

PARADIGMAS DEL HUMANISMO ESPAÑOL

Luis Durán Guerra



Reseña / Review: **Juan Luis Suárez: *Herederos de Proteo. Una teoría del Humanismo español*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva (Bibliotheca Montaniana n° 19), Huelva, 2008, 233 pp. ISBN 978-84-96826-67-0.**

Desde hace más de una década la *Bibliotheca Montaniana* viene siendo un cauce insustituible para el conocimiento de la obra y la figura del humanista Benito Arias Montano. Pero como se indica en las solapas de cada uno de los títulos de la colección, esta benemérita publicación de la Universidad de Huelva no sólo se dedica a difundir los textos montanianos, sino que está igualmente abierta a monografías que ayuden a ampliar las perspectivas de trabajo sobre el frex-

nense. El libro que comentamos, no obstante, desborda ampliamente este cauce para aventurarse en una empresa que, en principio, podría parecernos osada: nada menos que una teoría del Humanismo español.

Nos hacemos eco, pues, en esta sede, a pesar del tiempo que lleva publicada, de una obra que no debe pasar desapercibida a los cultores de nuestras letras, pues si bien no son tantos los libros que se dedican a historiar el humanismo español, aún son menos los que tienen el raro valor añadido de aunar en su investigación, como hizo Vico, la tópica con la crítica o la historia con la teoría. No otra cosa se propone Juan Luis Suárez, profesor de la University of Western Ontario (London, Canadá) en *Herederos de Proteo. Una teoría del Humanismo español*, una obra que trata de identificar las señas de identidad del humanismo español. Las páginas de Juan Luis Suárez son un claro ejemplo, también en nuestro ámbito cultural, de que el humanismo sigue dando que pensar.

La obra consta de una Introducción, tres partes articuladas sobre once capítulos, un índice de nombres y una Bibliografía selecta. La primera parte (“Teoría y descripciones”) consta de tres capítulos y en ella el autor define el humanismo como “un proyecto cultural y moderno”, esboza el *status quaestionis* en torno al problema historiográfico de las “genealogías del humanismo español” y avanza la que es, sin duda, una de las propuestas teóricas centrales del libro: la consideración de los paradigmas historiográfico, filológico y teológico, no excluyentes entre sí, como las propuestas metodológicas que vertebran el humanismo español en su devenir histórico. Respecto a la metodología utilizada en su trabajo el propio Suárez nos aclara en una nota a pie de página que ésta “tiene un primer momento (caps. 1-6) dedicado a

las descripciones del humanismo y cómo éstas han determinado la conformación del sistema humanístico mismo y un segundo momento (caps. 7-11) en que se pretende mostrar la emergencia del humanismo a partir de sus elementos principales” (p. 21, nota 6). Pero pasemos ya a resumir estos primeros capítulos de la obra que nos ocupa.

El capítulo 1 (“Un proyecto cultural y moderno”) describe el humanismo en general como un programa intelectual destinado a dar una respuesta desde todos los frentes de la cultura a la creciente complejidad del mundo moderno. El humanismo español no será ajeno a esta descripción. “El humanismo se puede entender, así pues, como un conjunto de tecnologías –de la información, del conocimiento y de la acción– para la adaptación de la vida humana a la complejidad del mundo moderno” (p. 16). Dicho con más precisión conceptual: “el humanismo es la primera respuesta a los desafíos planteados por las primeras formas de complejidad de la vida moderna. Esta respuesta es, y aquí está lo decisivo, cultural, organizada, programática y política” (p. 18). Nos adelanta Suárez, por lo demás, en este primer capítulo los tres conceptos fundamentales del humanismo español que va a analizar en su libro: la imitación, la lengua y el imperio, cuyos momentos teóricos y prácticos va a exponer en la segunda parte de la obra. Desde este horizonte de inteligibilidad se entienden, pues, los “universales” del humanismo: una determinada concepción del hombre, un método intelectual basado en paradigmas, un ideal de vida y, englobando todo el conjunto, un determinado proyecto político.

