

Premio de Temas Toledanos
"SAN ILDEFONSO"
PREMIOS CIUDAD DE TOLEDO 1985

**TOLEDO EN LA HISTORIA
DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL
RENACENTISTA**

Serafín Vegas González

Depósito Legal: 1.538-85

I.S.B.N.: 84-505-2699-X

Imprime: Imp. EBORA
Marqués de Mirasol, 17
Talavera-Toledo

PREMIO SAN ILDEFONSO

Con motivo de la Festividad de San Ildefonso, Patrono de la Ciudad, se convocaron un año más los Premios Ciudad de Toledo en su XI Edición, contándose entre ellos el Premio San Ildefonso, patrocinado por el Excmo. Ayuntamiento de Toledo.

El Jurado Calificador integrado por D. Angel Viñas, D. Julio Porres Martín-Cleto y D. Fernando Martínez Gil, tras examinar los ocho trabajos presentados, acordó por unanimidad conceder el premio a la obra titulada "TOLEDO EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL RENACENTISTA", presentada bajo el lema "IN HISPANIAE TOTIUS UMBILICO".

El fallo del Jurado se hizo público en el transcurso de un acto celebrado el día 19 de Enero de 1985 en el Restaurante La Botica de esta Ciudad de Toledo.

Serafín Vegas González

**TOLEDO EN LA HISTORIA
DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL
RENACENTISTA**

PRESENTACION

Se ha dicho que recuperar la historia es el camino más seguro para asegurar el futuro de los pueblos. Sea lo que fuere de este tipo de afirmaciones, de lo que no cabe dudar es de que el pasado ofrece, con frecuencia, pautas de conducta para el tiempo presente. En este sentido, la historia del pensamiento del Toledo renacentista sigue siendo una lección de permanente actualidad y un ejemplo que merece la pena no olvidar. Poner esto de manifiesto ha sido el objetivo principal aquí perseguido y a tal fin se ha encaminado la investigación que presentamos.

Junto a este propósito general, nuestro trabajo ha pretendido también ofrecer unos aspectos poco analizados hasta ahora en relación con el pasado de Toledo. La historia del Toledo renacentista ha sido, en efecto, estudiada desde diferentes perspectivas históricas, socio-económicas, demográficas y artísticas. Faltan, sin embargo, estudios que hayan destacado la importancia que, para aquella historia, tuvo la rica floración intelectual que se produjo, por entonces, en Toledo. Intentar remediar, en la medida de nuestras fuerzas, esta escasez de investigaciones en torno a la historia del pensamiento de Toledo ha sido, por ello, otro de los motivos que impulsaron la redacción del presente trabajo, convencidos como estamos de que, sin esta referencia a la historia del pensamiento, el pasado de un pueblo permanece *desanimado*, de acuerdo con el sentido orteguiano de este término.

Conjugando estos propósitos, nuestro estudio ha buscado analizar el papel jugado por Toledo en la historia del pensamiento español renacentista. Papel que fue lo

suficientemente importante como para poner de manifiesto el alto significado que Toledo tuvo, en aquel tiempo, en la dinámica de la historia general del pensamiento español.

Para destacar esta importancia, nuestro trabajo ha seguido un planteamiento crítico y riguroso desde un punto de vista historiográfico. Hemos intentado, ante todo, buscar la verdad histórica, prescindiendo de fáciles generalizaciones y de altisonantes alabanzas que nada tienen que ver con la orientación crítica que nuestra investigación perseguía.

Desde esta perspectiva, hemos siempre pensado que la importancia de la historia del pensamiento toledano debía ir más allá de un simple elenco de pensadores relacionados simplemente por su nacimiento con la tierra toledana para destacar, por el contrario, aquellos autores que —nacidos o no en Toledo— pudieran haber hecho, con su trabajo intelectual, de Toledo un centro intelectual de altura, reconocido como tal en los ambientes españoles y europeos más avanzados de la cultura de aquel tiempo.

Esta ha sido la razón por la que nuestra investigación no ha estudiado en profundidad la obra de autores renacentistas como Juan Ramírez de Toledo, Hernando Alonso de Herrera, Cervantes de Salazar, Diego Covarrubias y Leyva, Alfonso de Prado, Fray Domingo de Guzmán o Alfonso Salmerón. A pesar de ser todos ellos autores toledanos, no nos hemos ocupado a fondo de su pensamiento porque se trataba de pensadores que habían desarrollado su labor intelectual fuera de la Ciudad Imperial (en las Universidades, concretamente, de Alcalá, Salamanca o París) y la historia del pensamiento español no los ha relacionado, con toda razón, con la vida intelectual de Toledo.

Por otra parte, esta historia del pensamiento sólo se fija en las obras que tuvieron, en sí mismas, la necesaria consistencia teórica y la fecundidad suficiente como para influir de modo señalado en la dinámica de la cultura intelectual de una época determinada. Ello nos ha impedido ocuparnos de otros autores toledanos del Renacimiento, tales como Tomás Hurtado o Martín Pérez de Ayala, cuyas obras nada añaden al contexto general definido por la historia del pensamiento español de aquel tiempo.

