

HERMENÉUTICA E HISTORIA DE LA TEORÍA LITERARIA (NOTAS PARA UNA TEORÍA DE LA LECTURA RENACENTISTA DE LOS CLÁSICOS)

José DOMÍNGUEZ CAPARRÓS

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Que la historia de la teoría literaria es deudora de la orientación hegemónica en el momento de su construcción, es algo que no necesita mucho más que un ejemplo para su demostración. El paradigma formalista dominante en la teoría literaria del siglo XX ha revitalizado gran parte de los textos clásicos de poética y retórica precisamente en su vertiente más formalista. El estructuralismo se entusiasmó ante descripciones de la lengua literaria como las proporcionadas por la retórica —baste recordar el título de *Figures* con que G. Genette identifica gran parte de su producción teórica— o por la teoría de los géneros —especialmente de la narración— de la poética clásica y clasicista. Otros aspectos pasan forzosamente inadvertidos. No se suele comentar, por ejemplo, el lugar que Luis Alfonso de Carvallo —en su *Cisne de Apolo* (1602), Diálogo Primero, VII— concede a la teoría hermenéutica tradicional de los cuatro sentidos en su explicación de la poesía. Sin embargo, hoy, después del auge de la pragmática y el consecuente interés por la tradición hermenéutica de los comentarios homéricos y bíblicos (recordemos que Jauss situaba en tal tradición el ori-

gen de la estética de la recepción, primer gran movimiento de la teoría literaria hacia la hermenéutica), nadie dejaría de señalar lo interesante de tal presencia. Pues el capítulo trata de «*Cómo los poetas mienten en sus ficciones y de los sentidos literal, moral, alegórico y anagógico*». La poética integra así la larga tradición de la teoría de la interpretación bíblica.

Podemos establecer unas razones básicas que fundamentan el estudio de la relación entre hermenéutica e historia de la teoría literaria:

1. Históricamente, la hermenéutica bíblica, heredera de la hermenéutica clásica, a través fundamentalmente de la práctica del alegorismo como modo de entender las escrituras sagradas, sirve durante mucho tiempo como teoría de la interpretación de todo texto, y también del texto literario; luego la teoría literaria tiene que aludir a la teoría de la hermenéutica bíblica y a su influencia en la literatura y en la poética. Dante nos da el ejemplo más famoso en su carta a Can Grande della Scala. En lo que siga daremos más datos de esta presencia de la hermenéutica bíblica.
2. Sincrónicamente: hay teorías modernas que proponen modelos inspirados en la hermenéutica bíblica (Frye, Jameson); hay ecos de la tradición hermenéutica en autores modernos (Borges, Unamuno...).
3. Hoy percibimos que la actitud subyacente en la tradición del alegorismo es paralela a la de ciertos movimientos importantísimos en la cultura actual; piénsese en las llamadas por Ricoeur «hermenéuticas de la sospecha» (psicoanálisis, marxismo), que no dudan, como tampoco el alegorismo, de la existencia de un sentido oculto o distinto del aparente.

Algo de todo esto hemos explicado en nuestro libro sobre *Orígenes del discurso crítico* (1993) y en trabajos recogidos en nuestros *Estudios de teoría literaria* (2001). El propósito de las notas que siguen no es otro que mostrar lo mucho que puede enriquecer nuestra comprensión de la teoría literaria el atender a esta tradición hermenéutica, en la que se integra la práctica de la lectura y el comentario de textos también. El propósito último es destacar que la historia de la teoría literaria debe integrar nuevas cuestiones y nuevos autores como materiales de la construcción de su edificio. Los ejemplos que se darán a continuación quieren ser una pequeña muestra de por dónde puede ir la búsqueda, si la historia de la teoría literaria quiere reconstruir el mundo de actitudes, prejuicios e intereses con

que el receptor del pasado se ha enfrentado a la obra literaria, y no sólo los instrumentos técnicos con que el autor dotaba de una forma al texto.

En estos tiempos, en que la teoría literaria quiere ir más allá de lo normativo y preceptivo que se refiere al texto para interesarse por lo que realmente ocurre en el acto de comunicación literaria, todo lo que sean testimonios indirectos de unos prejuicios de formación, cultura, etc., adquiere una importancia nueva. De ahí, la necesidad de ampliar el campo de observación para buscar los elementos que ayuden a la reconstrucción del contexto mental del receptor en el acto de la comunicación literaria. Prólogos, poética explícita de la misma obra, comentarios, etc., adquieren nuevo protagonismo, pues los ecos que allí pueden encontrarse del pensamiento clásico y cristiano tienen que ver con otros aspectos de la literatura (morales, políticos, interpretativos o filosóficos) que van más allá del formal. Incluso en los textos teóricos considerados como fundamentales en la tradición formalista y normativa no dejan de aparecer elementos que adquieren nueva relevancia desde la perspectiva pragmática y hermenéutica.

Al ejemplo citado arriba de Luis Alfonso de Carvallo, añádase el del Pinciano y la atención que concede a la alegoría. Nada más que la enumeración de los aspectos que trata en su *Philosophía Antigua Poética* (1596) en relación con la alegoría nos dará un ejemplo de lo enriquecedora que resultará una lectura de los tratados clasicistas desde la nueva perspectiva, lectura que parece urgente llevar a cabo. Para ilustrar esta cuestión, veamos algo de lo que dice el tratadista español sobre la alegoría, que para él es «*como el tuétano o meollo de la imitación y fábula*» (1596, I: 304). Y en la epístola V de su obra, dedicada precisamente a la *fábula*, aparece el tema de la alegoría en varios lugares que resultan del máximo interés para el conocedor de la historia de la hermenéutica. Así, cuando dice que las inverosimilitudes de la obra de Homero (por ejemplo, la lucha del río Simoes con Aquiles) se solucionan con la alegoría, y menciona el nombre de Paléfato, autor que «*declara las tales alegorías*» (1596, II: 65). O cuando se hace eco de la tradicional distinción de alegoría de las palabras y alegoría de las cosas; ésta última, en que «*unas cosas a otras enseñan*», es ilustrada con el ejemplo del matrimonio de Neptuno y Cibeles del que nacen los gigantes («*ésta es la letra*») y cuya significación es que «*la tierra junta con el agua produce grandemente*» (1596, II: 93-94).

Al hablar del lenguaje poético, en la epístola VI, hay que destacar la mención de una cuarta clase de oscuridad, común a poesía y a los libros sagrados, y que es «*como el alma de la letra, la qual es dicha alegórica o*

sentido alegórico» (1596; II: 162-3). Un lugar nada desdeñable tiene la alegoría en la teoría de la épica, en la epístola XI, pues aquélla es «*otra ánima y otro cuerpo*» de la *épica*; y es muy elocuente, en cuanto que reconoce la procedencia de una tradición diferente de la aristotélica, el que Hugo afirme no tener «*doctrina de Aristóteles en esta materia poética*». Tiene la épica, pues, dos ánimas: el *argumento*, que se convierte en cuerpo y materia debajo de la que «*se encierra y esconde la otra ánima más perfecta y esencial, dicha alegoría*». Se refiere, aclara, no a la alegoría «*en palabras*», sino «*en sentencias*». La *Ilíada*, la *Odisea* y la *Eneida* están «*llenas destas alegorías y ánimas intrínsecas*». Vuelve a relacionar la alegoría con las Sagradas Escrituras, al decir que «*[...] auía oydo dezir del sentido alegórico en las Escrituras Sagradas, mas en la Poética no le entendia; ya me parece entender algo, a lo menos, en el exemplo de las fábulas de Esopo*» (1596, III: 174-176). En los poemas homéricos hay mucha filosofía natural y moral, y ésta es la forma que tienen de cumplir su finalidad de enseñar. Para este tema remite a los *autores mitológicos*, «*que ellos os darán papeles hartos que leer, y veréys que esos poemas graues están llenos destas ánimas alegóricas*». Como se ve, el campo de la alegoría —de la alegoría de las cosas, que es alma de la épica— está ocupado también por la Sagrada Escritura y por la mitología. No podemos pasar por alto la mención de los comentarios de Juan de Mena a su poema *La Coronación del Marqués de Santillana*, donde, dice el Pinciano, «*me acuerdo auer visto cosas desta ánima*». Plantea seguidamente la cuestión, ya suscitada en los comentaristas bíblicos, de «*si todas las personas en esos tales poemas tienen la significación y alegoría que dezís*» (1596, III: 176). No es casualidad que se sostenga que no «*todas las personas dél sean obligadas a tener esta segunda ánima*», apoyándose en la autoridad de San Agustín.