Puede afirmarse que si bien el humanismo español responde satisfactoriamente en un principio a los desafíos que se le plantean al hombre en el mundo moderno, fracasa precisamente cuando ya no puede seguir adaptándose a las nuevas formas de complejidad de la vida humana en tiempos de la Contrarreforma y del imperialismo de Felipe II. El humanismo muere entonces como proyecto pero no como práctica, siendo la literatura de nuestro Siglo de Oro uno de sus frutos tardíos más sobresalientes.

El capítulo 2 (“Genealogías del humanismo español”) constituye una aproximación a la definición y cronología del humanismo español. El problema que se plantea es el de si la recepción del humanismo italiano en España llega a través de Cataluña o hay, por el contrario, un humanismo castellano ya en el siglo XV. Suárez confronta, pues, en este capítulo la literatura secundaria sobre el tema (Batllori, García Cárcel, Badía, Butiñá, Gómez Moreno, Di Camillo, Kohut, Rico, Morocho Gayo, Lawrence, Granada, Ynduráin, Serés, Ortega y Gasset, Maravall y Deyermond) para dar una solución al problema planteado. Especialmente polémicas nos resultan las tesis de Ynduráin (cfr. *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, 1994), para quien el Renacimiento sólo habría sido posible una vez se ha hecho imposible “el sueño del humanismo”, o las de Ortega quien, no obstante reconocer en Vives el prototipo del intelectual europeo, afirma que la auténtica renovación europea no vino de la mano del humanismo sino de la ciencia y la filosofía que representan Galileo y Descartes. La conclusión es que se puede hablar propiamente de un humanismo español incardinado en la práctica de la historiografía a partir del siglo XV (Alonso de Cartagena) que no se consolida hasta la renovación cultural de Nebrija. Se trataría, en principio, de un programa vinculado a la monarquía hispana que acabaría siendo condicionado en el siglo XVI por acontecimientos históricos de la magnitud del descubrimiento de América y el proyecto imperial de Carlos V.

El capítulo 3 (“Paradigmas de un método intelectual”) presenta los tres paradigmas que dan razón del humanismo español: el historiográfico, el filológico y el teológico. En con-

sonancia con la formación de los estados nacionales que caracteriza el inicio de la Edad Moderna, el origen del humanismo español hay que buscarlo, según el profesor Suárez, “en torno a los textos de historia que inventan o recuperan el origen de la comunidad política que se quiere construir y justificar y que, a la vez, otorgan un lugar y un sentido dentro de esa comunidad a nobles y letrados” (p. 62). Este paradigma se consolida en el siglo XV con los letrados-*humanistas* y nace como un proyecto político vinculado a los destinos de la monarquía hispana. El paradigma filológico de Nebrija, por su parte, “va a atender sobre todo a la renovación de la gramática, a realzar la importancia de la retórica en la vida pública y a proponer un método de lectura del pasado consistente en la perfecta depuración de los textos de la Antigüedad” (p. 68). Pero la filología no es sólo la base científica del humanismo, sino el método intelectual del que se sirven los humanistas para ‘divinizar’ al hombre “en torno a los poderes ennoblecedores de la lengua y la educación”. Por último, el paradigma teológico atiende fundamentalmente a la interioridad del hombre y engloba la filología bíblica, el erasmismo (o corrientes espirituales afines) y la teología jurídica de la Escuela de Salamanca. Este paradigma se configura, pues, sobre “la identidad individual, del sujeto, como ámbito para la adquisición de sentido dentro de la comunidad” (p. 78). Proyecto político, divinización y subjetividad del hombre constituyen, por tanto, los niveles básicos del ideal humanista que se expresa en los tres paradigmas citados. Todo ello en conjunción con los tres elementos constitutivos del humanismo español: la imitación, la lengua y el imperio.

