la Literatura española, como señala el profesor Peñalver:

“Se suele reconocer en las Historias de la Literatura española que los frutos de la pasión imperativa traductora de Fray Luis de León forman parte esencial de la literatura española en el momento en que se está construyendo su época clásica por antonomasia” (Peñalver, 1997:47).

En resumen, se puede decir que a lo largo de toda la producción literaria de Fray Luis se pone de manifiesto una constante preocupación por el lenguaje y la literatura en las diversas lenguas. Pero curiosamente, la expresión de dicho pensamiento no la expone en obra alguna específica y destinada a tal fin, sino que utiliza las *Introducciones (Dedicatorias)* de sus obras literarias y exegéticas para reflexionar al respecto. He aquí, en opinión de Colin P.Thompson, una relación de las principales cuestiones que ocuparon el pensamiento del agustino en torno a la lengua:

“Qué correspondencia podía existir entre una palabra y la realidad por esta significada; qué dificultades se presentaban al traducir a la lengua vernácula la lengua bíblica y clásica; qué principios y técnicas se debían adoptar en la interpretación de la Biblia, texto literario de la más egregia autoridad en los aspectos más relevantes de la vida humana pero con una multiplicidad de significados; y cuál era la mejor forma de utilizar la propia lengua a fin de capacitar a aquellos no versados en tales disciplinas para leer con provecho y placer las verdades que él había descubierto y quería transmitir. Fray Luis de León se convirtió, así, en un pensador de la naturaleza del lenguaje, en intérprete de la literatura en diversas lenguas y en artista él mismo” (Thompson, 1995:23).

Por ello, podemos concluir diciendo que Fray Luis, con su estilo sencillo y austero, con su rica y variada sintaxis, con su repertorio simbólico tomado de las tres tradiciones culturales que le influyeron (grecolatina y judaica) y con su poesía, tanto italianizante como la propia del renacimiento español, ha contribuido a la lengua vernácula castellana de modo relevante, a través de sus aportaciones al proceso de evolución y construcción de la misma.

4. Fray Luis de León, su tiempo y su obra

Hacer un balance general del agustino es fácil y difícil, a la vez. Fácil, porque méritos le sobran para superar muy positivamente el examen al que pueda someterse; difícil, porque su figura y su obra presentan y abordan tantos aspectos, que no es sencillo hacer una evaluación de cada uno de ellos.

Al final, una mirada retrospectiva sobre el salmantino, ofrece resultados excelentes desde cualquier aspecto que se le considere. Ello ha explicado y explica el gran reconocimiento histórico de que ha sido objeto, en el pasado y en el presente. A nuestro entender, hay dos razones que fundamentan dicha apreciación: por una parte, la gran contribución que hizo en su tiempo, desde su profunda mentalidad humanista renacentista, a los distintos saberes; por otra, que la contribución que hizo no se ha diluido ni agotado en el pasado, sino que su espíritu sigue vivo todavía, cuestión que

explica la actualidad de su figura y obra. Para apoyar esta valoración personal, nada mejor que recurrir a dos textos bien significativos.

El primero de ellos, refleja la mirada histórica exterior que sobre Fray Luis proyecta un gran experto extranjero, como es Colin P. Thompson. El interés de este texto radica en ofrecernos una visión general de toda la trayectoria del agustino, personal y profesional:

“A lo largo de su vida y en su obra, Fray Luis reúne muchos de los logros y tensiones de la España del Siglo de Oro. Tomó parte sin reservas en las controversias teológicas de la Europa de su tiempo, las cuales de ningún modo se limitaron a la amenaza protestante. Pero se negó a contemporizar con el fanatismo y la intolerancia. Sentía una gran pasión por la Biblia y, a diferencia del primado del que Borrow hablaba, estaba convencido del beneficio que supondría que aquellos que no conocían el latín pudieran leerla en su propia lengua. No obstante, ésta era una opinión minoritaria y Fray Luis tuvo que aceptar que continuara prohibida en España. El resultado de esta tensión fue uno de los mayores logros en prosa del Siglo de Oro y la obra más grandiosa de erudición bíblica y teológica, espiritualidad y arte –*Los nombres de Cristo*–. Su vida da testimonio del coraje de quienes están dispuestos a luchar y sufrir por la verdad en la que creen; su obra lo da del poder creador de la controversia y de una unión armoniosa de inteligencia y de maestría artística.

[...] Fray Luis es un hombre difícil de describir o de presentar, debido a que coexisten muchos aspectos diferentes en él. Aún así, fue esta misma dificultad la que alentó mi intento de proporcionar un estudio más completo.

[...] Ante todo, cabe destacar que su habilidad profesional como lingüista y como teólogo –pues es ésta la razón por la que aún se le puede leer con tanto deleite– nunca fueron fines en sí mismos. Fray Luis escribió para compartir, con aquellos que nunca podían acceder a tales conocimientos, las verdades esenciales que creía haber descubierto. Su visión artística purificó y pulió los materiales en bruto que su mente había llegado a dominar, convirtiéndolos en clásicos de la literatura del Siglo de Oro español. Con muy poca frecuencia nos encontramos al erudito y al artista unidos tan armoniosamente como lo estuvieron y lo están en Fray Luis de León” (Thompson, 1995:17-18).

El segundo texto, ofrece otra mirada más interior, la que corresponde a un experto español en Fray Luis de León, como es el filólogo Pedro Sáinz Rodríguez. El texto resalta en el agustino la unanimidad del reconocimiento recibido, algo raro en este campo y profesión:

“Nunca ha sufrido un verdadero eclipse la alta estima que a Fr. Luis de León otorgaron sus contemporáneos. Salvo el juicio de los apasionados enemigos personales del catedrático y del escriturario, aquellos cuyas mentiras y envidia le tuvieron encarcelado, obsérvase en la España de su tiempo o inmediatamente posterior a Fr. Luis una rara unanimidad en el elogio entusiasta de su obra y en el respeto a su persona. Ciertamente que la historia de las letras está plagada de alabanzas formularias, con frecuencia insinceras, dictadas por los hábitos literarios de la época. Pero no es éste el caso de Fr. Luis de León, viéndose en los elogios de Cervantes, de Lope, de Quevedo y de tantos otros, enumerados placenteramente por los biógrafos del poeta, algo más profundo y entusiasta que las habituales fórmulas corteses. No son sartas de adjetivos ditirámicos, sino juicios exactos y apreciaciones conscientes de los valores de su obra o de su temple moral. Observemos que ya desde este momento empieza a dibujarse la figura del Fr. Luis maestro y patriarca de la lengua castellana moderna” (Sáinz, 1960, 14-15)

A MODO DE CONCLUSIONES

Este capítulo no pretende tener un carácter puramente conclusivo; más bien, recapitulativo de lo que consideramos las ideas más relevantes que se han desarrollado a lo largo del trabajo. Esta labor de síntesis, permitirá construir una imagen básica de la problemática tan rica, diversa y compleja como la que constituye el objeto del presente estudio.

1. El objetivo de la Primera Parte del estudio es doble: por un lado, se examina la importancia de los movimientos culturales europeos, el Humanismo, el Erasmismo y el Luteranismo en los siglos XV y XVI y, por otra, se analiza la influencia de dichos movimientos en el desarrollo de las lenguas vernáculas en Europa.
2. Lo que caracteriza al Humanismo renacentista no es simplemente la vuelta a lo antiguo, al estudio de las letras y artes de Roma y Grecia, sino la actitud con que se realiza: el hombre es la base del pensamiento del Humanismo renacentista.
3. El cultivo de las Bellas Letras, propio del Humanismo renacentista, no responde a una preocupación especulativa, como había ocurrido en la Edad Media, ni tampoco a un mero afán esteticista y erudito, como sucederá parcialmente en Italia y especialmente en épocas posteriores.
4. El Humanismo es un medio y un camino para conseguir el renacimiento de la propia civilización. No es mera imitación de lo antiguo sino reelaboración a partir de su propia situación histórica y cultural. Los humanistas toman dos referentes para orientar su pensamiento y obra: el regreso a la naturaleza y a los clásicos.
5. La pérdida de vitalidad que experimenta el movimiento humanista en Italia coincide con su expansión en el resto de Europa, liderado especialmente por representantes de tres países europeos que se erigen en el siglo XV como referentes intelectuales de dicho movimiento: Francia, Países Bajos y España son los espacios intelectuales que albergan respectivamente a Guillaume Budé, a Desiderio Erasmo y a Juan Luis Vives.