Un último momento en que el Pinciano habla de la alegoría es en la epístola XII, cuando trata de los seis géneros menores de poesía. Aunque se trata de la caracterización de un género concreto, el de la *fábula apologética*, hay observaciones que tienen una indudable repercusión para la teoría hermenéutica, como que este género «*debaxo de narración fabulosa, enseña una pura verdad; y este apólogo y alegoría está sembrado en gran parte de las principales especies de la poética, principalmente en la épica*». Se trata, pues, de un género que atraviesa todos los demás, aunque en los otros tenga un carácter accesorio. Otras cuestiones tratadas son: el recuerdo del uso de la alegoría, por parte de Aristóteles (¿?) y Plutarco, para «*defender a Homero en algunas cosas de poca verisimilitud*»; el

comparar de nuevo la poesía con una empanada repulgada; el mencionar el amplio uso que hace la Biblia de las fábulas apologéticas; o la diferencia de la fábula apologética respecto del poema épico por someterse aquélla menos a las exigencias de la verosimilitud (animales, plantas o piedras pueden hablar) (1596, III: 247-250). No necesita una larga explicación el teórico de la literatura, que conoce el actual interés por la pragmática y la hermenéutica, para proclamar la urgencia de una ampliación de la lectura de los textos canónicos de la historia de nuestra disciplina a temas como el que acabamos de ilustrar con el ejemplo del Pinciano.

El pensamiento literario clasicista de los siglos XVI y XVII integra saberes más amplios que los proporcionados por los tratados de retórica y poética clásica. El repaso superficial a la antología de textos teóricos de la época que en 1986 publicó A. Porqueras Mayo nos ofrece los datos que, como ejemplo, damos a continuación. Hernán Núñez, en sus glosas a Juan de Mena (1499), ilustra el componente provechoso, la dimensión ética de la poesía con el ejemplo de los griegos, quienes «enseñaban a sus hijos desde niños la letura de los poetas, porque recebían della provechosos documentos para bien vivir e eran informados para las virtudes» (78)¹. El prólogo de Sancho Muñon (?) a la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia* (1542?) plantea interesantes cuestiones relacionadas con la dificultad de la poesía y con el sentido oculto de la misma, que exige una interpretación alegórica. Así, ante la poesía caben dos actitudes, según este autor: rechazarla, como los compañeros de Ulises ante el canto de las sirenas; aprovechar lo que tiene de enseñanza. Pero, ¿qué necesidad hay de poesía, si se puede conseguir la enseñanza por los filósofos?; ¿por qué hay enseñanza en la poesía? La poesía tiene filosofía, «porque de mejor gana los lectores se aficionasen a percibir aquella doctrina amarga con el dulzor de la ficción fabulosa» (89). Así ocurre, nos dice, en la poesía de Lucrecio. No falta la mención del famoso escrito de San Basilio sobre cómo deben los jóvenes leer la poesía, o la referencia al trabajo de interpretación alegórica de «las fábulas de que están llenos los poetas antiguos, que ni llevan pies ni cabeza». Modelo de interpretación alegórica es el trabajo desarrollado por Paléfato, «autor antiguo y de mucha autoridad; el cual, viendo que la más de la gente no tomaba más de la corteza de la fábula creyendo cosas del todo imposibles con gran diligencia y cuidado, peregrinando por el mundo, informándose de

¹ Los números entre paréntesis remiten a la página de A. Porqueras Mayo (ed.) (1986). Da como fecha del comentario de Núñez la de 1490, pero la 1.ª edición es de 1499.

hombres ancianos, averiguó muchas verdades que estaban paliadas con fábula...» (90). El prólogo de Alejo de Venegas dirigido al lector, en *El momo de Leon Baptista Alberti* (Alcalá, 1553), trae interesantísimas observaciones sobre la vertiente ética y filosófica de la poesía, «*ficción racional que sirve de cifra de alguna verdad natural, historial o moral*»; o sobre la interpretación alegórica de las fábulas *mitológicas*, con mención de Paléfato entre quienes han escrito sobre la «*manera de alegorizar y declarar las fábulas mitológicas*» (92). El prólogo de Francisco de Medina a la edición de la poesía de Garcilaso, anotada por Fernando de Herrera (1580), nos presenta de forma precisa una *teoría del comentario*, cuando dice que el sevillano en sus anotaciones «*lo [a Garcilaso] limpió de los errores con que el tiempo, que todo lo corrompe, y los malos impresores, que todo lo pervierten, lo tenían estragado; declaró los lugares oscuros que hay en él; descubrió las minas, de donde sacó las joyas más preciosas, con que enriqueció sus obras; mostró el artificio y composición maravillosa de sus versos; y, porque podamos imitallo con seguridad, nos advirtió de los descuidos en que incurrió, moderando esta censura en manera, que, sin dejar ofendida la honra del poeta, nosotros quedásemos desengañados, y mejor instruidos*» (104). Fijación del texto mejor, explicación de los sentidos oscuros, determinación de fuentes, análisis métrico y estilístico, e indicación de algunos fallos, tales son las tareas que lleva a cabo el Herrera comentarista que nos propone a Garcilaso como modelo. La sistematización de observaciones de esta clase acerca del trabajo interpretativo sobre el texto literario está por hacer; y, sin embargo, resultan del máximo interés para comprender el complejo funcionamiento de la comunicación literaria. Es destacable, por seguir con algún ejemplo más, la aparición del nombre del primer practicante de la interpretación alegórica de la Biblia, el judío Filón de Alejandría, en el prólogo de Pedro Sánchez de Viana a su traducción de las *Metamorfosis* de Ovidio (1589) (142-144). O el eco de la hermenéutica bíblica en el esquema de interpretación de «*las alegorías de las fábulas*», que se entienden, según Juan de Pineda (*Diálogos familiares de la agricultura cristiana*, 1589), de tres maneras: natural, moral y teologal. La explicación de las tres maneras de alegoría recoge la tradición antiquísima de la interpretación homérica; así, por ejemplo, «*la natural alegoría es cuando las fabulosas composturas significan cosas naturales, como cuando Homero introduce a los dioses peleando unos contra otros, donde se entiende las contrariedades de los elementos; porque por Neptuno se entiende el agua y por Apolo el fuego, y ansí de los demás*» (147). Por no alargar más la relación de ejemplos, léase el *Compendio apologético en ala-*

banza de la poesía (1604), de Bernardo de Balbuena, para ver cómo en el pensamiento literario del Siglo de Oro se mezclan con naturalidad el saber clásico y el cristiano sobre la Escritura, sin que falte el filósofo judío Filón; o cómo muchos tópicos de la teoría literaria clásica, de los Santos Padres y de la Edad Media están allí. Una muestra de la simbiosis de ideas y autores de épocas diferentes nos la ofrece el ejemplo de que el tópico, asociado por Plutarco (s. I-II d. C.) a Simónides de Ceos (s. VI-V a. C.), de la poesía como *una pintura que habla* aparezca con cita del comentario de Fray Luis de León al *Cantar de los cantares* (285). Para Cristóbal Suárez de Figueroa, en su *Plaza universal de todas las ciencias y artes* (1615), la segunda parte de la gramática, la histórica, «*trata de las mitologías y alegorías de los poetas, descripciones de oradores, exposiciones de lugares, montes, ríos y otras concernientes a esto*» (376). La teoría literaria, lo que actúa en la construcción del pensamiento sobre la literatura, está construida con una enorme variedad de materiales procedentes de la larga tradición que integra no sólo la concepción formal de la obra, sino los problemas relativos a la interpretación de la misma.