El fracaso de la idea imperial de Carlos V y el debate sobre la humanidad de los indios representan, por lo demás, los dos límites del humanismo español que señalan a su vez el comienzo de su declive como proyecto cultural y político. Este fracaso es producto de la triple herencia (castellana, europea y americana) de la monarquía hispana y de su incapacidad absoluta de articularla en un proyecto común de futuro. El modelo “universalista” del humanismo deja paso, de este modo, al catolicismo y al imperialismo en la historia cultural española, lo cual no significa el final de las humanidades ni de los humanistas, sustituidos ahora por canonistas y teólogos, sino sólo del humanismo en el sentido de proyecto cultural y moderno. Así, pues, vinculado en su origen a la formación del estado nacional y de la lengua castellana, el humanismo español es aquel período de la cultura española que se extiende desde principios del siglo XV hasta principios del XVII, teniendo su momento álgido en los años que van de 1480 a 1530.

La segunda parte (“Herederos de Proteo”) consta de cinco capítulos y constituye, sin duda, el núcleo teórico del libro de Juan Luis Suárez. En ella el autor pasa revista a las actividades profesionales de los humanistas, analiza la imagen que tenían algunos humanistas españoles de su propio trabajo, comenta las cualidades de éstos como “gestores de fama y memoria”, concluyendo con sendos capítulos sobre el ideario humanista y la antropología filosófica del humanismo que demuestran, frente a los que pretenden reducir este movimiento a un simple método intelectual, la proyección filosófica del mismo. Veámoslo capítulo a capítulo.

El capítulo 4 (“Los humanistas y las profesiones”) plantea la vieja cuestión en torno al sentido que cabe otorgarle a los *studia humanitatis*. “El debate acerca del contenido y método de la labor humanista, la controversia sobre la diferencia entre gramáticos y humanistas y las opiniones contrapuestas de Kristeller y Garin respecto a la raíz filológica o filosófica, respectivamente, del movimiento, muestran tres de los problemas que determinan toda discusión en torno al origen del humanismo europeo” (p. 84). En el caso del huma-

nismo español, la expresión “disciplinas humanas” aparece por primera vez en el *Defensorium unitatis christianae* (1449-50) de Alonso de Cartagena, “uno de los personajes que más claramente representan la conexión entre el origen del humanismo en España y el servicio político”, si bien habrá que esperar a la generación de Nebrija para ver “unidos a los dos elementos que dan razón del poder del nuevo método intelectual, es decir, a la imitación y a la lengua” (p. 89).

Tras un recorrido por la literatura crítica en torno a la significación del humanismo, el profesor Suárez insiste en la distinción básica planteada entre el humanismo como proyecto cultural moderno y la dimensión meramente profesional de este movimiento. En la medida en que el humanista no es un mero profesional de su disciplina puede considerarse como el inmediato predecesor del intelectual moderno. En efecto, “La figura del intelectual moderno conserva varios rasgos –la confianza en el poder de la palabra y el intento de influir en el poder político y en la sociedad, entre otros– que le conecta directamente con los humanistas de los siglos XVI y XVII. El más relevante es el de la resistencia a la especialización” (p. 91). El problema es que con la aparición del filósofo y el científico en el paisaje intelectual del siglo XVII el humanista se ve obligado a especializarse reduciendo su actividad profesional a las disciplinas filológicas y a la historia en detrimento de la filosofía moral.

En este punto, Suárez, que sigue a Stephen Toulmin (cfr. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, 1992), va a realizar unas interesantes consideraciones sobre el doble origen de la modernidad que coinciden, aunque no lo cita, con el diagnóstico de Grassi sobre el comienzo del pensamiento moderno. La identificación de la Edad Moderna con el cartesianismo ha impedido apreciar la revolución cultural que supuso el humanismo en el siglo anterior y sin la cual no se entiende el origen del mundo moderno. “La sustitución del humanista por el filósofo ha provocado un error básico en la comprensión de la modernidad. Este error consiste en hacer de la filosofía cartesiana el modelo de racionalidad asociado con lo moderno y, así, se sitúa el comienzo de la modernidad en el siglo XVII. En adelante, y hasta bien entrado el siglo XX y surgidas las críticas postmodernas, lo moderno sería lo racional según el método filosófico de Descartes” (p. 92).