6. El uso de las lenguas vernáculas se fue intensificando a medida que corría el siglo XVI, restringiéndose cada vez más el latín y quedando éste reservado fundamentalmente para espacios tan selectivos como la Iglesia, la Universidad, la Corte y la diplomacia internacional. Incluso, en estos llamados espacios selectivos, las lenguas vulgares también iban tomando creciente peso a lo largo del siglo XVI. Fruto de esta situación, fueron apareciendo gramáticas vernáculas que permitieron ir mejorando y normalizando los distintos lenguajes.
7. El desarrollo de las lenguas vernáculas en el Renacimiento no se produjo como una pura reacción a la importancia que se le daba a las lenguas clásicas. Al contrario, éstas al fomentar el interés de su conocimiento y de la cultura que representan para un mejor entendimiento del hombre y del sentido de la historia, al mismo tiempo facilitaron dicha función para las lenguas vernáculas.
8. Desde esta perspectiva hay que reconocer que los humanistas contribuyeron a desarrollar y dignificar el uso de las lenguas vernáculas, ya que reclamaban que éste se realizara siguiendo el rigor de las normas gramaticales, al igual que exigían también el mismo comportamiento al latín, en cuanto a su uso.
9. La cultura y el espíritu renacentistas son los que abrigan el pensamiento y la obra de Erasmo y son los que lo vinculan a lo que se puede llamar el espíritu moderno que ya en el siglo XVI empieza a tomar cuerpo.
10. Hay dos ejes o tradiciones fundamentales que orientan y marcan el pensamiento de Erasmo: la tradición clásica, razón de ser del quehacer y destino humanista, y la tradición cristiana, que se constituye en su acervo doctrinal y en el sentido personal y profesional de toda su vida. Estas dos tradiciones atraviesan todo su creer y hacer. Del espíritu humanista tomará la actitud abierta que mantuvo siempre ante el mundo y la religión; de la doctrina cristiana recibirá lo que constituyó su alimento y su quehacer permanente.
11. Erasmo vivió para y por su obra. No hizo prácticamente en su vida otra cosa que dedicarse a la escritura y, además, lo hizo de modo febril. La actividad constante

que mantuvo, no le impidió seguir escribiendo a un ritmo intenso. Logró, prácticamente, combinar en términos muy productivos la actividad y la escritura a lo largo de toda su vida. Ello explica haber producido una obra tan amplia y diversa. La obra de Erasmo estuvo orientada a tres grandes temas: las Bellas Letras, la Paz y la Filosofía de Cristo.

12. La condición de Erasmo como filólogo no se la puede ver separada de su condición de hombre de fe. Las Bellas Letras, según él, deben conducir hasta Dios. Ello no quiere decir que a Erasmo, como filólogo, no le interesen las lenguas por sí mismas. Ciertamente que sí, pero las supedita a que sean un instrumento para el conocimiento de Cristo. De aquí que, si bien las lenguas clásicas son el mejor camino para conocer a Cristo, sin embargo, el resto de lenguas vernáculas si sirven también para fomento de la verdadera espiritualidad, bienvenidas sean, es decir, úsense y no hay razones para llamar a éstas lenguas, lenguas bárbaras.
13. Erasmo, con su obra humanista, buscó combatir el método escolástico como lenguaje arcano no apto para no iniciados y, en cambio, aún usando la lengua latina, quiso escribirla de tal manera que todos los hombres tuvieran acceso a la misma. El lenguaje, como instrumento de comunicación y accesibilidad, constituyó para Erasmo un tema central, tanto desde la perspectiva filológica como teológica.
14. La condición de europeo en Erasmo está vinculada fundamentalmente a la filosofía de su obra, a la naturaleza de las temáticas que aborda y, sobre todo, a cómo supo conectar con la cultura europea. Desde esta perspectiva, no hay otro personaje en la época que le pueda igualar y que haya adquirido una relevancia semejante.
15. Con la expresión Erasmismo, se suele significar –en términos generales–, la corriente de adhesión o de crítica y rechazo que generó la obra de Erasmo. No conviene entender tal término como un movimiento organizado y dirigido ni por Erasmo ni por ningún otro. El propio Erasmo se encarga de repetir su fidelidad a la Iglesia y su ortodoxia con la doctrina cristiana, independientemente de lo que otros pudieran pensar al respecto.

16. El descenso erasmista que se produjo a partir de 1560 (después de la muerte de Erasmo [1536], con el desarrollo de la Reforma protestante y la celebración del Concilio de Trento [1545-1563]), no presentó la misma intensidad en los diferentes territorios nacionales ni supuso tampoco la desaparición de dicho movimiento. Al contrario, tanto en la Europa católica como protestante fueron apareciendo ciclos de mayor y de menor presencia a partir de esta fecha y, en todos los casos, las obras de Erasmo seguían siendo puntos de referencia más o menos minoritarios en Europa, según los territorios nacionales de que se trate.

17. Erasmo y el propio movimiento erasmista movilizaron el estudio y el interés por las lenguas, tanto clásicas como vernáculas. En el caso de Erasmo, las lenguas clásicas constituyeron su centro de interés, especialmente el latín. El Erasmismo, en su conjunto, continuó con la herencia clásica de Erasmo, pero –al mismo tiempo–, incorporó la utilización de las lenguas vernáculas como instrumentos necesarios para difundir y popularizar el Evangelio de Cristo. En ambos casos, las lenguas eran instrumentos de acceso al conocimiento de la verdadera doctrina, lo que obligaba a hacer, desde la perspectiva filológica y teológica, la mejor crítica textual posible, a fin de redescubrir los textos sagrados despojándolos de todas las adherencias filológicas y teológicas que el curso del tiempo había ido incorporando.

18. El Erasmismo en España supuso una nueva visión y comportamiento que se manifestó en los ámbitos cultural, religioso, político y filosófico. Este movimiento posiblemente arraigó más en España que en cualquier otro lugar de Europa, por la filosofía que le caracterizaba y, por otra parte, porque la influencia de Erasmo, especialmente, a través de su obra, alcanzó una difusión y receptividad grandes. Más concretamente, las condiciones culturales y sociales de España se constituyeron en el mejor caldo de cultivo para la expansión y atractivo del Erasmismo, cuyo mensaje tenía una orientación unificadora, reformista y fraternal, como para llegar al corazón de la España cristiana, sin distinción de viejos y nuevos cristianos.

19. La actitud personal de Erasmo hacia España no se correspondió con la estima y aprecio que España, en términos generales, le profesó. La percepción y valoración que Erasmo tuvo de España no fue ni buena ni europea. La insistencia con la que en

repetidas veces fue invitado a visitar España, principalmente por el cardenal Cisneros, no halló otra respuesta que España no me seduce. España era para Erasmo lo ignoto, el desierto total. España era, a sus ojos de occidental, uno de esos países extraños en que la cristiandad entra en contacto con los semitas rebeldes al cristianismo y se mezcla con ellos. Posiblemente, Erasmo también rechazó venir a España, por el conocimiento directo que tenía del entorno cortesano y por no querer renunciar a su labor de escritor e independencia que tanto ansiaba. No obstante, el holandés sentía aprecio y estima por toda la labor que desde España se venía haciendo por el Humanismo renacentista y en pro de la reforma en la Iglesia.

20. En el arraigo considerable que alcanzó el Erasmismo en España, también influyeron unas corrientes de espiritualidad que fueron tomando cuerpo en España desde finales del siglo XIV y principios del XVI, y a cuyos defensores y propagadores se les denominó con el término de Alumbrados, y más concretamente con el de Iluminismo. El Erasmismo, con su mayor arraigo en las clases con mayor nivel cultural, vino a reforzar dichas corrientes preexistentes, ya que su mensaje doctrinal presentaba grandes coincidencias con lo que el Iluminismo predicaba, como doctrina y formas de vida cristiana.
21. La Inquisición nació bajo el reinado de los Reyes Católicos, con el objetivo de perseguir a los herejes y, muy especialmente, de comprobar la verdadera fe de los conversos islámicos y judíos. Por tanto, esta Institución, ya estaba funcionando en España, cuando la obra de Erasmo y la corriente erasmista comienzan a expandirse por toda la península. La actuación general de la Inquisición española en relación a Erasmo y el Erasmismo fue gradualista, adquiriendo progresivamente una mayor vigilancia sobre esta corriente de espiritualidad, a medida que los peligros del luteranismo amenazaban –según los denunciantes–, la ortodoxia de la doctrina en la Iglesia española. Sin embargo, los erasmistas en España, aunque muchos de ellos fueron objeto de persecución y de represión, ninguno por el hecho de serlo fue condenado al fuego.
22. El Cardenal Jiménez de Cisneros reúne casi todas las condiciones para considerarle el hombre más representativo del Humanismo renacentista español. Tres

actuaciones, principalmente, le hacen ser una figura tan relevante: sus iniciativas en las reformas en la Iglesia, su condición de fundador de la Universidad de Alcalá de Henares y su deseo e impulso por llevar a cabo el gran proyecto de la Biblia Políglota de Alcalá.