No puedo terminar sin reproducir un interesantísimo pasaje de Francisco de Cascales en la carta al Doctor Don Diego de Rueda, Arcediano de la Santa Iglesia de Cartagena, que titula *Contra las letras y todo género de artes y ciencias. Prueba de ingenio*. Aunque se trate de un ejercicio retórico, allí se encuentra un eco de la teoría platónica sobre la escritura. Que Cascales está pensando en la *Carta VII* de Platón, nos lo prueba la aparición del nombre de Dionisio:

Platón advertía a Dionisio que decorase y no escribiese ciertos preceptos que le daba; porque la custodia de la cosa es la memoria, no la escritura; y quien escribe sus conceptos no los puede defender: quién los entiende de una manera, quién de otra; quién los corrige, o por ventura deprava; quién los condena, quién los alancea; y el pobre autor lo padece en su opinión y en su honra. Y si no hubiera escrito, tenía lugar de disputar, conceder, negar y volver por sí; y habiendo en ello error, pudiera retractarlo, pudiera recogerlo, y una vez escrito, Nescit vox missa reverti: «No puede volver la palabra salida una vez de la boca», como siente Horacio

(Cascales, 1634, I: 40-41)².

² Para el pensamiento platónico sobre la escritura, véase J. Domínguez Caparrós (1993: 74-86).

La parte central del presente trabajo va a estar consagrada a comentar actitudes, prejuicios, en la lectura renacentista de los textos antiguos. Como punto de partida del mismo hay que considerar el apartado que H. G. Gadamer, en su obra *Verdad y método* (1960), referencia imprescindible para la moderna hermenéutica literaria, dedica a los prejuicios como condición de la comprensión. Veamos las ideas esenciales del filósofo alemán al respecto, y para ello resumo el apartado de su libro titulado *Los prejuicios como condición de la comprensión*. En un primer subapartado trata de la *Rehabilitación de autoridad y tradición*.

La historicidad y finitud del ser humano exige una rehabilitación del concepto de prejuicio. Se trata de distinguir los *prejuicios legítimos*. La ilustración critica los prejuicios de autoridad y por precipitación.

La autoridad puede ser fuente de prejuicios y de verdad. La autoridad no es sólo sumisión y abdicación de la razón, sino que está también fundada en un acto de reconocimiento y conocimiento (de la primacía del juicio de otro sobre el propio). El reconocimiento está fundado en el conocimiento.

Lo que dice la autoridad es reconocido como cierto. El educador, el superior, el especialista instauran prejuicios objetivos fundados en la inclinación a la persona que los representa.

La ilustración, en una postura extremista, se opone a todo prejuicio. La crítica romántica a la ilustración insiste en una forma de autoridad especial: la *tradición*; la autoridad de lo transmitido tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento. Toda educación reposa sobre esta base.

Tradición y razón no tienen por qué oponerse. El romanticismo pide la sumisión de la razón a la tradición y se hace prejuiciosa. La tradición es un momento de la libertad y de la historia: tradición es conservación, y esta es un acto de la razón. La conservación es un acto tan libre como la transformación y la innovación.

Un momento de tradición constituye la esencia de las ciencias del espíritu. *Los grandes logros de las ciencias del espíritu no llegan a pasarse.*

Después de la rehabilitación de la autoridad y la tradición, trata, en el segundo subapartado, de *El modelo de lo clásico*. El primer aspecto del concepto de lo clásico es el *sentido normativo*. Por obra del humanismo, lo clásico se hace sinónimo de antigüedad clásica, y así se recuperan como *clásicos* a los mismos autores que la antigüedad tardía tenía por

tales. La pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada.

Como conclusión:

El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación

(1960: 360).

Hasta aquí el intento de síntesis del capítulo de Gadamer sobre los prejuicios. En resumen, son prejuicios legítimos en toda comprensión, en toda relación con los textos, en la constitución de las ciencias del espíritu, en definitiva:

- el de la autoridad como reconocimiento y conocimiento;
- el de la tradición como autoridad;
- el de lo clásico como norma.

El periodo del Humanismo y del Renacimiento es una época especialmente interesante para la constitución de las ciencias del espíritu modernas; y por eso en este momento se encuentran muchísimos ejemplos de la formación de un pensamiento y una práctica en torno a ideas como las que Gadamer considera como prejuicios legítimos.

Vamos a ver, en primer lugar, manifestaciones teóricas de la época en este sentido, y luego veremos algo referido a cómo se leían (se comentaban) los textos clásicos, con algunos ejemplos.

1. SABER ES IGUAL A SABER ANTIGUO

El motor fundamental del quehacer renacentista es el convencimiento de que el saber antiguo es el verdadero saber, y en todo caso es superior a los conocimientos de su presente. Quien quiera ser sabio tendrá, pues, que dominar los contenidos del pensamiento clásico. El trato con los textos clásicos, por otra parte, *«no fue una simple cuestión de estudio e imitación, sino que las ideas encarnadas en la literatura antigua sirvieron*

como fermento e inspiración del pensamiento original surgido en ese periodo» (P. O. Kristeller, 1979: 108).

El humanismo, explica Joseph Pérez (1988: 18), desarrolla un programa de educación basado en el estudio de los autores clásicos, y esto lleva, entre otras cosas —por ejemplo, a una cultura del saber depositado en los libros, una cultura de la lectura—, a un retorno al argumento de autoridad: *los antiguos ya han dicho todo de la mejor forma.*

Lorenzo Valla, en el prólogo a sus difundidísimas *Elegancias de la lengua latina* (1444), no tiene dudas acerca del automático desarrollo de los saberes que acompañará a la restauración del conocimiento y dominio del latín. Si «*nuestros mayores sobresalieron increíblemente en toda clase de estudios*», dirá un poco más adelante: «*Yo confío en que si nos esforzamos un poco más, la lengua romana se consolidará más que la misma ciudad, y con ella todas las disciplinas*» (en Santidrián, ed., 1986: 39 y 41). Condición, pues, para el avance de las disciplinas es el avance de la lengua latina.

Un poco después, en 1492, lo dice de forma muy expresiva Angelo Poliziano en su prólogo a los *Priora Analytica* de Aristóteles. En efecto, oigamos las palabras finales de su *Lamia, La bruja*:

Porque sabias, sabias de verdad, eran sólo las lechuzas antiguas. Hoy día hay muchas lechuzas, sí, pero que de tales sólo tienen las plumas, los ojos y el pico, pero no la sabiduría

(en Santidrián, ed., 1986: 113).