Ésta es la razón, en último término, por la que se ha negado la significación filosófica del humanismo, significación que Suárez ve, citando esta vez a Grassi, en la prioridad de la palabra (cfr. E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, 1993).

El capítulo 5 (“Para hacerse humanista”) nos muestra la imagen que los humanistas tenían de su propia actividad profesional a través del análisis de dos obras representativas del humanismo español: la *Exhortación a las buenas letras* (1525) de Juan de Maldonado y el *Discurso de las letras humanas llamado el humanista* (1600) de Baltasar de Céspedes. La *Exhortación* de Maldonado es la versión española de lo que Hans Baron llamó “humanismo cívico” (cfr. *En busca del humanismo cívico florentino*, México, 1993), una versión del humanismo que no acabó por lo demás de cuajar en nuestro país. “Este humanismo cívico orientado a fortalecer la autonomía cultural y política de las ciudades no tendrá mucho espacio en un lugar que, como España, había basado su proyecto político desde el siglo XV en la unificación territorial de los diversos reinos y en el sometimiento al centralismo de la monarquía” (p. 99). Respecto a *El Humanista* de Céspedes, Suárez trata de exponer su concepción “en términos actuales”: “podríamos decir que la concepción que

expone Céspedes requiere explícitamente que el humanista domine la dimensión técnica de su arte, pero también que involucre la experiencia subjetiva y que ejerza la capacidad de autoobservación que tiene su origen ético en el socrático “conócete a ti mismo” (p. 101).

Concluye este capítulo con la exposición de las ideas sobre la vida del humanista en Cristóbal de Villalón y en Juan Luis Vives. Entre las obras de éste último hay que citar *Las Disciplinas* (1531), “la más significativa entre las que tratan de la formación del humanista a través de un currículum específico”, *Del socorro de los pobres* (1525), sobre la dimensión pública de las disciplinas, así como la *Vida y costumbres del humanista* donde “el conocimiento de los clásicos, la erudición del especialista y el ejercicio de la sabiduría son tres escalones de un proceso diseñado para acercarse al potencial divino del ser humano que el propio Vives postula en la *Fábula del hombre*” (p. 111).

El capítulo 6 (“Gestores de fama y memoria”) presenta la alianza del humanismo con el poder político desde el ángulo de la importancia que los humanistas, en su calidad de historiadores, consejeros y preceptores, adquirieron en la organización de la vida del príncipe a través de dos de las tecnologías más poderosas de la modernidad: el reloj mecánico y el papel (cfr. del autor, *Tecnologías del Humanismo*, Huelva, 2011). En este contexto es de especial relevancia la obra *Relox de príncipes* (1539) de Antonio de Guevara, cuya metáfora del reloj sirve aquí para simbolizar el orden al que han de someterse las repúblicas en la nueva concepción del tiempo de la vida que ejemplifica el humanismo. Junto a esta tarea, la de dividir en horas la vida del príncipe, al humanista se le encomienda “la gestión de la fama y la memoria de los príncipes” por medio de la actividad literaria, tarea para la que se requiere un gabinete de estudio y lectura en el que el erudito pueda, como Marco Aurelio, retirarse sin ser molestado, espacio que, en palabras del profesor Suárez, “será de fundamental importancia en la construcción del modelo de vida moderno que promueven los humanistas, un tipo de vida en el que desaparece la distinción clásica entre la vida activa y la vida contemplativa porque se reúnen en la vida humanista, que sería aquella en la que el estudio se dirige a mejorar la calidad de su participación en la vida pública” (p. 118). Una oportuna referencia a la metáfora del libro historiada por Hans Blumenberg en la página 119 destaca (cfr. *La legibilidad del mundo*, Madrid, 2000), en este sentido, la idea humanista de la lectura como una forma de escritura que permite a quien la ejerce el acceso a la comunidad atemporal de sabios. El humanista pone fin así, según Suárez, al ideal del caballero renacentista que combina las armas y las letras popularizado por Castiglione, siendo él mismo “una especie de gozne entre el mundo de las armas y el de las letras” que resuelve el conflicto en su propia persona y prepara así el camino a la figura del intelectual moderno.