23. La figura de Elio Antonio de Nebrija es relevante por su condición de gran humanista y por su contribución a las lenguas vernáculas, concretamente por su *Gramática de la Lengua Castellana*. Nebrija fue el primer filólogo que se dedicó a estudiar una lengua romance, en este caso la castellana, con todo el bagaje filológico de que disponía, rompiendo así la tradición de que solo las lenguas clásicas y nobles, como el latín y el griego, merecían ser objeto de estudio. Su empresa filológica tuvo mucho que ver con su condición de gran humanista renacentista y con su intuición política del momento: España, bajo el gobierno de los Reyes Católicos, estaba a punto de descubrir nuevos mundos, en los que la lengua castellana se expandiría y se convertiría en la lengua romance hablada compañera del imperio.
24. Se puede decir que toda la trayectoria intelectual de Juan Luis Vives está marcada por el Erasmismo como filosofía humanista. En su doble condición real de europeo y español, vivió en el centro de los problemas que sacudieron a Europa, a España y a la Iglesia de su tiempo. Ello le hizo tener una perspectiva privilegiada del Erasmismo español desde Europa y le permitió constituirse en puente de comunicación entre Europa y España. Vives fue, sin duda, el más prestigioso y apreciado de los humanistas españoles de la segunda generación –llamando primera a la de Nebrija, casi medio siglo mayor que él– y uno de los principales de la Europa de su tiempo, a poca distancia de Erasmo, árbitro supremo de la cultura y de los estudios del continente.
25. Dos facetas interesan, especialmente, en la vida y obra de Juan de Valdés: su condición de humanista erasmista y su condición de hombre de letras, contribuyendo especialmente al desarrollo de la lengua española mediante su obra principal el *Diálogo de la lengua*. En cuanto a la primera, su trayectoria está claramente marcada por un claro humanismo, cultivando todos los valores propios de esta corriente. Otra

cuestión bien distinta es el humanismo cristiano que profesó a lo largo de su vida, no existiendo al respecto unanimidad total en cuanto a la valoración de sus posiciones doctrinales. En cuanto a la segunda faceta, su condición de hombre de letras, en Alcalá se inició en la tradición humanista, concretamente en la lengua griega. La especial sensibilidad por la literatura que tiene desde muy joven, muy aficionado a los libros de caballería, derivó en pasión por la literatura griega. La lengua y la literatura siempre fueron para Valdés elementos permanentes en su gran cultura humanista.

26. La figura de Fray Luis de León ha tomado crecientemente mayor relieve a medida que ha ido pasando el tiempo, gracias a su muy diversa actividad intelectual. Toda la vida y actividad de Fray Luis no hacen sino reflejar la vasta formación que adquirió, su gran espíritu humanista, su conocimiento y afecto por las lenguas clásicas y su decidido empeño por contribuir al desarrollo de la lengua castellana que le llevó a enfrentarse al criterio oficial de la Iglesia que defendía la utilización de las lenguas clásicas –principalmente del latín– en las cuestiones teológicas y en la lectura de los textos sagrados. Pese a la desagradable experiencia que tuvo de su larga estancia en la cárcel y a sabiendas de la prohibición de la Iglesia para traducir la Biblia a la lengua romance, siguió pensando que era conveniente escribir, al menos, libros de espiritualidad en lengua vernácula que permitieran a muchos acceder a los textos bíblicos ante la imposibilidad de hacerlo de modo directo.

27. Cuatro aspectos caracterizan el uso de las lenguas en el periodo que denominamos Erasmo y Erasmismo: el primero, la relevancia de la lengua para acceder al conocimiento; el segundo, la importancia de las lenguas clásicas para la corriente erasmista, ya que éstas facilitan el conocimiento directo sin mediación alguna; el tercero, el uso exclusivo de las lenguas clásicas y, más concretamente el latín, por parte de Erasmo, aunque éste reconozca la necesidad de recurrir a las lenguas vernáculas, cuando aquéllas no se conozcan, ya que lo prioritario es el conocimiento de Cristo; y el cuarto, el uso creciente de las lenguas vernáculas por la corriente erasmista, tanto en Europa como en España.

28. Martín Lutero en relación al Renacimiento como movimiento cultural, le llevó –por una parte–, a respirar el ambiente renacentista, pero –por otra–, no asumió lo fundamental de dicha corriente de pensamiento: la visión humanista de la historia y la perspectiva de considerar al hombre como centro de la misma. Por tanto, Lutero, aún viviendo en la época del Renacimiento, no participa totalmente del espíritu humanista.
29. Los humanistas alemanes vieron, en un primer momento en Lutero, más que un líder de la religión y la teología, a un gran defensor de aquellos valores humanistas considerados como elementos de regeneración de la vieja sociedad, tales como la estima por los estudios profanos clásicos, el rechazo de la teología especulativa y la necesidad de una nueva enseñanza que conllevara un cambio fundamental en la organización escolar.
30. Sin embargo, las expectativas que los humanistas alemanes depositaron en Lutero como hombre humanista, pronto se fueron desvaneciendo, a medida que el monje alemán se fue radicalizando en la cuestión religiosa y teológica y se produjera en Alemania la revolución religiosa. Ello supuso el desplazamiento del interés por el proyecto de reforma humanista y la entrada del conflicto religioso que consumó la Reforma Protestante.
31. La crisis humanista que sacudió a Alemania al calor de las contiendas religiosas, supuso –pues–, que el espíritu humanista dejara de ser un actor principal en la vida del pueblo alemán y que los valores más característicos de esta corriente cultural, como la ciencia, las bellas artes y la enseñanza, se depreciaran.
32. Lutero y Erasmo, hombres de la misma época –temporal y culturalmente hablando–, participaron inicialmente de las mismas ansias de reforma que caracterizaron a su tiempo, es decir, del Humanismo renacentista. Sin embargo, dos diferencias esenciales tenían, concretamente en relación a la concepción del hombre y de la libertad, y que les hizo tener proyectos muy distintos que afectaban a la visión humanista y religiosa.

33. No obstante, hay que reconocer en la vida y obra de Lutero un uso importante de los instrumentos de carácter humanista que le hicieron situarse, desde esta perspectiva, a la par de los más insignes humanistas, como Erasmo, Nebrija, etc. Nos referimos, concretamente, a la imprenta, el lenguaje, las lenguas vernáculas, en este caso el alemán, y la traducción.
34. La contribución de Lutero al desarrollo de las lenguas vernáculas ha sido relevante, no sólo porque aportó como el que más al crecimiento y a la expansión de la lengua alemana, sino porque vio con claridad la necesaria interrelación que debe existir entre lenguas clásicas y vernáculas, cuestión en la que Erasmo no consiguió estar a la altura de Lutero, al materializar toda su obra escrita siempre en latín y no contribuir directamente al uso de ninguna lengua vernácula, incluida la propia.
35. En la Segunda Parte se estudia, desde una perspectiva más particular, el uso concreto de la lengua y el modo de entender el arte de la traducción por parte de lo que denominamos el Humanismo reformador europeo. El interés que tiene analizar el uso de la lengua y el modo de entender el arte de la traducción radica en que estas contribuciones –precisamente–, son las que han permitido desarrollar en el tiempo las lenguas vernáculas correspondientes. Las lenguas vernáculas se han formado y expandido no de forma espontánea, sino gracias al uso continuado de la lengua que se produjo y al esfuerzo de traducir de una lengua a otra.
36. Dos bloques de autores se examinan. Por una parte, Erasmo y Lutero, como notables representantes del Humanismo reformador europeo, excelentes estudiosos del uso de la lengua y valiosos artífices del arte de traducir. Por otra parte, Nebrija, Cardenal Cisneros, Juan Luis Vives, Juan de Valdés y Fray Luis de León, como representantes del Humanismo reformador español, y a todos ellos les importó el uso de la lengua y el arte de la traducción.
37. El uso de las lenguas vernáculas para el Humanismo reformador necesitaba ser ordenado y reglado. Para ello era conveniente escribir su Gramática y su Arte con la finalidad de que las lenguas nuevas o vernáculas, tanto románicas como germánicas, dejaran de ser bárbaras o agramaticales. Esta necesidad se veía dificultada por el

hecho de que los humanistas en este momento estimaban también que el uso del latín era bárbaro y agramatical, y por ello consideraron prioritario dotar al uso del latín de una norma lingüística (gramática) que permitiera ser dignificado y que sirviera a las lenguas vernáculas de modelo a seguir para que dejaran de ser bárbaras y agramaticales.

38. A Erasmo le preocupó mucho que el uso de la lengua fuera un medio de comunicación accesible a todos, razón por la que contribuyó a dar forma al llamado latín moderno para facilitar la comprensión de los textos. Esto le llevó a apartarse del uso rígido del latín clásico o ciceroniano, por entender que por razones pedagógicas esta forma de la lengua no favorecía su entendimiento de modo sencillo y atractivo por la gente. Por ello, Erasmo procura cuidar al máximo el estilo de la lengua, haciéndolo accesible por su sencillez, lo que no quiere decir que no sea cuidado y elegante.
39. El trabajo de traducción de la obra de Erasmo del latín (única lengua que utilizó en sus escritos) a las correspondientes lenguas vernáculas, supuso en cada caso una aportación singular, no solo por los contenidos temáticos que se incorporaban a dicha lengua vernácula, sino también por los elementos lingüísticos, gramaticales, culturales y religiosos que ello significaba. En el caso de España, las traducciones de Erasmo se difundieron también muy tempranamente. Ello conllevó, desde el punto de vista de la lengua castellana, un impulso al desarrollo de la misma, ya que se encontraba todavía en proceso de constitución y maduración.
40. El gran peso que Lutero ha tenido en la Reforma (su pensamiento como teólogo y su posición radical en relación a la Iglesia como sistema), ha dejado muy en segundo plano su condición de hombre humanista y, sobre todo, su contribución al desarrollo de las lenguas en general y al alemán, en particular.
41. Lutero entendió perfectamente que el éxito de su mensaje, oral y escrito, residía en hacer de la lengua y del lenguaje un verdadero instrumento de comunicación con sus oyentes y lectores. Dicho intento lo consiguió bastante, lo que permite decir que fue uno de los humanistas que mejor entendió el papel de la lengua como instrumento

de comunicación. Lutero supo manejar con gran destreza cualquier aspecto básico de la lengua.