Se entiende, pues, la emoción de un Poggio Bracciolini cuando descubre en 1416, en el monasterio de San Gall, varios códices con textos de autores clásicos, y entre ellos el fundamental de Quintiliano. La descripción del encuentro es de lo más impresionante por la pasión con que personifica al libro como si se tratase, por una transposición metonímica, del mismo Quintiliano. Por lo demás, el razonamiento sobre su importancia es intachable: si la naturaleza distingue al hombre por «*la capacidad y el orden del decir, sin lo cual la misma razón y el intelecto nada podrían valer*», es lógico que la obra del tratadista que mejor ha explicado cómo conseguir la elocuencia se cargue de una importancia fundamental, superior incluso a la de Cicerón:

Y aunque sólo quedase su obra, aun cuando faltase el padre de la elocuencia, Cicerón, conseguiríamos con él una ciencia perfecta en el arte del decir

(en E. Garín, 1941: 41).

Un texto ejemplar de esta animación y revitalización de los clásicos puede ser también el de una carta escrita por Erasmo en 1500 (dirigida a un desconocido), en la que los textos antiguos son considerados como los mejores amigos con los que uno pueda tratar:

Es en su compañía como me encierro en mi rinconcito y, huyendo de la multitud inconstante, o bien les murmuro suaves propósitos o bien doy oídos a lo que ellos me susurran, charlando con ellos de todo como lo haría conmigo mismo.

(en Halkin, 1969: 87)³.

2. LA GRAMÁTICA COMO INSTRUMENTO DE SABER

Si los textos clásicos necesitan urgentemente una restauración que repare los estragos del tiempo, el instrumento imprescindible para este trabajo es la lengua. De ahí el protagonismo de los estudios gramaticales y, en general, filológicos.

Lorenzo Valla, en el prólogo a sus *Elegancias*, señala cómo la hazaña más extraordinaria de los romanos respecto de otros imperios es la extensión que dieron a su lengua. La lengua liberó de la barbarie a los pueblos

³ En esta carta de Erasmo se encuentran ideas interesantísimas para la construcción de una teoría de la lectura como conversación con los textos. Los libros son amigos que no ocultan sus secretos, pero que guardan los que se les confían; no tratan de imponerse, sino que sólo acuden si se les invita; «*hablan de lo que queráis, tanto y por el tiempo que vos queráis; no os adulan, no os mienten jamás, no disimulan nada; os muestran francamente vuestros defectos; lo que dicen es agradable o provechoso; os moderan en la prosperidad, os consuelan en la tristeza, permanecen estables cuando la fortuna cambia; os acompañan en vuestras pruebas y se quedan con vos hasta la hoguera suprema; nada más leal que las relaciones que tiene entre sí*». Viene al recuerdo el impresionante soneto de Quevedo, *Desde la torre*, sobre su aislamiento rodeado de libros con los que conversa: «*vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos*».

conquistados, pues el latín «*educó a todas aquellas naciones y a aquellos pueblos en las artes llamadas liberales; les enseñó las mejores leyes; les mostró el camino de toda sabiduría. Esta lengua, finalmente, hizo que no se les pudiera llamar bárbaros*». Los pueblos sometidos rechazan el imperio, pero «*a la lengua la tuvieron por más dulce que el néctar, más brillante que la seda, más preciosa que el oro y las piedras, y la conservaron consigo como a un dios bajado del cielo*». El latín es la lengua «*en la que se contienen todas las disciplinas para el hombre libre*». Por eso, si la lengua «*está vigente, ¿quién ignora que todos los estudios y disciplinas están vigentes? ¿Y quién no ve que si se muere, desaparecen?*» (Santidrián, ed., 1986: 38-40). El arte de bien hablar es imprescindible en todo saber, pero bien conocido es el estado de decadencia de las artes discursivas ⁴.

Las disciplinas lingüísticas son básicas en la cultura renacentista, porque son instrumentos del rescate de los textos clásicos y porque el saber es inconcebible sin la elocuencia, el arte de la expresión, según se ha visto en Lorenzo Valla o en Poggio. Por eso, puede decir Joseph Pérez (1988: 19) que «*el humanismo desarrolla una cultura fundada en la lengua, lengua hablada y sobre todo escrita*»⁵.

⁴ Dice Valla: «*Pues hace ya muchos siglos, que no sólo nadie ha hablado en latín, ni siquiera entiende las leyes latinas. Ni los estudiosos de la filosofía comprendieron o comprenden a los filósofos, ni los abogados a los oradores, los que entienden de leyes a los jurisconsultos, ni el resto de los lectores los libros antiguos. Como si una vez perdido el imperio romano ya no sea digno hablar ni saber nada de lo romano. Aquel fulgor de la latinidad parece estar pasado de moda por la herrumbre y la distancia*» (Santidrián (ed.), 1986: 40-41). A partir de aquí Valla encuentra justificado su llamamiento a la guerra de «*todos los cultivadores del espíritu*» *contra la barbarie, y a una refundación de la latinidad*. Juan de Brocar, hijo del impresor Arnao Guillén de Brocar, pronunció una *oratio paraenetica*, es decir, exhortativa al estudio de la gramática, el día 18 de octubre de 1520, día de San Lucas, en la inauguración del curso académico de la Universidad de Alcalá de Henares. Del comentario que hace Francisco Rico (1993: 164-165) se deduce la importancia de la gramática en la cultura renacentista.

⁵ Expresión y espíritu están íntimamente relacionados, según Petrarca, en su carta a Tomás de Mesina sobre el estudio de la elocuencia. El habla es el signo más evidente de la psicología humana: «*En realidad, el discurso es fiel trasunto del espíritu, y el espíritu, guía eficaz del discurso. Dependen uno de otro; aquél se oculta en el corazón, y éste se manifiesta públicamente; sin embargo, antes de que éste salga, aquél lo adorna y moldea a su gusto, y éste, al salir, muestra las cualidades de aquél; se obedecen, en fin, las decisiones de aquél, pero se cree en el testimonio de éste. Es preciso, por tanto, ocuparse de ambos, a fin de que el espíritu aprenda a ser moderadamente severo con el discurso, y el discurso a descubrir la verdadera nobleza del espíritu; claro es que ni puede darse un lenguaje desaliñado en quien cultiva el espíritu ni es posible poseer un estilo digno cuando se carece de grandeza de alma*» (1978: 242).

Erasmus, en carta de 1525 a Juan Alemán, dice que del Colegio Trilingüe saldrán «*humanistas en una palabra, ya que los hombres sin las letras, que no sin razón llámanse de humanidad, apenas merecen el dictado de hombres*» (1964: 1304).

Los autores clásicos, lógicamente, son modelos de lengua para los humanistas, lo que equivale a decir que son ejemplos de la expresión elocuente, que acompaña al saber de forma indisoluble⁶.

3. APLICACIÓN DE MODELOS AL PRESENTE

Si se acude al pasado y se ve la necesidad de restaurar los desperfectos causados por el tiempo en los textos, porque se piensa que allí está la sabiduría, es que se tiene el convencimiento de que tales saberes son útiles en los tiempos modernos⁷.

N. Maquiavelo, en *El príncipe* (escrito en 1513), al dedicar el trabajo a Lorenzo de Médicis, se refiere a «*mis conocimientos sobre las acciones*

⁶ Según Kristeller (1979: 126-128), saberes profesionales de los humanistas son: gramática, retórica, poesía, historia, autores griegos y latinos, filosofía moral y lógica —reducida a la retórica—. Y los géneros cultivados son, sobre todo, comentarios de autores antiguos, obras misceláneas, tratados de gramática y retórica; diálogos, y tratados de filosofía moral, política.