El capítulo 7 (“Anatomía del Humanismo”) disecciona, como ya indica el título, la ideología del humanismo español. Tras unas palabras introductorias en las que se lanza la sugerente hipótesis de que la “aurora de la razón histórica” se encuentra en la crítica del texto bíblico de Lorenzo Valla que Erasmo hizo vigente en Europa desde una perspectiva antimetafísica (cfr. C. Morón, “El sistema de Erasmo. Origen, originalidad, vigencia”, en M. Revuelta y C. Morón (eds.), *Erasmismo en España*, Santander, 1986, p. 52), se aborda el problema de las relaciones entre erasmismo y humanismo en la España del *Seiscientos*, relaciones que ya Marcel Bataillon había estudiado en su magistral *Erasmus y España*. Las obras de los hermanos Valdés son aquí de obligada referencia. En el *Diálogo de doctrina cristiana* del teólogo heterodoxo Juan de Valdés vemos, por un lado, la reconciliación de las heren-

cias pagana y cristiana, tan querida por el Roterdanense, y, por otro, un marco didáctico como es el diálogo para la exposición del mensaje que se quiere transmitir. A su vez, en el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* del erasmista Alfonso de Valdés se aprecia claramente la conexión entre el erasmismo y el proyecto imperial de Carlos V, confirmando así una vez más las relaciones entre el humanismo español y el poder político.

Tanto el erasmismo como las corrientes espirituales afines (cfr. E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Salamanca, 2000) desempeñan en la época, por lo demás, un papel fundamental en la conformación de la subjetividad moderna como ya vimos al presentar el paradigma teológico del humanismo español. Dos actividades se revelan decisivas para la construcción del yo: la lectura sin intermediarios de los textos sagrados y la oración silenciosa frente a las prácticas rituales públicas. No obstante las reservas que impiden asimilar el erasmismo “a todo o a parte del proyecto humanista español” está claro que el principal punto de confluencia entre el erasmismo y las corrientes espirituales españolas es la propuesta de un tipo de vida que es a la vez activa y contemplativa.

En el *Razonamiento hecho en la oposición a la cátedra de filosofía moral* de Pérez de Oliva, en la *Apología pro domo sua* de Cipriano de la Huerga o en la *Vida y costumbres del humanista* de Vives se aprecia más de cerca este ideario de una vida humanista a la vez activa y contemplativa como apología del hombre de letras. La vocación pública del saber es puesta de manifiesto por éste último en *Las Disciplinas*: “Ése es, pues, el punto de todos los estudios; ése, el objetivo y la finalidad, a saber: que una vez buscadas y halladas las artes provechosas a la vida, las ejercitemos para el bien público”. Pero lo fundamental de esta vida es, según Suárez, la construcción de ese espacio de intimidad que prefigura el concepto de subjetividad moderna antes de la aparición del cogito cartesiano: “De nuevo, el proyecto humanista formula un tipo de vida regulada, o al menos, pensada, en todos sus extremos. Es decir, se ofrece no sólo como programa educativo para el ejercicio de las profesiones, sino también, o principalmente durante la primera mitad del siglo XVI, como programa de vida basado en el desarrollo de la subjetividad y en la práctica de las letras humanas, es decir, de la alta cultura, en un movimiento que postula la construcción de un yo, si no ‘puntual’ como el que presidirá el desarrollo de la filosofía racionalista en el siglo XVII, sí al menos un yo básico capaz de separarse de la exterioridad que lo circunda para refugiarse y hacerse fuerte en el espacio de la intimidad. El yo se separa, se protege y, en definitiva, se propone y desarrolla desde el interior y por medio de la actividad del estudio” (pp. 137-138).