42. Las lenguas no eran para Lutero un puro signo de distinción social, sino la forma de establecer relaciones con la gente y de acceder al conocimiento original de los textos escritos en otras lenguas, como es el caso del Antiguo y Nuevo Testamento. Esta visión funcional de las lenguas la tenía Lutero tan clara, que supo hacer un buen uso de ellas, tanto del alemán como de las lenguas clásicas. El valor positivo que le asignó al conjunto de las lenguas, le hizo estar abierto de modo natural a la realidad de las lenguas vernáculas dominantes en la Europa de su tiempo.
43. Un buen ejemplo de la actitud clara y coherente que tuvo Lutero en relación al uso de las lenguas, fue el trabajo que llevó a cabo con la traducción y la divulgación de la Biblia. En esta tarea, justamente, aplicó lo que defendió: traducir el Nuevo y Antiguo Testamento a la lengua alemana (alemanizar la Biblia, como Lutero solía decir), pero desde los textos originales. Debido a los logros conseguidos por Lutero con la traducción de la Biblia al alemán, se le ha considerado como un maestro del lenguaje y como uno de los máximos contribuidores al desarrollo del alemán moderno.
44. Toda la vida y trayectoria profesional de Cisneros está estrechamente relacionada con el mundo de las letras. Su formación, así como las obras que impulsó como hombre de Estado y Cardenal de la Iglesia española, estuvieron impregnadas de la cultura renacentista que le hizo estimar sobremanera el valor de las letras. Esta cualidad de Cisneros ha sido especialmente valorada por todos los analistas de su obra, tanto por aquellos que fueron contemporáneos suyos como por tantos otros que a lo largo del tiempo han estudiado sus trabajos y examinado sus iniciativas y empresas realizadas.
45. Lo que realmente Cisneros pensaba que había que hacer para renacer al mundo de las letras, él contribuyó sobremanera a realizarlo, puesto que consideraba que la renovación cultural dependía bastante del conocimiento de las lenguas clásicas, lo que permitiría, a su vez, una nueva orientación teológica y un mayor peso de los

estudios bíblicos, posiciones que le situaban en la llamada influencia erasmiana en España.

46. Cisneros con la creación de la Universidad de Alcalá contribuyó al fortalecimiento de las humanidades y en la que el estudio de las lenguas se constituiría en un pilar fundamental. A partir de este momento, la cultura española contaría con un nuevo centro que le inyectaría nueva savia al languidecido panorama cultural existente.
47. La Biblia Políglota constituyó para Cisneros su gran proyecto lingüístico, aparte su finalidad teológica y bíblica. No parece que el Cardenal llegara a la realización del mismo por azar, viendo los pasos previos que fue dando y que posibilitaron su puesta en marcha y su materialización.
48. Cisneros, humanista convencido y práctico, hizo que el campo de las lenguas constituyera su territorio natural. Cuando se trataba de llevar a cabo su proyecto de la Políglota, las lenguas clásicas en las versiones originales eran el instrumento para elaborar el mejor texto posible que facilitara el acceso al conocimiento de los textos sagrados, es decir, al conocimiento teológico bíblico. En cambio, cuando había que fomentar la cultura de las letras en general, el conocimiento científico-técnico, la cultura religiosa del clero y del pueblo, las prácticas litúrgicas, etc., el Cardenal seleccionó y encargó ediciones de obras significativas, la mayoría de las veces en lengua romance castellana. Cisneros, como hombre de gobierno de Iglesia y de Estado, supo elegir en cada momento el interés de las ediciones y las lenguas a utilizar.
49. En toda la vida y obra de Nebrija, en su comportamiento académico e, incluso, en las relaciones personales que estableció en el ejercicio de su profesión de filólogo y gramático aparece siempre la misma voluntad: criticar el método escolástico seguido por las escuelas de la baja Edad Media y caracterizado por ocuparse de cuestiones menores que se expresaban en lenguaje artificial y especulativo y combatir la España bárbara, desde el punto de vista del uso de la lengua, para establecer en ella los *Studia humanitatis*, el cultivo renacentista de las letras, que conduciría a esta nación definitivamente a la modernización.

50. La lengua constituye, pues, para Nebrija el centro de su interés y dedicación, pero no al modo escolástico que la reducía a un puro artificio especulativo, sino al modo renacentista como algo vital y práctico para el hombre y para la modernización de la sociedad.
51. La lengua para Nebrija es funcional cuando: tiene un uso real y concreto, sirve al hombre y está hecha a la medida del hombre y, por supuesto, de la sociedad; cuando responde a la manera común en el habla, no a un artificio solamente usado por minorías, como en definitiva defendían los escolásticos. Pero la manera común en el habla debía de ser la mejor, la usada por los mejores, por aquellos que han usado la lengua con claridad y belleza, tal como lo hicieron los clásicos.
52. Vives le asigna al saber científico una base humana/antropológica, razón por la que el hombre se constituye en el centro del desarrollo de la ciencia, contradiciendo de esta forma toda especulación y artificialidad que corría por el saber oficial en los centros universitarios, alejados de los verdaderos problemas que realmente preocupaban e interesaban al hombre. Desde esta perspectiva, Vives considera que las diferentes disciplinas que conforman el saber científico, deben articularse en torno a lo humano.
53. La condición de humanista de Vives se refleja en cada uno de los temas que aborda. Al ser el Humanismo una forma de pensar general, una nueva cultura que asume el hombre en relación al mundo, lógicamente esto se refleja en todos y cada uno de los campos que se constituyen en su centro de interés. Pero la mirada que Vives proyecta sobre cada uno de los problemas que analiza, no es pura especulación ni distanciamiento; más bien es cercanía y compromiso con ellos. Éste fue el comportamiento real que Vives adoptó a lo largo de su vida, pero especialmente en su etapa madura y final, cuando la experiencia de lo visto y vivido le orientaron a un humanismo pragmático.
54. Vives es un humanista que practicó con su ejemplo el uso de las lenguas, clásicas y vernáculas, entendiéndolas como instrumento lingüístico y forma de comunicación

cultural. Por ello, el valenciano adoptará una posición más abierta y funcional que Erasmo en relación a esta cuestión. Aunque ambos valoran el latín como la lengua por excelencia haciendo un uso exclusivo de la misma en sus escritos, sin embargo la referencia a las lenguas vernáculas en Vives es mucho mayor que en Erasmo. Vives no solo será un usuario de las lenguas, sino que se ocupa de las mismas en sus escritos, reflexionando acerca de la lengua en general y proponiendo metodologías para su aprendizaje. Son varios los escritos de Vives en los que se ocupa de estas cuestiones.

55. Para Vives el conocimiento de las lenguas es algo que no se agota en sí mismo, sino que es un instrumento útil y necesario para acceder a las diferentes disciplinas y saberes. Las lenguas, como medio que son, nos sitúan a las puertas de las artes, de las disciplinas y de los saberes.
56. El hecho de que la lengua sea algo natural al hombre, no quiere decir que esta facultad humana se desarrolle y crezca espontáneamente, sin necesidad de ser cultivada. Nada de esto, en opinión de Vives. Hay que ayudarla a que se desarrolle desde la más temprana edad. Y el hecho de que el habla no crezca por igual en todos, no contradice la existencia de este don, sino que confirma la diferente aportación personal y social en su progreso.
57. A nivel social, Vives considera que el lenguaje es el instrumento de comunicación social. Los humanos necesitamos códigos lingüísticos para relacionarnos. Vives al subrayar la dimensión social del lenguaje deja abierta la reflexión que más tarde se ha hecho en relación a esta dimensión fundamental para la comunicación humana. Ambos aspectos del lenguaje, el individual y el colectivo, que el valenciano puso de manifiesto en sus escritos han resultado relevantes para las modernas teorías que se han elaborado en torno a esta disciplina.
58. Vives, consecuente con su espíritu pragmático, reflexiona en sus obras sobre la mejor forma de enseñar y de aprender las lenguas. A su entender, la enseñanza y aprendizaje de las lenguas debe orientarse por los siguientes principios: el aprendizaje de las lenguas clásicas debe hacerse a una edad temprana; la utilidad de

conocer bien y apoyarse en la lengua vernácula propia para el aprendizaje de las otras lenguas; para el buen aprendizaje conviene seguir el ejemplo de los que hablan y escriben bien; la enseñanza de las lenguas clásicas, concretamente el latín, debe hacerse por un maestro que conozca perfectamente su propia lengua vernácula; la utilización de la lengua vernácula en la enseñanza facilita una explicación clara y accesible; la práctica es un elemento necesario para el aprendizaje de las lenguas.