⁷ Pedro R. Santidrián (1986: 17) lo dice claramente: «*No hemos de creer que el movimiento humanista fuera un movimiento hacia atrás, al descubrimiento, conocimiento e interpretación del mundo clásico. El interés de los humanistas por los clásicos no fue meramente de índole erudita, sino que buscó un designio práctico. Los humanistas pusieron el acento en el ideal de la elegancia literaria. Consideraron a los autores griegos y romanos como el medio óptimo para conseguir un estilo perfecto en prosa y verso. Y de la forma pasaron al contenido, hasta informar toda la vida intelectual. Tampoco la investigación del pasado les hizo olvidar las exigencias del presente*». Lo mismo había dicho A. Fontán (1974: 277): «*Los humanistas del Renacimiento no son los investigadores desinteresados de una cultura antigua. Su más profunda vocación es buscar en ella instrumentos y estímulos para configurar el propio mundo. La Antigüedad —profana o cristiana— es para ellos un arsenal y una fuente, de donde toman las armas y la inspiración para el momento presente. Por eso sus estudios, de una manera u otra, tienden a una aplicación: a la literatura, a la religión, a la política, al pensamiento, a la filosofía, a la vida*» [subrayo].

de los grandes hombres, adquiridos a través de una amplia experiencia de las cosas modernas y una repetida lectura de las antiguas» (1993: 33). Como es bien sabido, la obra está plagada de ejemplos y comentarios del mundo clásico. Entrar en casos concretos sería interminable.

Una buena defensa de la aplicación del conocimiento de los clásicos a la educación, la encontramos en las siguientes palabras de Erasmo, en su *Iniciación precoz de los niños en las buenas letras* (1529):

¿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 sólo por el conocimiento de la lengua, sino para la formación del criterio y la abundancia de la dicción. ¿Qué oíría el niño con más gusto que los apólogos de Esopo, que, como quien ríe y juega, enseña serios preceptos de filosofía; fruto este que también se cosecha en las restantes fábulas de los poetas viejos. Oye el chico que los compañeros de Ulises, por los hechizos de Circe fueron convertidos en puercos y en otras figuras de animales. La narración provoca hilaridad y, burla burlando, aprende el niño la lección más importante de la filosofía moral, a saber: que los que no se gobiernan por la recta razón, sino que se dejan ir llevados por la arbitrariedad de las pasiones, no son hombres, sino bestias. ¿Qué filósofo estoico lo diría con mayor autoridad? Y, a pesar de todo, es esto lo que enseña la festiva invención.

(Erasmo, 1964: 952-953).

No pase desapercibido, en la observación de Erasmo que se acaba de reproducir, el trabajo de interpretación alegórica llevado a cabo con el fin de encontrar una aplicación moral. Práctica tan antigua en el trato con los textos en nuestra cultura desde los comentarios a Homero hasta la proliferación medieval de la alegoría moral.

La *exercitatio* retórica comprende, junto a la composición, la interpretación de los autores para imitarlos (Luis Merino Jerez, 1992). Como muy bien dice Antonio Fontán (1974: 267), el objeto de la lectura y estudio de los clásicos «*era escribir bien, entendiendo como norma del bien escribir los autores clásicos, en primer lugar Cicerón. Todo lo cual no era entendido como un plagio, sino como un instrumento. Porque la norma definitiva del estilo y de toda la expresión era la imitación de los antiguos*».

4. RELIGIÓN Y CULTURA CLÁSICA

Una gran diferencia entre el mundo clásico y la época del Renacimiento es la religión, y ésta podría suponer un obstáculo a la aceptación de la cultura clásica restaurada. No es así; Petrarca dice seguir el ejemplo de San Agustín cuando este no se separa de los poetas y filósofos antiguos:

Pues, si no fuera así, nunca hubiera cimentado La Ciudad de Dios, para no mencionar sus otras obras, sobre una base tal de filósofos y poetas, ni la hubiera adornado con tantos rasgos del estilo de los oradores y de los historiadores.

(Petrarca, 1978: 249).

Leonardo Bruni traduce al latín a principios del siglo XV la carta de San Basilio en que se trata de la lectura de los autores paganos. Esta carta fue muy utilizada dentro y fuera de Italia (P. O. Kristeller, 1979: 102). Eugenio Asensio (1980: 10-11) da cifras de la popularidad en España de la versión latina que Leonardo Bruni hizo de San Basilio:

La difusión en España de Ad adolescentes puede conjeturarse a través de su historia editorial. La versión latina de Leonardo Bruni fue elogiada por el obispo Alfonso de Cartagena y tuvo entre 1490 y 1501 nada menos de ocho ediciones. Más tarde, al ser nombrado profesor de griego el Comendador Hernán Núñez, publicó en 1519 para uso de sus alumnos una nueva edición con texto bilingüe greco-latino, acompañado de notas y correcciones a la versión de Bruni. El texto del Comendador fue reimpresso dos veces: en 1526 y 1543⁸.

Claro que, del texto de San Basilio, había quienes destacaban la recomendación de leer a los clásicos y quienes subrayaban las advertencias contenidas a propósito de tales lecturas, como señala el mismo Eugenio Asensio.

⁸ Víctor García de la Concha (1983: 128) recoge estos datos de Eugenio Asensio. Para la difusión de la traducción de Bruni en la España del siglo XV, véase Á. Gómez Moreno (1994: 79).

Luis Alonso Schökel (1987: 233, n. 8) señala también la varia interpretación a que se ha prestado el escrito de San Basilio:

De ordinario se solía tomar la exhortación de San Basilio como una recomendación de los clásicos; así la interpretaban y divulgaban los renacentistas. S. Giet, Les idées et les doctrines sociales de Saint Basile (Paris 1941) 217-232, revisa la interpretación y considera el discurso de san Basilio como una intervención preventiva; aceptando como irremediable el estudio de los clásicos, pone en guardia contra sus peligros y sugiere medios para contrarrestarlos.

4. 1. Una teoría cristiana para la lectura de los clásicos: San Basilio

Quizá sea interesante detenernos en la obra de San Basilio (s. IV). La tesis central es que las cosas buenas para el alma están mejor en las escrituras cristianas, pero que en los escritos paganos hay cosas aprovechables. Por tanto, hay que hacer como la abeja que saca lo bueno de la flor. Moisés se ejercitó en las letras egipcias antes que en las cosas sagradas. No hay que seguir, por supuesto, los malos ejemplos de las inmoralidades de los dioses tal como los presentan los poetas. Es cierto que los poetas sabios han hecho en sus obras elogios de la virtud, como se demuestra en muchos ejemplos de Hesiodo, Homero y otros. Veamos unas cuantas manifestaciones con que pueden ilustrarse estas tesis:

Debemos tratar y conversar con poetas, historiadores, oradores y todos los hombres de los que podamos llegar a sacar alguna utilidad para nuestras almas. [...] Pues el escuchar las palabras de los perversos es un camino para llegar a los hechos. Por eso con todo cuidado debemos guardar nuestra alma, no sea que a través de un estilo o palabras agradables, sin sentirlo, admitamos algo peor, como los que toman veneno mezclado con miel (1964: 39 y 41).

En la segunda parte de la cita anterior se expresa lo que constituye la base para la desconfianza ante los textos paganos. Siguiendo el ejemplo de la abeja, dice San Basilio:

También nosotros, si somos prudentes, extrayendo de estos autores lo que nos convenga y más se parezca a la verdad, dejaremos lo restante. Y de la misma manera que al coger la flor del rosal esquivamos las espinas, así al pretender sacar el mayor fruto posible de tales escritos tendremos cuidado con lo que pueda perjudicar los intereses del alma (1964: 43).

No faltan los ejemplos aprovechables en la literatura pagana, como el mismo San Basilio se encarga de ilustrar. Una formulación general de su tesis es la que se encuentra en las siguientes palabras:

Pero acabemos lo que os decía al principio: no hemos de admitir y aceptar todo sin más ni más (de los libros o autores gentiles), sino lo que nos sea útil. Pues está feo, por una parte, apartar lo dañoso tratándose de alimentos y no tener cuenta alguna, por otra parte, con las lecturas, que alimentan el alma, y lanzarse a cualquier cosa que se presente, como arrastra consigo el torrente lo que encuentra (1964: 52).