Huyendo, pues, de infructuosos localismos, hemos buscado analizar el pensamiento de aquellos autores que, teniendo una relación directa con Toledo, merecen tener, por la importancia de sus obras, un lugar destacado en la historia general del pensamiento español, como son los casos de Venegas, Zúñiga o Mariana, los tres pensadores en que se ha centrado nuestro estudio.

Estamos, por ello, convencidos de que, al destacar la importancia de estos autores, no sólo estamos contribuyendo a revitalizar el interés por la historia del pensamiento toledano, sino que estamos, también, prestando un servicio a la propia historia del pensamiento español en general, la cual ha ido olvidando progresivamente el mérito de nuestros tres autores, lo cual no deja de ser una evidente, a nuestro juicio, laguna que es necesario hacer desaparecer.

Para llevar a cabo nuestra tarea, hemos procurado seguir las reglas de una adecuada y rigurosa metodología historiográfica. Ello nos obligaba, en primer lugar, a

poner de manifiesto nuestra concepción acerca del alcance de la “historia del pensamiento”, concepto en cuya definición no hay concordancia de pareceres entre los profesionales, y a hacer presente cómo este tipo de relato histórico está dependiendo de las condiciones generales de la historia en que aparece el pensamiento de un tiempo determinado. A este planteamiento intenta responder la primera parte de nuestro trabajo, titulada “Historia del pensamiento y Toledo renacentista”.

Las partes siguientes representan ya un análisis por separado del pensamiento de los autores a los cuales antes aludíamos y que, por el tiempo en que vivieron y escribieron sus obras, cubren todo el espacio cronológico que va desde los primeros años del siglo XVI hasta comienzos del siglo XVII, ofreciendo, de este modo, una visión general del Renacimiento intelectual y filosófico español.

Las preocupaciones intelectuales de Venegas, Zúñiga y Mariana discurren por caminos harto diferentes y, por ello, han sido analizadas separadamente por nosotros. A pesar de ello, nuestros análisis nos han llevado a la sorprendente conclusión de que los tres autores que más han contribuido a la gloria del Toledo renacentista, desde un punto de vista intelectual, coinciden en su afán innovador, su amplia erudición cultural y —sobre todo— en hacer patente un destacado espíritu crítico e independiente, característica que parece estar en consonancia con la tan pregonada, a partir de las obras del Conde de Cedillo y de Marañón, actitud independiente de los toledanos.

Hubiera sido ciertamente interesante el haber proseguido nuestra investigación en esta línea y analizar si aquella independencia crítica de los autores señalados respondía realmente a una característica histórica del temperamento toledano. Los límites impuestos al trabajo nos impedían, sin embargo, esta investigación, dejando, por ello, abierta la cuestión a ulteriores análisis (los cuales ya hemos comenzado, por nuestra cuenta).

De modo análogo hemos de señalar que el contenido de este ensayo no pretende, en modo alguno, haber ofrecido un estudio completo y acabado del pensamiento de Venegas, Zúñiga y Mariana. Si el lector juzga, empero, que hemos acertado a destacar los elementos suficientes que sean capaces de mostrar la necesidad de seguir ampliando el análisis de estos autores, nos daremos plenamente por satisfechos. La historia del pensamiento toledano del Renacimiento habría ofrecido, entonces, la consistencia suficiente como para que la historia general del pensamiento español no pudiera seguir prescindiendo de aquélla.

I

Historia del pensamiento y Toledo renacentista

1.—Acerca de la naturaleza de la historia del pensamiento

No resulta fácil, en nuestros días, acotar el campo de referencia de lo que sea o de lo que se entienda por “historia del pensamiento”. Tradicionalmente, ésta se ha venido entendiendo como equivalente a la “historia de la filosofía” (1) en la medida en que el saber filosófico era considerado como la expresión más definida del producto racional —el *pensamiento*— por excelencia.

La situación parece discurrir, hoy día, por caminos harto diferentes. De un lado, en efecto, la consolidación del privilegiado puesto que el avance y el desarrollo tecnológicos han conferido a la *razón científica* han hecho de ésta el paradigma de lo ra-

(1) Así, historias de la filosofía, estrictamente consideradas y estudiadas como tales por los filósofos profesionales, son las obras, que llevan el título de *historia del pensamiento*, de autores tales como Nourison, Rivaud o Chevalier. De la identificación expresa de los conceptos de “filosofía” y “pensamiento” deja constancia, por otra parte, la obra de Lamanna, P., *Historia de la Filosofía. I: El pensamiento antiguo*, trad. de O. Coletti (Buenos Aires, Hachette, 1957).

cional, incluso para no pocos filósofos profesionales (2). Por otro lado, la evolución de los conceptos historiográficos no ha dejado de cuestionar la naturaleza y el valor *históricos* de aquellas tradicionales historias del pensamiento y de la filosofía.

Los actuales historiadores profesionales no sólo tienden, en efecto, a rechazar las pretensiones normativistas de la vieja filosofía de la historia (3) o a considerarlas como irrelevantes para una correcta práctica historiográfica (4), sino que han ido también imponiendo su punto de vista de que la autonomía de la investigación historiográfica exige un amplio campo de actuación, razón por la cual la historia de la filosofía y del pensamiento debe ser, ante todo y sobre todo, labor del historiador y no, como antes sucedía, exclusivo empeño del filósofo (5).