59. La obra de Vives también se extiende al campo de la filología y de la traducción. Hizo un considerable esfuerzo filológico haciendo lecturas e introducciones de varios textos clásicos latinos y también griegos, y transmitiendo su opinión acerca de la forma de realizar versiones o interpretaciones, como él llama. Su trabajo filológico adquirió tal perspectiva, que elevará la Filología a la categoría de la Filosofía, en su intento por la elaboración lingüística del pensamiento.
60. Vives entiende la traducción como el ejercicio de versión de las palabras de una lengua a otra, pero manteniendo y conservando el sentido del texto original. Su aportación al campo de la traducción se especifica por su contribución de carácter textual, al igual que hizo San Jerónimo, pero yendo más lejos que éste o ampliando dicho carácter.
61. Distingue tres tipos de textos a los que corresponden también tres tipos distintos de traducción. El primer tipo de texto, sería aquel que antepone el qué: la esencia, al cómo: la forma. En este caso, lo importante es conservar el sentido y, por tanto, se puede traducir con cierta libertad, añadiendo las palabras o expresiones que puedan ayudar a comprender lo que se dice en el original. En el segundo tipo de texto, lo que prevalece es la forma, el cómo. Para este caso, la traducción debe ser principalmente formal, atendiendo al cómo se dice, y afectaría básicamente a los textos sagrados, concretamente, a la Sagrada Escritura. En el tercer tipo de texto, Vives conjuga los dos tipos de texto anteriores, es decir, el sentido y la forma. En este supuesto se deberá combinar, a la vez, la conservación del contenido y de aquellas expresiones y formas idiomáticas de la lengua original en la lengua traducida, salvo cuando la traslación literal no sea posible y haya que traducir por equivalencia. Este tercer método de traducción que Vives propone, exige un

equilibrio entre el sentido y la forma, y plantea más dificultades y esfuerzo para el traductor. Parece ser que Vives está pensando en este tercer tipo de texto en textos literarios.

62. El clima de discusión al que asiste Juan de Valdés en Roma en torno a la *questione della lingua* en Italia le lleva a sensibilizarse aún más por el problema de la lengua y, más particularmente, por la lengua vulgar de la que se sentía muy partidario. Buena prueba de ello fue la relación que estableció con la lenguas: aunque tenía un buen conocimiento de las lenguas clásicas, especialmente del latín, sin embargo, no se planteó el uso del latín como lengua literaria, como sí hicieron Erasmo y Vives. Al contrario, la lengua castellana fue su lengua de comunicación oral y escrita.
63. A pesar de la importancia que tiene en la vida de Juan de Valdés todo lo relacionado con la actividad religiosa, el *Diálogo de la lengua* (1535) ocupa un lugar central y se constituye en una referencia clara de identificación con Valdés, pese a ser el resultado de algo residual en su vida. Al decir que el *Diálogo de la lengua* no haya ocupado en su vida la parte principal de su actividad, no quiere decir que a dicha obra no le diera importancia; al contrario, Valdés era consciente de la necesidad de seguir reflexionando y aportando nuevas ideas sobre la lengua castellana, después de la contribución que al respecto había hecho ya Nebrija.
64. La obra (*Diálogo de la lengua*) que ofrece Valdés a los italianos deseosos de conocer la lengua española está pensada para ser un instrumento que les ayude y les facilite su aprendizaje, transmitiéndole aquellos usos ortográficos y léxicos que ya han sido aceptados, especialmente por la clase cortesana que es quien, a su entender, mejor representa el modelo de lengua hablada. No obstante el carácter práctico que presenta la obra de Valdés, ésta también busca crear un marco preceptivo para aquellos que quieran aprender la lengua castellana, tanto en el plano lingüístico, como gramatical, retórico y estilístico.
65. Valdés no solo se limita al reconocimiento de la situación de la lengua castellana. Quiere ir más allá en la búsqueda de perfección que reclama de dicha lengua. A tal

fin ofrece diferentes propuestas lingüísticas con el objetivo de mejorar la lengua castellana:

- 1^a- Utilización de los refranes. Ante la falta de buenas obras y autores que marquen la dirección de la perfección en la lengua castellana, Valdés propone el uso de los refranes antiguos, como verdadero patrimonio de la lengua real. Éstos, en su opinión, aunque nacidos del vulgo, sin embargo son testimonio del uso auténtico y generalizado de ciertas formas léxicas y sintácticas.
- 2^a- El uso frente a la gramática. El desarrollo y mejora de la lengua española debe hacerse, en opinión de Valdés, primando el uso frente a la gramática, ya que aquél ofrece formas concretas de construcción lingüística. Consecuentemente, Valdés, que no es gramático y sí pragmático, recurre a lo que él entiende por el buen uso de la lengua, manifestado en los refranes y en el habla cortesana, como modelos literarios prácticos a seguir.
- 3^a- El estilo en la lengua hablada y escrita debe ser natural y sin afectación. Hay que escribir como se habla. Valdés propone que el estilo sea cuidado, claro, fluido, conciso y sobre todo natural, huyendo de toda afectación.
- 4^a- La mejor opción de la lengua hablada y escrita es la que sigue el modelo cortesano. Valdés no confunde lengua popular y uso de los refranes con lengua mal hablada o escrita. Al contrario, aboga por el habla culta, cortesana, es decir, la que se habla en la corte por la gente culta e instruida.
- 5^a- La lectura es un buen instrumento para el aprendizaje de la lengua. Para Valdés el uso de la lengua es el medio suficiente para aquellos que hablan su lengua materna. Sin embargo, complementar el uso de la lengua con la lectura de libros es más que recomendable, sobre todo para aquellos que la lengua castellana no es su lengua materna, como es el caso de los extranjeros.
- 6^a- Que el metro se diga como se diría en prosa. Para Valdés toda construcción lingüística, sea en metro sea en prosa, debe aproximarse al lenguaje corriente, al uso real de la lengua.

66. La formación académica que Juan de Valdés recibió en Alcalá le preparó para llevar a cabo en su día tareas de traducción. El conocimiento lingüístico que obtuvo del latín, griego y hebreo le capacitaba para que más tarde y, por motivos estrictamente religiosos, dedicara una parte de su tiempo a la labor de traducción. También con esta actividad Valdés continúa la tradición humanista, y se suma a la lista de humanistas reformadores que igualmente acometieron este trabajo.
67. Bien que las traducciones no ocupen un espacio relevante en su actividad profesional, no obstante en el trabajo dedicado a este campo, Valdés nos transmite suficientemente su pensamiento en relación a la traducción y que se puede expresar en los enunciados siguientes:
1. La labor de traducción debe intentar mejorar aquellos textos, ya previamente vertidos, pero que no consiguieron la calidad traductora necesaria.
 2. La traducción debe respetar al máximo el texto original, especialmente cuando se trata de textos sagrados a los que hay que tener mucho respeto.
 3. La traducción es un oficio nada fácil, por la natural dificultad que presenta la diversidad de vocablos de las lenguas en juego, la de origen y la de llegada, es decir, la lengua original y la lengua en que se vierte el texto en cuestión.
 4. Valdés piensa, al igual que todos los humanistas reformadores que abordaron la cuestión de la traducción, que es una temeridad practicar la traducción sin un conocimiento adecuado de las lenguas objeto de la traducción.
68. Para tener una visión de conjunto de la obra de Fray Luis de León y, sobre todo, ver la orientación que lo guía, conviene analizar cualquiera de sus trabajos en clave filológica. Se podría decir que el aire que respira Luis de León es un aire filológico que le hace trabajar desde la crítica textual. Por esta razón, cuando Fray Luis trata cuestiones relativas a otras materias, por ejemplo, teológicas, y muestra su desacuerdo de cómo son tratadas, normalmente la diferencia de criterio deriva del método filológico que se aplica, más que de la razón teológica estrictamente hablando. Ello explica que Fray Luis se sintiera más cerca de los humanistas que de

los escolásticos, bien que su enseñanza perteneció principalmente al campo de la Teología y más tarde al de la Escritura, y nunca al campo de las humanidades.

69. La actividad literaria de Fray Luis es diversa más que extensa. Como buen humanista que fue, muchos fueron los centros de su interés, lo que le permitió usar distintos géneros literarios, poesía y prosa, y escribir sobre materias diversas, tanto teológicas como exegéticas y religiosas, así como artísticas y humanas en general.