Erasmo trata también de la forma de aprovechar la lectura de los autores gentiles. Por ejemplo, en *El enquiridion o manual del caballero cristiano* (1503) habla en un momento de la lectura de los poetas y filósofos gentiles, que tienen un sentido profundo y de los que hay que sacar lo bueno (1971a: 132-143).

4.2. Clásicos cristianos

No cabe duda de la utilidad, con los matices que se quiera, de la antigua sabiduría pagana. Pero esta actitud ante los textos antiguos hace que se perciba la larga tradición de escritos cristianos y bíblicos, que adquieren también la autoridad de textos clásicos religiosos. Sobre todo si se invocan en la lucha contra los escolásticos —lucha típica del momento— como puede verse en la carta de Petrarca a Tomás de Mesina contra los dialécticos (1978: 237-240).

La síntesis que a este respecto hace P. O. Kristeller es insuperable, cuando comenta el significado del ataque a la teología escolástica y la defensa de la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas:

Significaba que estas fuentes [bíblicas y patrísticas], después de todo ellas mismas producto de la Antigüedad, eran tomadas como los clásicos cristianos, que compartían el prestigio y la autoridad de la antigüedad clásica y a los cuales podían aplicarse los mismos métodos de análisis histórico y filológico. [...] En este rechazo de la teología escolástica y en esta defensa de la autoridad de las Escrituras y de los Padres, tanto Lutero como John Colet se muestran de acuerdo con los humanistas, mientras que el intento de combinar el estudio de la teología con un estilo latino elegante y un conocimiento completo de los clásicos griegos y latinos caracteriza, apar-

te de muchos humanistas italianos y a Erasmo, a Melanchton, Calvino, Hooker y los primeros jesuitas (1979: 100-101).

San Jerónimo y San Agustín, especialmente, eran autores que como clásicos cristianos estaban representados con algunas obras en las listas de lecturas recomendadas por educadores humanistas como Bruni, Valla, Erasmo y Vives. Sigue Kristeller:

De este modo, los Padres latinos fueron leídos en el periodo humanista tanto como antes, pero se los agrupaba más bien con los escritores latinos clásicos que con los teólogos medievales, hecho que necesariamente produjo un cambio en el modo en el cual se los leía y comprendía (1979: 103).

Erasmo, por ejemplo, en *El enquiridion* recomienda a los Santos Padres, y especialmente a Orígenes, como guías para la búsqueda del sentido espiritual en las Escrituras (1971: 337-338). El humanista holandés editó a Orígenes y a San Jerónimo (Pfeiffer, 1976: 137).

Pero, además de los textos estrictamente doctrinales, los poetas cristianos de los primeros tiempos son comentados como si se tratara de clásicos. Víctor García de la Concha (1983) ha estudiado esta relación de humanistas como Nebrija con los poetas cristianos Sedulio y Prudenci⁹.

4.3. Filología cristiana

El trato con los textos religiosos, y en primer lugar la Biblia, como es lógico, se ve influido por esta nueva actitud ante los textos antiguos. Hay un interés por la restauración lingüística de los desperfectos que el tiempo haya podido causar en los mismos; por intentar establecer el mejor texto. Esto da lugar a comentarios filológicos como los de Nebrija en sus *Tertia quinquagena*, o ediciones de la Biblia como la trilingüe complutense. Ya Valla hizo unas *Anotaciones sobre el Nuevo Testamento*, que

⁹ Véase su trabajo «La impostación religiosa de la reforma humanista en España: Nebrija y los poetas cristianos». Allí se encontrarán abundantes datos sobre la cuestión, y referidos no sólo a Nebrija. Véase, por ejemplo, el distinto éxito de Sedulio —el más difundido, frente a Prudencio y Arator— y las dificultades que éstos dos encontraron para su difusión (1983: 140). Puede leerse el comentario de Erasmo (1964: 1418-1422) al «Himno a la natividad de Cristo», de Prudencio.

Erasmus publica en 1505. El mismo Erasmo edita su *Nuevo Testamento* (1516) griego y latino, y en 1517 se encarga de la organización del *Colegio de las Tres Lenguas* en Lovaina. En su *Elogio de la locura* (1511) critica a los teólogos porque: «*En efecto, sostienen que no es propio de la majestad de las Sagradas Escrituras que se vean constreñidas a obedecer las leyes de la gramática*» (Erasmus, 1976: 264-265). En esta misma obra (p. 279) puede leerse un ataque a la teoría de los cuatro sentidos, tan arraigada en la tradición de la hermenéutica bíblica medieval¹⁰.

5. RESUMEN Y CONCLUSIÓN

En resumen, podemos decir que en el Renacimiento la idea principal es la de la *consciencia de una separación, de un trabajo destructor llevado a cabo por el tiempo*; y la necesidad, por tanto, de la restauración material —lingüística— de los textos para poder así emplearlos en un avance del conocimiento.

Anthony Grafton (1985), en su trabajo sobre los lectores renacentistas frente a los textos antiguos, habla de dos actitudes fundamentales a la hora de enfrentarse concretamente a un texto: la primera, científica, trata de hacer una *reconstrucción histórica de la época en que se produce tal texto para así captar el significado «original»*; la segunda, pedagógica, se centra en la *aplicación de los textos antiguos, considerados como clásicos —y por tanto intemporales—, a los tiempos modernos*. Estas actitudes no son excluyentes, sino que se dan unidas la restauración histórica y la interpretación alegórica aplicada al presente. Por nuestra parte, pensamos que estas actitudes tienen un alcance general que va más allá de la época renacentista y pueden elevarse a posturas constantes que la teoría de la interpretación, la hermenéutica, identifica con los extremos para la solución del conflicto entre el pasado y el presente que está en el

¹⁰ Se constituye una pujante filología bíblica (Bataillon, 1937; Kristeller, 1979: 101-104). Ángel Sáenz-Badillos (1990) traza muy bien las características de esta filología aplicada a los textos cristianos por parte de Nebrija, el Comendador Griego Hernán Núñez de Guzmán, Diego López de Zúñiga —el gran oponente de Erasmo—, los hermanos Vergara (Juan y Francisco) y la Biblia Políglota Complutense.

centro de todo acto de interpretación de las manifestaciones de todo tipo del pasado. Conflicto semejante es el que se vive en las discusiones acerca de la caracterización de la novela histórica, por ejemplo (Domínguez Caparrós, 2001: 251-282).

Respecto de la época medieval, la gran originalidad es la constitución de la filología histórica, el juzgar los textos en su ambiente, y así se pueden identificar manipulaciones o falsas atribuciones. El ejemplo más famoso es el del comentario que hizo Lorenzo Valla de la *Donación de Constantino*. Tal documento, en el que se fundaba la legitimación del poder temporal de los papas, no es de la época de Constantino (c. 285-337), como se venía creyendo, sino posterior (segunda mitad del siglo VIII), según se demuestra con argumentos históricos y filológicos. Terminamos con un breve comentario de este trabajo de L. Valla.

En el documento¹¹ por el que supuestamente Constantino entregaba el poder temporal al Papa, cuenta el emperador cómo, estando enfermo de lepra, los sacerdotes paganos le mandan que se bañe en una piscina llena de sangre del sacrificio de niños inocentes; cómo él no pudo soportar los llantos de sus madres, y no lo hizo; e inmediatamente se le aparecen S. Pedro y S. Pablo en sueños y dicen que haga venir a Silvestre, obispo y Papa de Roma, desde el monte Soracte, a donde había huido de la persecución de Constantino. Al bautizarle, se cura de la lepra, y entonces reconoce la supremacía de la Iglesia. El emperador se va a Oriente —a Constantinopla— para que el Papa no tenga quien le haga sombra.