Por su parte, Vives, uno de los que formula con más claridad la dimensión subjetivista del programa humanista, se propone en un texto como la *Introducción a la sabiduría* “llegar a una definición de la sabiduría que haga honor al método de trabajo y conocimiento del programa humanista, pero que también tenga presente la dimensión espiritual de ese humanismo de tintes cercanos al erasmismo del que Vives es uno de los mejores exponentes” (p. 139).

La tendencia al *retiramiento*, sin embargo, marca el final del proyecto cultural del humanismo como se preanuncia ya en la obra de Guevara *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539), pero como se pone asimismo de manifiesto en la *Epístola a Arias Montano* (1577) de Francisco de Aldana o en obras como la *Doctrina del estoico filósofo Epicteto que se llama comúnmente Enchiridión* (1600) del Brocense así como en la traducción de Pedro de Valencia de los *Discursos del retiramiento* de Dión de Prusa. Concluye

Juan Luis Suárez este importante capítulo de su libro con unas palabras que sintetizan su argumento: “En términos antropológicos el modelo de vida que postula el humanismo se basa en un tipo de hombre dedicado al estudio, en el que gran parte de la rutina diaria, de su vida cotidiana, se organiza en función de actividades intelectuales que por su naturaleza le separan del contacto humano y le permiten desarrollar su subjetividad. En cualquier caso, la dimensión pública de la labor humanística, ya sea en la vida civil, en la vida espiritual o en la milicia, se ha de llevar a cabo siempre a partir de la conservación y cuidado de ese espacio interior que tan acertadamente describió Juan de Valdés en su *Diálogo de doctrina cristiana*. Es decir, en el humanismo la vida activa se construye a partir del espacio de subjetividad creado por la vida contemplativa. Y compatibilizar ambas no es sólo un requisito, es la definición misma de la vida humanista” (pp. 141-142).

El capítulo 8 (“Herederos de Proteo”) es el que da título al libro de Suárez y contiene, a mi juicio, la tesis central del mismo: la postulación de la naturaleza proteica del ser humano como la auténtica filosofía del hombre del humanismo español. No sólo los humanistas españoles serían proteicos, en cuanto no pueden ser interpretados unívocamente, dadas sus diferencias generacionales, religiosas, políticas y culturales, sino que el propio hombre, tal y como aparece en algunos de los textos más significativos de la antropología humanista (pues la concepción del ser humano varía, como se nos recuerda en la página 18, “según el paradigma identitario y epistemológico utilizado”), sería un ser proteico, indigente y digno al mismo tiempo, pero sobre todo con una “casi ilimitada posibilidad de alcanzar la humanización, la perfección o la sabiduría gracias a la capacidad de imitación y transformación”. Lejos de la interpretación metafísica del *homo humanus* como *animal rationale*, criticada por Heidegger en su famosa “Carta” de 1947, el humanismo habría caracterizado ya al hombre como un ser sin naturaleza en la medida en que, a semejanza de Proteo, el anciano dios del mar de la mitología clásica, le resulta posible alcanzar por su capacidad de imitación *cualquier* naturaleza, habitante de un mundo intermedio entre la *feritas* de las bestias y la *divinitas* de los dioses. Concepción que se encuentra en la magnífica *Oratio* de Pico y que acaso halla una genial representación estética en la obra de ese *ingegnossissimo pittor fantastico* que fue Giuseppe Arcimboldo.