70. Desde el punto de vista del uso de las lenguas, el castellano y el latín fueron las lenguas principales de Fray Luis, aunque el griego y el hebreo también las utilizó, dado el buen conocimiento que tenía de las mismas. Como buen experto de las lenguas clásicas y del castellano, no solo escribió directamente en ellas, sino que tuvo, además, una intensa actividad traductora de unas lenguas a otras.

71. Lo relevante en el conjunto de la obra de Fray Luis es ver en ella su armonía, coherencia, arquitectura y estética; su amor por el lenguaje; y su espíritu abierto en cuanto al fondo y la forma, como buen humanista que fue en el contexto del renacimiento español que le tocó vivir.

72. La combinación en el sabio salmantino de las dotes que poseía para la traducción y el interés por relacionar esta actividad con el campo de la hermenéutica (la explicación), le condujo a una constante búsqueda de lo divino y lo humano o de lo divino en lo humano, y explica, en definitiva, la importancia que tuvo este quehacer en su trabajo teológico y escriturístico por excelencia.

73. Parece que la aportación más relevante del agustino a la teoría de la traducción consistió en haber intentado reproducir, no sólo el significado de los textos bíblicos, sino también el significante lingüístico en toda su complejidad, a través de fonemas, número y colocación de sílabas, ritmos, cualidad de palabras, estructuras de oraciones y cláusulas, etc.

74. La convergencia en el salmantino del descubrimiento de la lengua vulgar romance para tratar convenientemente asuntos elevados con su gran conocimiento del hebreo

bíblico y de la tradición clásica grecorromana, ha hecho que Fray Luis sea considerado como gran traductor y, probablemente, primer gran teórico de la traducción.

75. La lengua castellana no permaneció impasible a la influencia de Fray Luis. Al contrario, éste supo inyectarle, siguiendo la tradición abierta por Nebrija, nueva savia que contribuyó a su desarrollo, en dos planos distintos: a nivel teórico, el agustino hizo una reflexión general sobre las lenguas con la que se adhirió a la corriente especulativa que trataba de hallar los fundamentos del lenguaje; y como resultado de la misma (nivel práctico), enriqueció claramente la cuestión filológica. De esta forma el Salmantino forma parte del grupo de figuras españolas que en el último cuarto del siglo XVI reflexionó más sobre la lengua.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abad, F. (1994): *La mentalidad y las ideas de Nebrija en la tradición renacentista*, en R. Escavy y otros (Eds): *Nebrija V Centenario 1492-1992. Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Volumen I*. Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia.

- (1996): *Nebrija*, en L. Jiménez Moreno (Coord.): *La Universidad Complutense Cisneriana*. Madrid, Editorial Complutense.

Abellán, J. L. (1982): *El Erasmismo español*. Madrid, Espasa-Calpe.

- (1996): *La difusión del erasmismo desde el ámbito complutense*, en L. Jiménez Moreno (Coord.): *La Universidad Complutense Cisneriana*. Madrid, Editorial Complutense.

Alcalá, A. (1981): *Introducción*, en Miguel Servet: *Treinta cartas a Calvino. Sesenta signos del Anticristo. Apología de Melanchton*. Madrid, Editorial Castalia.

- (1997): *Introducción*, en Juan de Valdés: *Obras completas, I. Diálogos, Escritos espirituales. Cartas*. Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro.

Alcalá, A. y otros (1984): *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona, Ariel.

Alonso, D. (1958): *De los siglos oscuros al de Oro*. Madrid, Editorial Gredos.

Álvarez, L. (1990): *La gramática española del siglo XVI y Fray Luis de León*. Madrid, Junta de Comunidades de Castilla la Mancha.

Álvarez, S. (1956): *Sobre Fray Luis de León filólogo*. Separata de «La Ciudad de Dios», Vol. CLXIX. Imprenta del Real Monasterio de el Escorial.

- (1996): *Fray Luis de León en el laberinto renacentista de idearios*, en V. García de la Concha y J. San José: *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Andrés, M. (1976): *La teología española en el siglo XVI. Vol. I*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.)

- (1986): *Corrientes culturales en tiempo de los Reyes Católicos y recepción de Erasmo*, en M. Revuelta, y C. Morón: *El Erasmismo en España*. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.

Arbolanche, J. (1972): *Las Abidas*. Ed. F. González Ollé, II, Edición facsimilar y notas. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.)

- Asensio, E. (2005): De Fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Atkinson, J. (1971): Lutero y el nacimiento del protestantismo. Madrid, Alianza Editorial.
- Auerbach, E. (1969): Lenguaje literario y público en la Baja latinidad y en la Edad Media. Barcelona, Editorial Seix Barral.
- Ayala, F. (1965): Problemas de la traducción. Madrid, Editorial Taurus.
- Bahner, W. (1966): La lingüística española del Siglo de Oro. Madrid, Editorial Ciencia Nueva.
- Barbolani, C. (2006): *Introducción*, en Juan de Valdés: Diálogo de la lengua. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Bataillon, M. (1971): *Prólogo* a el *Enchiridion*, de D. Erasmo, Edición de Dámaso Alonso. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.).
- (1983): Erasmo y el Erasmismo. Barcelona, Editorial Crítica.
- (1986): Erasmo y España. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bell, A. F. G. (1927): Luis de León. Un estudio del Renacimiento Español. Barcelona, Editorial Araluce.
- Bello, E. (1983): *En el origen de la modernidad, la libertad: Giovanni Pico y Lutero*, en E. Bello (Editor): Filosofía, sociedad e incomunicación. Homenaje a Antonio García Martínez. Universidad de Murcia.
- Bernal, B. (1996): *La política universitaria del Cardenal Cisneros*, en L. Jiménez Moreno (Coord.): La Universidad Complutense Cisneriana. Madrid, Editorial Complutense.
- Bernino, D. (1709): Historia di tutte l'heresie. Tome IV. Roma, Stamperia del Bernabò.
- Biblia de Jerusalén (1967). Bilbao, Editorial Española Desclée de Brouwer.
- Blecua, A. (1981): *El entorno poético de Fray Luis*, en V. García de la Concha (Dir.): Fray Luis de León. Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Blecua, A. y Rico, F. (2006): *La poesía de Fray Luis: entorno y códigos*, en Fray Luis de León: Poesía. Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Bogomilova, D. (2004): Un enfoque hermenéutico de la traducción cultural. Revista Herméneus, número 6.

- Bonilla y San Martín, A. (1929): Luis Vives y la filosofía del Renacimiento. Madrid, Imprenta L. Rubio.
- Breva-Claramonte, M. (1994): La didáctica de las lenguas en el Renacimiento. Bilbao, Universidad de Deusto.
- Burckhardt, J. (1984): La cultura del Renacimiento en Italia. México, Editorial Porrúa.
- Burke, P. (2006): Lenguas y comunidades en la Europa moderna. Madrid, Akal.
- Bustos de E. (1991): *La lengua española de Nebrija a Fray Luis de León*, en El siglo de Fray Luis de León. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- (1996): *Nebrija, primer lingüista español* en V. García de la Concha: Nebrija y la Introducción del Renacimiento en España. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cabello, L. M^a. (1919): Cisneros y la cultura española. Madrid, Tipografía Católica Fontana y Marín.
- Calvo, J. (1994): *Valdés contra Nebrija: el otro fondo de la polémica*, en R. Escavy y otros (Eds): Nebrija V Centenario 1492-1992. Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Volumen I. Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia.
- Calvo, J. J. (1984): *Juan Luis Vives: ¿Un pionero de la traductología moderna? Apuntes sobre una discrepancia*, en Quaderns de Filología: Miscelànea Sanchis Guarner. Universitat de Valencia, Vol. 2.
- Caminero, J. (1990): La razón filológica en la obra de Fray Luis de León. Kassel, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto. Editon Reichenberger Kassel.
- Carrera, A. (1988): El «problema de la lengua» en el Humanismo renacentista español. Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones.
- Casares, J. (1947): Nebrija y la Gramática Castellana”, en Boletín de la Real Academia Española (BRAE), XXVI.
- Castro, A. de (1972): El pensamiento de Cervantes. Barcelona, Noguer.
- Cedillo de C. (1921): El Cardenal Cisneros. Gobernador del Reino. Madrid, Real Academia de la Historia.
- Collinson, P. (2004): La Reforma. Barcelona, Debate.
- Colón, G. y Soberanas, A-J. (1979): *Estudio Preliminar*, en E. Antonio de Nebrija: Diccionario Latino-Español. Facsímil de la Biblioteca Universitaria de Barcelona. Barcelona, Puvill-Editor.

Cuevas, C. (1997): *Introducción*, en Fray Luis de León: De los nombres de Cristo. Madrid, Ediciones Cátedra.

- (2001): *Introducción*, en Fray Luis de León: Poesías completas. Madrid, Editorial Castalia.

Curtius, E. R. (1989): *Literatura europea y Edad Media (1)*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Custodio de la Vega, A. (1953): *Fray Luis de León*, en Historia General de las Literaturas Hispánicas, vol. II. Madrid, Editorial Vergara.