Valla trata de demostrar —y lo consigue— con todo tipo de razones la falsedad *histórica* de tal documento. Los argumentos históricos que demuestran la falsedad se basan en los hechos mismos. Por ejemplo (X, 34): Constantino se convirtió en tiempos de Melquiades, el Papa que precedió a Silvestre, y lo que entregó Constantino, según cuenta Melquiades, fueron provisiones materiales, no el poder temporal. Los argumentos lingüísticos demuestran igualmente que el estado de la lengua reflejado en el supuesto documento es muy posterior a los tiempos de Constantino. Por ejemplo (XVII, 55): usa «exstat» en lugar de «est», entre otras imprecisiones.

¹¹ El texto latino del documento de Constantino y su traducción francesa, en Valla (1879: 1-45). Allí se encontrará también edición bilingüe (latín y francés) del comentario de Valla. Traducción francesa reciente de los dos textos (el de Constantino y el de Valla) en Valla (1993).

La filología, pues, tiene importantes repercusiones en el orden temporal, económico y político. De hecho, se ha señalado la influencia de esta interpretación de L. Valla en Lutero: el Papa se hace, para Lutero, dueño de la interpretación de la Escritura, lo mismo que de los «documentos» de Constantino (Oberman, 1982: 60-61, 314). Aunque en el mundo católico fue rápidamente olvidada (Valla, 1993: 9-10). La nueva actitud ante el texto que se desprende del comentario de Valla no puede por menos de parecernos similar a la de un contemporáneo nuestro. A ella se ha llegado a través del reconocimiento del saber y la autoridad de los clásicos, que imponen el sentido histórico, por la evidencia del trabajo del tiempo sobre las obras humanas, y convierte en central el problema hermenéutico de la búsqueda del sentido más próximo del origen. Porque en ese origen está la autoridad de un saber reconocido como superior y necesario para el progreso. Se trata, pues, de recuperar algo que se considera mejor que el presente.

6. EL PLAN DE ESTUDIOS DE ERASMO

El plan de estudios de Erasmo, *De ratione studii*, que en 1512 se publica en París, es una magnífica muestra de lo que los autores clásicos representan en la formación humanística. El resumen de este trabajo nos ilustrará sobre la forma en que entran en acción los principios antes enunciados y sobre lo que se piensa que debe ser la lectura de los autores clásicos en la escuela. Partiendo de que el conocimiento de la lengua es tan importante como el de las cosas, se comprenderá el papel capital que está llamada a desempeñar la gramática de la lengua latina y de la griega, pues «*en estas dos lenguas está como archivado casi todo lo que merece que se conozca*». Es imprescindible un buen maestro, y, si no, «*débase echar mano de los mejores autores [de gramática], que yo querría que fuesen muy pocos, pero bien escogidos*». Pero no hay que entretenerse en los preceptos; antes bien, sean estos pocos y buenos, ya que la «*aptitud para hablar con corrección se alcanza muy bien, tanto con el trato y convivencia con quienes hablan con esmero, como mediante la lectura asidua de los autores elocuentes*» (1964: 445).

Los primeros autores que deben leer los niños son los que, junto a la lengua correcta, tengan el aliciente de un argumento agradable, como

Luciano, Demóstenes, Herodoto; y como autores griegos de poesía, Aristófanes, Homero, Eurípides y Menandro, si estuviese completo. De los latinos, la lista comprendería a Terencio, Plauto, Virgilio, Horacio, Cicerón, César y Salustio. Con estos autores ya se conoce el griego y el latín. Después hay que ir al conocimiento de las cosas, y para esto hay que acudir a los autores griegos.

A la riqueza del lenguaje ayuda la obra de Lorenzo Valla sobre las elegancias de la lengua latina, el conocimiento de las figuras gramaticales, incluyendo la métrica, tal como la exponen Donato y Diomedes. Todo ello irá fomentando la imitación del lenguaje. En la filosofía —dialéctica—, hay que entretenerse poco y siempre de la mano de Aristóteles. Lo mejor es el ejercicio (la práctica) y la memoria, que es «*el tesoro de la lectura*» y que se apoya en la inteligencia, el orden y la atención (consejos para ayudar a la memoria) (1964: 447).

El profesor debe estar preparado y conocer bien cuantos más autores. Como *enciclopedias* sirven los libros de Plinio, Macrobio [s. IV-V], Ateneo de Naucratis [s. II d. C., *Banquete de los sofistas*], Aulo Gelio [s. II d. C., *Noches Áticas*]. Mejor es, de todas formas, acudir a las fuentes: los griegos y latinos. En *filosofía* hay que leer a Platón y Aristóteles, Teofrasto y Plotino. De los *exégetas* bíblicos, sobre todo a Orígenes, San Juan Crisóstomo y San Basilio, entre los griegos; y entre los latinos, San Ambrosio y San Jerónimo.

Para la explicación de los poetas, hay que penetrar en la *fuerza de las fábulas* («*fabularum vis*»), que se conocerá por Homero y por Ovidio (*Metamorfosis*, *Fastos*). Hay que saber *cosmografía* para entender también a los poetas, y sobre esta materia han escrito Pomponio Mela, Tolomeo, Plinio, Estrabón. Conviene dominar los *nombres* de árboles, hierbas, animales, herramientas, vestidos, piedras preciosas, «*acerca de los cuales es increíble la ignorancia total de la turbamulta de los hombres de letras*» (1964: 448). Hay que acudir, pues, a tratados específicos. Un vocabulario es el de Julio Pólux [s. II d. C., *Onomasticon*, seis libros, agrupado por materias], que sería más útil si hubiera sido clasificado esmeradamente. En definitiva, hay que tener un léxico amplio y rico.

Hay que conocer la *ciencia de la antigüedad* (*antiquitas*), no sólo en autores, sino también en monedas e inscripciones; la *mitología* (*deorum genealogia*), bien representada en las obras de Hesiodo y Boccaccio; la *astrología*, para la que la mejor obra es la de Higino [bibliotecario de

Augusto, *Poetica astronomica*]; la *naturaleza de las cosas*, por donde se pueden explicar los símiles, epítetos, metáforas, comparaciones; la *historia*; la *Sagrada Escritura*, si se quiere explicar a un autor cristiano como Prudencio. Y concluye:

Finalmente, no existe disciplina alguna, ni de milicia, ni de agricultura, ni de arquitectura, ni de música, que no sea útil a quienes hubieren asumido la misión de explicar a los poetas y a los oradores antiguos (1964: 449).

Hasta aquí la formación del maestro. Hay que hacer hincapié en la enseñanza de la lengua desde la más tierna infancia. E inmediatamente hay que leer un autor, y hacer prácticas de leer y escribir. Los temas para los ejercicios deben tener sentido y ser formativos, con valor edificante. Valerio Máximo trae muchos ejemplos de historia útiles para proponerlas como temas, y el mismo Erasmo en sus *Adagios* ofrece materia.

Después viene el estudio superior de la gramática (Teodoro de Gaza sirve de modelo con su tratado) y el ejercicio en temas más difíciles: cartas, apólogos, narraciones cortas... sigan a Aftonio en sus *Progymnasmata*; una acusación, una fábula...; composición en verso; imitación de una carta de Cicerón; expresión de una sentencia de distintas formas.