La imitación no sólo tiene una presencia en los ejemplos sacados de las historias antiguas (paradigma historiográfico), en la emulación de los primores del latín clásico (paradigma filológico) o en la ejemplaridad de la vida del humanista que éste proclama como modelo ético para su comunidad (paradigma teológico), sino que se convierte ella misma en la clave de bóveda de lo que podríamos denominar la teoría de la cultura del humanismo. Comienza el capítulo con un análisis de las tres vertientes que presenta el concepto de “imitación”: metafísica, psicológica y estética. Las tres vertientes tienen su representación en la época del Renacimiento. La primera, de origen platónico, se observa en la metáfora del “pequeño mundo del hombre” y en la teoría de la “transformación de los amantes”; la segunda se encuentra, por ejemplo, “en la noción del aprendizaje por medio de los ejemplos de la historia y en los manuales de modelos de vida” como la *Formación de la mujer cristiana* (1528) y los *Deberes del marido* de Luis Vives; por último, la imitación estética, tiene que ver con el tópico *ut pictura poesis* desarrollado por las poéticas del clasicismo. Común a estas tres formas de imitación es la relación modelo-copia, ya sea el modelo la Naturaleza, las Formas o los antiguos (cfr. J. Gomá, *Imitación y experiencia*, Valencia, 2003).

Llegados a este punto no hubiera estado demás reflexionar sobre la polémica cuestión de las relaciones del humanismo con la metafísica. El humanismo no se habría visto, pues, libre de la metafísica, pero no porque haya partido de la precisión lógica de un ente privilegiado, el hombre, en detrimento del ser, sino porque el principio de imitación que sustenta su filosofía de la cultura así como su metafórica orgánica se ha basado en la relación platónica modelo-copia y, especialmente, en el concepto aristotélico de la técnica como mimesis. Si a este débito con la metafísica de la imitación premoderna añadimos el destacado papel del humanismo en el desarrollo de la subjetividad moderna –en el sentido de un individualismo subjetivista no encerrado aún en el *cogito* cartesiano– así como su dependencia epistemológica del naturalismo (cfr. pp. 22-23), no habrá duda de que el humanismo se basa en una metafísica, cuando no se convierte él mismo en una metafísica. Sin embargo, como señala Suárez en su magnífico análisis de la *Fabula de homine* (1518) de Vives, la antropología humanista parece desbordar ampliamente el esquema tradicional de la *imitatio*. Para Suárez, “la relevancia de la imitación en la *Fábula* reside precisamente en que supera las limitaciones de la imitación premoderna y opera sobre una concepción de la realidad abierta y dirigida al futuro”. Si bien no creemos que el hombre se convierta por eso en creador, es indudable que este matiz introducido por el humanismo en el concepto aristotélico de imitación de la naturaleza “obliga a desviar la atención de la perfección del modelo imitado para centrarla en la plasticidad del sujeto de la imitación, de manera que lo que destaca es la capacidad de cambio de este sujeto hacia una perfección que se sitúa como objetivo posible de sus propias acciones” (p. 147). Desde este punto de vista, la estética de la imitación humanista no consistiría en reproducir meras copias de las cosas, sino en producir verdaderas recreaciones de lo existente.

En efecto, en el gran teatro del mundo, según la fábula vivista, “cada cosa desempeña su papel, siendo el hombre su protagonista”. El “Archicómico humano” representa para los dioses reunidos por Juno todos los papeles imaginables: hace de planta, por poder llevar una vida vegetativa, de animal, cobrando “mil apariencias de bestias”, se torna finalmente hombre mostrándose “ciudadano urbano y compañero leal”, para acabar apareciendo “con la misma apariencia divina de los dioses” que, admirados por su parecido con el mismo Júpiter, le invitan a sentarse con ellos en el convite. “Ser hombre, viene a decir Vives, es ser actor y ser espectador. En esto consiste la condición proteica del ser humano, en actuar de acuerdo con diferentes niveles jerarquizados según su aproximación al nivel auténtico de la inmortalidad humana, de su origen, que es cuando mediante su imitación de la existencia propia de los dioses, mediante su divinización en la esfera del escenario, será reconocido como uno de ellos y se transformará en actor y espectador [...] El hombre es un Proteo, un ser capaz de la transformación hacia los niveles inferiores de la existencia y hacia su nivel auténtico, aquel en el que es invitado a compartir las moradas de los dioses. Su plasticidad, capaz de ser informada por la contemplación de sí mismo y de la escena en la que ejecuta su obra, es la característica que mejor define al hombre para el humanismo” (pp. 149-150).