Daher, M. E. y Batista, J. J. (1994): *Nebrija como ejemplo de la tradición gramatical española*, en R. Escavy y otros (Eds): *Nebrija V Centenario 1492-1992*. Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Volumen I. Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia.

Durán, M. A. (2000): *Si Aristóteles levantara la cabeza*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Eckermann, J. P. (2005): *Conversaciones con Goethe*. Barcelona, Acantilado.

Egido, T., Editor (2006): *Lutero. Obras*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

Erasmus de Rotterdam (1964): *Obras escogidas*. Edición de Lorenzo Riber. Madrid, Aguilar.

- (1971): *La paráclisis o exhortación al estudio de las letras divinas*. Edición y prólogo de Dámaso Alonso. Reimpresión facsimilar. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C).

- (1984): *Elogio de la locura*. Madrid, Alianza Editorial.

- (1995): *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

- (2005): *Coloquios familiares*. Edición de Alonso Ruiz de Virúes (Siglo XVI). Barcelona, Editorial Anthropos.

Esparza, M.A. y Niederehe, H-J. (1999): *Bibliografía Nebrisense*. Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.

Esteban, L., Editor (1997): *Cuatro estudios a una obra o el “Arte de Enseñar” de Juan Luis Vives*. Valencia, Ayuntamiento de Valencia.

Fernández, J. (1921): *El cardenal Cisneros*. Madrid, Imprenta Helénica.

Febvre, L. (1956): *Martín Lutero. Un destino*. México, Fondo de Cultura Económica.

- (1970): *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona, Martínez Roca.

Fléchier, E. (1693): Histoire du Cardinal Ximenes. Tome Premier. París, Imprimerie Royale.

Fishman, J. (1979): Sociología del lenguaje. Madrid, Ediciones Cátedra.

Fontán, A. (1992): Juan Luis Vives (1492-1540). Humanista. Filósofo. Político. Valencia, Ajuntament de València.

- (2008): Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives. Madrid, Marcial Pons.

Gadamer, H-G. (2005): Verdad y Método. Salamanca, Ediciones Sígueme.

García Blanco, M. (1967): La lengua española en la época de Carlos V. Madrid, Escelicer, S.A.

García de la Concha, V. (1991): *El honor de la lengua castellana: Fray Luis de León, escritor*, en VV.AA: El siglo de Fray Luis de León. Salamanca y el Renacimiento. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

- (2004): Al aire de su vuelo. Estudios sobre santa Teresa, Fray Luis de León, san Juan de la Cruz y Calderón de la Barca. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

García, F. (1991): *Introducciones y notas*, en Fray Luis de León: Obras completas castellanas. Vol. I y II. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

García Mercadal, J. (1939): Cisneros (1436-1517). Zaragoza, Editorial. Luz.

García Oro, J. (1992): El Cardenal Cisneros. Vida y empresas. Volumen II. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

- (2002): Cisneros: El Cardenal de España. Barcelona, Editorial Ariel.

García-Villoslada, R. (1968): *El Erasmismo español*, en Historia General de las Literaturas Hispánicas, vol. III. Barcelona, Editorial Vergara.

- (1971): Martín Lutero. Vol. II: En lucha contra Roma. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

García Yebra, V. (1979): Lutero, traductor y teórico de la traducción. Revista Arbor. Tomo CII, nº 399-Marzo.

Gilly, C. (1982): Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su Diálogo de Doctrina christiana. En Miscelánea de Estudios Hispánicos, Ed. por L. López Molino. Abadía de Montserrat.

Goethe, J. W. (1999): Poesía y Verdad. Barcelona, Alba Editorial.

Gómez-Hortigüela, A. (1993): *Fundamentos filosóficos del humanismo de Vives*, en M. Mourelle de Lema: Juan Luis Vives. Madrid, Grugalma.

González, E. (1987): Joan LLuis Vives. De la Escolástica al Humanismo. Valencia, Generalitat Valenciana, 1981.

- (1998): *La crítica de los humanistas a las universidades. El caso de Vives*, en Fernández Nieto et al. (Coords.): Luis Vives y el humanismo europeo. Valencia, Universitat de Valencia.

González Ruiz, J. M. (2001): *Introducción general*, en la Biblia del Oso. Madrid, Alfaguara.

Goode, H. (1969): La prosa retórica de Fray Luis de León en “Los nombres de Cristo”. Madrid, Editorial Gredos.

Gutiérrez Zuloaga, I. (1996): *Fundación y estudios de la Universidad Complutense*, en L. Jiménez Moreno (Coord.): La Universidad Complutense Cisneriana. Madrid, Editorial Complutense.

Guy, A. (1960): El pensamiento filosófico de Fray Luis de León. Madrid, Ediciones Rialp.

Halkin, L-E. (1971): Erasmo. México, Fondo de Cultura Económica.

Hernando, A. y Sánchez, C. (2000): Sobre el origen del romance y la teoría de la «corruptio linguae». Revista Didáctica (Lengua y Literatura), nº 12.

Hinojo, G. (1998): *Paradojas del programa de los humanistas del Renacimiento*, en J. Matas y otros (Coord.): Actas Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento. Vol. I. Universidad de León, Secretariado de Publicaciones.

Janssen, J. (1925): *La cultura alemana antes y después de Lutero*, en Historia Universal, Vol. VIII bis. Barcelona, Librería Religiosa.

Krippendorff, K. (1997): Metodología de análisis de contenido. Barcelona, Ediciones Paidós.

Kusukawa, S. Ed. (1999): Philip Melanchthon. Orations on Philosophy and Education. Cambridge, Cambridge University Press.

Lapesa, R. (1974): *Introducción (Selección, estudio y notas)*, en Juan de Valdés: Diálogo de la lengua. Zaragoza, Editorial Ebro.

Lope Blanch, J. M. (1969): *Introducción al Diálogo de la lengua*, en Juan de Valdés: Diálogo de la lengua. Madrid, Castalia.

López Grigera, L. (1986): *Estela del Erasmismo en las teorías de la lengua y del estilo en la España del siglo XVI*, en M. Revuelta y C. Morón: El Erasmismo en España. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.

Luis de León (1991a): De los nombres de Cristo. Edición e Introducción de A. Sánchez Zamarreño. Madrid, Espasa-Calpe.

- (1991b): Obras completas castellanas. Vol. I y II. Prólogos y notas de F. García. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

- (2001): Poesías completas. Edición de Cristóbal Cuevas. Madrid, Editorial Castalia.

- (2006): Poesía. Edición de A. Ramajo Caño y Estudio Preliminar de A. Blecua y F. Rico. Barcelona, Galaxia Gutenberg

Luther, M. (1883): Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, t. 30/2, ser. I. (=ed. Nürnberg, Johan Stüchs, 1530). Este texto se contiene en la edición y traducción de la edición bilingüe hecha por Tobias Brandenberger y publicada por Caparrós Editores, 2002. La paginación corresponde a esta edición bilingüe.

Lutero, M. (2002): Carta sobre el arte de traducir y sobre la intercesión de los santos. Edición y traducción de T. Brandenberger. Madrid, Caparrós Editores.

- (2006): Obras. Edición preparada por T. Egido. Salamanca, Ediciones Sígueme.

Magariños, A. (1943): *Introducción: Idea del Somnium Scipionis*, en Cicerón: Sueño de Escipión. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.).

Manschrenck, C. L. (1958): Melanchton, the quiet reformer. New York, Abindon.

Marcos, F. (1990): El comentario lingüístico. Metodología y práctica. Madrid, Ediciones Cátedra.

Márquez, A. (1972): Los alumbrados. Madrid, Taurus.

Márquez, F. (1968): Espiritualidad y literatura en el siglo XVI. Madrid, Alfaguara.

Martinet, A. (1984): Elementos de lingüística general. Madrid, Gredos.

Martínez de Velasco, E. (1883): El Cardenal Jiménez de Cisneros (1402-1517). Madrid, Biblioteca Enciclopédica Popular Ilustrada.

Maurer, C. (1996): *La «figura» en Fray Luis: poesía y traducción*, en V. García de la Concha y J. San José (Eds.): Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Mayans y Siscar, G. (1782): *Vita Ioannis Ludovici Vivis Valentini*, en Ioannis Ludovici Vivis Valentini: Opera Omnia I. Valencia, editorial Monfort.

Menéndez Pelayo, M. (1992): Historia de los heterodoxos españoles, Vol. I. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.).

Menéndez Pidal, R. (1933): El lenguaje del siglo XVI. Madrid, Editorial Cruz y Raya.

Molina, A. de (1945): Arte de la lengua mexicana y castellana por el reverendo padre Fray Alonso de Molina de la orden de San Francisco, obra impresa en México, por Pedro Ocharte, en 1571. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

Monsegu, B. (1986): *Erasmus y Vives y la «Philosophia Christi» como humanismo cristiano*, en M. Revuelta y C. Morón: El Erasmismo en España. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.