La traducción latina de autores griegos es utilísima y debe alternar con las *prelecciones* de los buenos autores (introducción a los autores). Deben proponerse temas de epístolas de distintas clases (suasoria, gratulatoria...), y temas de declamación en distintos géneros (p. ej.: César es acusado; panegírico de Sócrates...). Consejos y correcciones que debe tener en cuenta el preceptor en las declamaciones. Los temas pueden tomarse de los poetas o de la historia antigua.

¿Cómo hacer la prelección de los autores? No hay que seguir el modo de proceder de algunos autores modernos que quieren decirlo todo en todas partes, sino limitarse a «*aquello que ilustra la explicación del pasaje concreto, si ya no fuere que por vía de deleite te pareciere bien la digresión*» (1964: 453).

Forma de explicar los autores: 1.- méritos del autor que se va a explicar; 2.- amenidad y utilidad del argumento (género); 3.- significado de la voz *argumento* (género), si tiene varias acepciones; 4.- resumen del argumento; 5.- análisis formal: clases de versos, ordenación, y luego cada particularidad; primores y elegancias lingüísticas; 6.- comparación con otros

autores; 7.- aplicación a la ética, explicación filosófica, procurando hacer aceptables los pasajes escabrosos, como, por ejemplo, la *Égloga II* de Virgilio (1964: 454-455). La recomendación de Eustacio, el obispo bizantino del siglo XII comentarista de Homero, a propósito de la explicación moral, es significativa del interés por las antiguas prácticas interpretativas.

El comentador destacará las propiedades de cada uno de los argumentos —Erasmus entiende por tal el *género*—, como: la picante brevedad en el *epigrama*; las pasiones fogosas en la *tragedia*; la imitación y el decoro del vivir diario en la *comedia* —comentario de *Andria*, de Terencio—; en las *églogas*, el reflejo de la edad de oro y ambiente pastoril; y así otros géneros.

La etapa crítica precisa las cualidades de cada uno de los autores en cada una de sus obras. Así se formará un criterio, una regla de juicio. Ayudarán en la formación de este criterio el *Brutus*, de Cicerón (*De claris oratoribus* lo titula Erasmo), las obras retóricas (*Oratorum et Rhetorum Sententiae, Divisiones, Colores*), de Annaeus Seneca, padre del filósofo, y el *In varios auctores censurae*, de Giannantonio Campano (1429-1477), discípulo de Valla, conjunto de juicios críticos sobre autores antiguos, y Donato, que comenta a Terencio. Aquí deben explicarse los motivos del autor para determinados comportamientos y actitudes presentes en la obra; y este campo, observa Erasmo, es inmenso.

A la vista de todo lo que hay que hacer, el maestro debe tener una amplia cultura y gran experiencia. Los apuntes del alumno no deben reproducir todo lo que se le dice, porque entonces descuida la memoria. Obsérvese la relación entre escrito y memoria que ya Platón estableció en su *Fedro*, y cómo la memoria es la parte más importante y próxima al saber.

Erasmus tiene total confianza en que con este método y con inteligencias medias en pocos años se pueden dominar las dos lenguas, en las que están los saberes que se trata de recuperar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO SCHÖKEL, L. (1987). *Hermenéutica de la palabra. II. Interpretación literaria de textos bíblicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- ASENSIO, E. y ALCINA ROVIRA, J. (1980). «*Paraenesis ad litteras*». *Juan de Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- BATAILLON, M. (1937). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, traducción de Antonio Alatorre. México: FCE, 1979, reimpresión de la segunda edición en español, corregida y aumentada (1966).
- CASCALES, F. (1634). *Cartas filológicas*, edición, introducción y notas de Justo García Soriano. Madrid: Espasa-Calpe, volumen I, 1961.
- DOMÍNGUEZ CAPARRÓS, J. (1993). *Orígenes del discurso crítico. Teorías antiguas y medievales sobre la interpretación*. Madrid: Gredos.
- (2001). *Estudios de teoría literaria*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- ERASMO DE ROTTERDAM, D. (1964). *Obras escogidas*, traducción de Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 2.^a edición.
- (1971a). *El enquiridion o manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso, prólogo de M. Bataillon, traducción de Alonso Fernández de Madrid, Arcediano del Alcor, 1526. Madrid: RFE (1932).
- (1971b). *Ratio studii ac legendi interpretandique auctores*, édité par Jean-Claude Margolin. En *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordinis Primi, Tomus Secundus (I,2), 74-151. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- (1976). *Stultitiae laus. Elogio de la locura*, introducción, nueva traducción y notas de Oliveri Nortés Valls. Barcelona: Bosch.
- FONTÁN, A. (1974). *Introducción al humanismo*. Barcelona: Planeta.
- GADAMER, H. G. (1960). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

- GARCÍA DE LA CONCHA, V. (1983). «La impostación religiosa de la reforma humanística en España: Nebrija y los poetas cristianos». *Academia Literaria Renacentista, III. Nebrija*, 123-143. Salamanca: Universidad.
- GARIN, E. (1941). *El Renacimiento italiano*, traducción de Antoni Vicens. Barcelona: Ariel, 1986.
- GÓMEZ MORENO, Á. (1994). *España y la Italia de los humanistas*. Madrid: Gredos.
- GRAFTON, A. (1985). «Renaissance Readers and Ancient Texts». *Renaissance Quarterly* 38, 615-649.
- HALKIN, L. E. (1969). *Erasmus*, traducción de María Martínez Peñaloza. México: F.C.E., 1971.
- KRISTELLER, P. O. (1979). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, traducción de Federico Patán López. Madrid: F.C.E., 1993, 1.ª reimpresión.
- LÓPEZ PINCIANO, A. (1596). *Philosophía Antigua Poética*, edición de Alfredo Carballo Picazo. Madrid: C.S.I.C., 1973, 3 vols.
- MAQUIAVELO, N. (1993). *El príncipe (Comentado por Napoleón Bonaparte)*, introducción de Giuliano Procacci; traducción y notas de Eli Leonetti Jungl. Madrid: Espasa-Calpe, 23.ª edición.
- MERINO JEREZ, L. (1992). *La pedagogía en la retórica del Brocense*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- OBERMAN, H. A. (1982). *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*, versión española de José Luis Gil Aristu. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- PÉREZ J. (1988). «Renacimiento y escolástica». En *Academia Literaria Renacentista V. Literatura en la época del Emperador*, 9-20. Salamanca: Universidad.
- PETRARCA, F. (1978). *Obras. I. Prosa*. Madrid: Alfaguara.
- PFEIFFER, R. (1976). *Historia de la filología clásica. II. De 1300 a 1850*, versión española de Julio Vicuña y M.ª Rosa Lafuente. Madrid: Gredos, 1981.
- PORQUERAS MAYO, A. (ed.) (1986). *La teoría poética en el Renacimiento y Manierismo españoles*. Barcelona: Puvill Libros.
- RICO, F. (1993). *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza Editorial.

- SÁENZ-BADILLOS, Á. (1990). *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- SAN BASILIO EL GRANDE (1964). *Cómo leer la literatura pagana*, traducción de Ángel García. Madrid: Ediciones Rialp.
- SANTIDRIÁN, P. R. (ed.) (1986). *Humanismo y Renacimiento*, selección, traducción, introducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza Editorial, 1993, reimpresión.
- VALLA, L. (1879). *La donation de Constantin*, traduit en français pour la première fois et précédé d'une Étude historique par Alcide Bonneau. Avec le texte latin. París: Isidore Liseux.
- (1928). *Laurentii Vallae de falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, recensuit et apparatu critico instruxit Walther Schwahn. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri MCMXXVIII.
- (1993). *La Donation de Constantin (Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère)*, traduit et commenté par Jean-Baptiste Giard, préface de Carlo Ginzburg. París: Les Belles Lettres.