No podía terminar Suárez su exposición de la antropología del humanismo sin una mención al *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva. Como es sabido, se contraponen dramáticamente en este texto capital de nuestro humanismo los lados positivos y negativos del ser humano, miseria y grandeza, por lo que resulta discutible afirmar sin ambages que la réplica victoriosa de Antonio en la segunda parte anule la concepción pesimista de

la existencia expuesta por Aurelio en la primera parte. La visión optimista de Vives sobre el hombre se ve matizada en la obra de Pérez de Oliva, para quien la insistencia en la *dignitas hominis* no puede eludir el tema de la *miseria hominis* aunque sólo sea para resaltar por contraste el valor superior de la primera. Según Suárez, que acerca la postura pagana de Aurelio a los planteamientos ‘débiles’ de la postmodernidad: “Las similitudes del discurso débil con algunas de las formas más extremas del escepticismo y con algunas filosofías de la postmodernidad son claras, así como lo es el origen del potencial pragmático de este tipo de discurso” (p. 152). Potencial, añadimos nosotros, que demuestra la pervivencia del legado humanista para un pensamiento que, más allá del esnobismo iconoclasta postmoderno, busque reconciliar en un nuevo paradigma el doble origen de la modernidad al que antes se hizo referencia. Suscribimos, por tanto, las palabras del profesor Suárez de que “La caracterización del hombre a partir de su condición indigente es el rasgo más significativo e interesante del *Diálogo de la dignidad del hombre*” (p. 154). Sin duda, la imagen humanista del hombre como un ser proteico no estaría completa si no se tuviera asimismo en cuenta la despiadada desconsideración de la naturaleza hacia el ser que ha de “buscar la doctrina de su vida”.

La tercera y última parte (“Elementos de una dinámica cultural”) aborda los problemas del paradigma filológico, la incapacidad del humanismo para dar una solución satisfactoria a las contradicciones del imperio hispánico como causa de su declive histórico, terminando con unos sugestivos apuntes sobre la invención humanista de América desde la perspectiva de los tres conceptos que han dado razón en esta investigación del humanismo español, es decir, la imitación, la lengua y el imperio.

El capítulo 9 (“Los problemas de la lengua”) es explícito a la hora de centrar, aportando para la ocasión una cita de Grassi, en el problema de la palabra la filosofía del humanismo. Establecida la preeminencia del paradigma de la lengua en el proyecto cultural del humanismo español, Suárez aborda los problemas que éste plantea: las diversas concepciones de la lengua que tienen los humanistas, el que se deriva del lema de Nebrija de la lengua compañera del imperio y el efecto de la crítica escéptica sobre la capacidad de la lengua para acceder al conocimiento. Nos centramos en el segundo de los problemas. Suárez propone un sugestivo análisis de la célebre frase del prólogo de la *Gramática* de Nebrija: “Siempre la lengua fue compañera del imperio”. Lengua e imperio celebran sus nupcias en el paradigma filológico: “El nacimiento del estado moderno estará, así pues, indisolublemente unido al de la lengua que lo acompañe, de forma que el fortalecimiento de aquél dependerá de la vitalidad de ésta” (p. 171).

El capítulo 10 (“Contradicciones del imperio”) analiza las contradicciones inherentes al concepto de imperio en el humanismo español a partir, sobre todo, del descubrimiento de América. La contradicción fundamental es la que se da entre dos tradiciones jurídicas diferentes: la del imperio particular –en la que se ampara la expansión española hacia América– y la del imperio universal –que había fomentado el imperio europeo–, contradicción que determinará a su vez “el proceso de sucesión entre las dos ideologías predominantes en el sistema imperial: el humanismo y la teología jurídica” (p. 190).

Por último, el capítulo 11 (“Imitación, lengua, imperio: la invención humanista de América”) abunda en las repercusiones del descubrimiento sobre los elementos determinantes de nuestro humanismo: la imitación, la lengua y el imperio.

* * *