Morón, C. (1996): *Espesor de la letra. La hermenéutica de Fray Luis de León*, en V. García de la Concha y J. San José: Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Morreale, M. (2007): Homenaje a Fray Luis de León. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Mourelle de Lema, M. (1993): *Fundamentos filosóficos del Humanismo de Vives*, en Juan Luis Vives. Madrid, Grugalma.

Navarro, C. (1986): El cardenal Cisneros. Madrid, SARPE.

Nebrija, A. de (1979): Diccionario Latino-Español. Estudio preliminar de G. Colón y A-J. Soberanas. Facsímil de la Biblioteca Universitaria de Barcelona. Barcelona, Puvill-Editor.

- (1980): Gramática de la Lengua Castellana. Estudio y edición de A. Quilis. Madrid, Editora Nacional.

- (1989): Vocabulario español-latino. Facsímil de la primera edición, patrocinado por la Asociación de Amigos de la Real Academia Española. Madrid, Real Academia Española.

- (1999): Introducciones latinae. Reproducción Facsímil de la edición de Salamanca, 1481. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Netanyahu, B. (1999): Los orígenes de la Inquisición: en la España del siglo XV. Barcelona, Editorial Crítica.

Nieto, J. C. (1979): Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia. México, Fondo de Cultura Económica.

Noreña, C. G. (1978): Juan Luis Vives. Madrid, Ediciones Paulinas.

Oberman, H. A. (1992): Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo. Madrid, Alianza Universidad.

- Ortega, A. (2002): Fray Luis de León, humanista. Salamanca, Editorial CEIAS.
- Ortega y Gasset, J. (1956): Miseria y esplendor de la traducción. München, Langewiesche-Brandt.
- (1961): Vives-Goethe. Madrid, Revista de Occidente.
 - (1979): La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Madrid, Alianza editorial.
- Paris, C. (1962): *Vives y la formación del saber moderno*, en Anales de la Cátedra Francisco Suarez, nº 2, Fasc. 2. Universidad de Granada.
- Pastor, L. (1950): Historia de los Papas en la época del Renacimiento y desde la Reforma, desde la elección de León X hasta la muerte de Clemente VII. Volumen VII. Barcelona, Gustavo Gili.
- Pelorson, J.M. (1982): *La Iglesia española y las concepciones de la dominación*, en Tuñón de Lara (Director): Historia de España, Vol. V. Barcelona, Editorial Labor.
- Pena, P. (2002): Las fuentes de la teología en Felipe Melancton. Su doctrina sobre los lugares teológicos comparada con la doctrina católica de M. Cano y la tradición medieval. Extracto de la tesis Universidad Pontificia de Salamanca
- Peñalver, P. (1997): La mística española (siglos XVI y XVII). Madrid, Akal Ediciones.
- Percival, W. K. (1994): *La obra gramatical de Nebrija en el contexto de la hegemonía mundial europea*, en R. Escavy y otros (Eds): Nebrija V Centenario 1492-1992. Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Volumen I. Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia.
- Perea, F. J. (1998): Fray Luis de León y la lengua perfecta. Córdoba, Editorial Camino.
- Pérez, J. (1986): *El Erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en M. Revuelta y C. Morón: El Erasmismo en España. Santander, Sociedad Menéndez Pelayo.
- (1991): *El hombre del Renacimiento*, en VV.AA: El siglo de Fray Luis de León. Salamanca y el Renacimiento. Salamanca, Universidad de Salamanca.
 - (1994): El Humanismo de Fray Luis de León. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.).
 - (2002): Breve historia de la inquisición en España. Barcelona, Editorial Crítica.
- Pérez de Chinchón, B. (1975): La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo. Edición de Dorothy S. Severin. Madrid, Anejo XXXI del Boletín de la Real Academia Española.

Pozuelo, J. M. y Aradra R. M. (2000): *Teoría del canon y literatura española*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Quilis, A. (1980): *Estudio*, en A. Nebrija: *Gramática de la Lengua Castellana*. Edición de A. Quilis. Madrid, Editora Nacional.

Rallo, A. (1996): *El diálogo como exégesis: función filológica y función catequística en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, en V. García de la Concha y J. San José: *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Ramajo, A. (2006): *Edición, Prólogo y Notas*, en Fray Luis de León: *Poesía*. Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Riber, L. (1947): *Ensayo bio-bibliográfico: Juan Luis Vives, valenciano*, en Juan Luis Vives: *Obras Completas*. Tomo I. Madrid, Editorial Aguilar.

Ricart, D. (1964): *Transcripción, introducción y notas*, en Juan de Valdés: *Diálogo de Doctrina Christiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rico, F. (1993): *El sueño del Humanismo (De Erasmo a Petrarca)*. Madrid, Alianza Universidad.

- (1996): *Lección y herencia de Elio Antonio Nebrija 1481-1981*, en V. García de la Concha: *Nebrija y la Introducción del Renacimiento en España*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Ridruejo, E. (1994): *De las Introducciones latinae a la gramática castellana*, en R. Escavy y otros (Eds): *Nebrija V Centenario 1492-1992. Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Volumen I*. Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia.

Riquer de M. y Valverde, J. M. (1984): *Historia de la literatura universal. Volumen 5: Reforma, Contrarreforma y Barroco*. Barcelona, Editorial Planeta.

Rodríguez, J. M. (2000): *Introducción*, en Juan Luis Vives: *Del arte de hablar*. Granada, Editorial Universidad de Granada.

Romo, F. (2007): *De Lutero a Gadamer: De la hermenéutica a la estética*, en L. Beltrán e I. Duque: *Palabras de viaje: estética y hermenéutica del viaje*. Bellcaire d'Empordá, Vitella.

Ruiz-Crespo, A. (1945): *Cisneros. Cardenal Regente*. Madrid, Editorial Gran Capitán.

Ruiz, P. (1993): *Otra mirada sobre el Renacimiento español y su modelo literario*, en *Gramática y Humanismo*, edición de P. Ruiz Pérez. Ayuntamiento de Córdoba, Ediciones Libertarias.

- Rupp, H.F. (1996) : *Philipp Melanchton (1497-1560)*, en Revista Perspectivas. Vol. XXVI, nº 3, septiembre.
- Sabbadini, R. (1920): *Il metodo degli umanisti*. Firenze, Felice le Mounier.
- Sáenz-Badillos, A. (1996): *La Biblia Políglota Complutense*, en L. Jiménez Moreno (Coord.): *La Universidad Complutense Cisneriana*. Madrid, Editorial Complutense.
- Sáinz, P. (1960): *Introducción al estudio de Fray Luis de León*, en A. Guy: *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*. Madrid, Ediciones Rialp.
- (1979): *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria Española.
- Sala, R. (1999): *Traducción, introducción y notas*, en J. W Goethe: *Poesía y Verdad*. Barcelona, Alba Editorial.
- Salvador, G. (1994): *Nebrija como iniciador de la lexicografía española*, en R. Escavy y otros (Eds): *Nebrija V Centenario 1492-1992*. Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. Volumen I. Murcia, Publicaciones Universidad de Murcia.
- Sánchez, C. (1956) : *Selección, estudio y notas*, en Fray Luis de León: *De los nombres de Cristo*. Zaragoza, Editorial Ebro.
- Sánchez, A. (1991): *Introducción*, en Fray Luis de León: *De los nombres de Cristo*. Madrid, Espasa Calpe.
- Saussure, F. (1993): *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza editorial.
- Severin, D. S. Editor (1975): *La lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo, traducida por B. Pérez de Chinchón y editada en 1533*. Madrid, Anejo XXXI del Boletín de la Real Academia Española.
- Starkie, W. (1943): *La España de Cisneros*. Barcelona, Editorial Juventud.
- Steiner, G. (1981): *Después de Babel*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Stupperich, R. (1960): *Melanchton*. Philadelphia, Berlin, De Gruyter.
- Suaña y Castellet, E. (1879): *Elogio del Cardenal Jiménez de Cisneros, seguido de un Estudio Crítico-Biográfico del Maestro Elio Antonio de Lebrija*. Madrid, Imprenta, Estereotipia y Galvanoplastia de Aribau y C^a.
- Terracini, L. (1993): *Nebrija y Valdés críticos literarios*, en Gramática y Humanismo (Edición de P. Ruiz Pérez). Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, Ediciones libertarias.
- Thompson, C. P. (1995): *La lucha de las lenguas. Fray Luis de León y el Siglo de Oro en España*. Salamanca, Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura.

Tuñón de Lara, M. (1982): Historia de España, Vol. V. Barcelona, Editorial Labor.

Valdés, J. (1997): *Diálogo de la lengua*, en Obras Completas, I. Diálogos, Escritos espirituales. Cartas. Madrid, Ediciones de la Fundación José Antonio de Castro.

Villacañas, J. L. (2008): *¿Qué imperio?* Córdoba, Editorial Almuzara.

Villemain, A. F. (1943): Cuadro de la elocuencia cristiana en el siglo IV. Madrid, Ediciones Atlas.

Vives, J. L. (1947-1948): Obras Completas. Tomos I y II. Madrid, Editorial Aguilar.

Weber, M. (1977): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona, Editorial. Península.