Todas estas orientaciones han significado un duro ataque a la concepción tradicional según la cual la historia del pensamiento no pasaba de ser la envoltura —o, a lo sumo, un apéndice insignificante— de la historia de las doctrinas filosóficas en su sentido más profesional y académico.

Nuestro tiempo ha visto cómo se ponía en entredicho este protagonismo de la filosofía. De ahí el que entre la historia del pensamiento y la historia de la filosofía haya surgido una extensa red de relaciones que resultaban insospechadas hasta hace relativamente pocos años. Ello ha sido posible gracias a que los filósofos se han visto obligados, a la vista de la consistencia y la aceptación generalizada del despliegue de las diferentes ciencias, o bien a abandonar tareas que antes consideraban exclusivamente suyas o bien a ampliar sus reductos tradicionales para dar cabida en ellos a planteamientos e ideas que anteriormente despreciaban o venían considerando como pertenecientes a escalas inferiores de la manifestación del pensamiento.

Desde esta última perspectiva, la historia de la filosofía ha pretendido englobar a la historia del pensamiento, no ya —como sucedía en tiempos pretéritos— en cuanto ésta había de estar subordinada a la ideología filosófica, sino en la medida en que la historia de la filosofía es concebida como un mero elemento más de la historia en general y de un relato histórico integral (6).

(2) Aunque aquí no hemos de desarrollar este tema, sirva de recordatorio la polvareda levantada entre nosotros por la polémica suscitada acerca de esta cuestión entre las posturas enfrentadas de M. Sacristán y G. Bueno, a finales de los años sesenta.

(3) *Cfr.* Rama, C.M., *Teoría de la historia*, 3ª ed. (Madrid, Tecnos, 1974) pp. 21 ss. El tema aparece también tratado en Maravall, J.A., *Teoría del saber histórico*, 3ª ed. (Madrid, Revista de Occidente, 1967); González Rojo, ed., *Teoría científica de la historia* (México, Diógenes, 1977); Berlin, I., *The Concept of Scientific History*, en Dray, W.H., ed., *Philosophical Analysis and History* (reimp. en Greenwood Press, Westport, 1978) pp. 5-53.

(4) *Cfr.* Elton, G.R., *The Practice of History* (Sydney, 1967) pp. VII, 100.

(5) *Cfr.* Atkinson, R.F., *Knowledge and Explanation in History* (London, The McMillan Press, 1978) pág. 8.

(6) Es la tesis que acaso nadie ha expuesto con tanta claridad como la conocida obra de Croce, *Teoría e historia de la historiografía* (Buenos Aires, Imán, 1953), en el cual leemos: "una historia de la filosofía, pensada a fondo, es toda la historia (e igualmente una historia de la literatura o de cualquier otro aspecto del espíritu), no porque anule en sí a las otras, sino porque todas están presentes en ella".

Entendida como “historia total”, la historia de la filosofía ha pretendido ser el asiento del desarrollo general del espíritu (7), receptáculo de la historia del pensamiento en general (8), intelección de la dinámica de la “humanidad en todos sus aspectos, con todos sus problemas y en la plenitud de sus desarrollos históricos” (9). La historia de la filosofía tendría, entonces, un valor universal (10) y Gramsci no ha dudado en escribir, desde esta postura, que “el filósofo tradicional (...) conoce toda la historia del pensamiento, es decir, sabe cuál es el pensamiento que se ha venido desarrollando hasta él” (11).

Esta concepción de la historia de la filosofía como abarcadora de la historia total del pensamiento no ha dejado, sin embargo, de suscitar serias reticencias entre los propios historiadores de la filosofía (12), y ello por dos razones fundamentales: la primera, en cuanto que aquella “historia total” oculta la especificidad del saber filosófico; la segunda, porque sería imposible llevar a cabo el “contenido infinito” (13) de este tipo de historia integral de la filosofía y del pensamiento.

Surgió, por ello, una nueva orientación en lo concerniente a las relaciones entre la historia de la filosofía y la del pensamiento, orientación que suponía un verdadero cambio copernicano en la medida en que se pretendía que la historia de la filosofía habría de ser asumida por la historia del pensamiento, la cual pasaría a llamarse, entonces, de los más diversos modos, desde “historia de la reflexión”, al, más comúnmente aceptado, de “historia de las ideas” (14).

La justificación más atractiva de esta propuesta estribaba en el hecho de que, con demasiada frecuencia, el filósofo ha tendido a hacer de la filosofía un conjunto autónomo doctrinal, olvidando que se trataba de un *producto* socio-cultural de un

(7) Utilizando el planteamiento hegeliano, especialmente desarrollado en su *Einleitung a las Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmester (Hamburg, Felix Mainer, 1966).

(8) Es la célebre propuesta de Windelband en el *Prólogo* a su *Geschichte der Philosophie* (Freiburg, 1882) (Hay trad. española en Barcelona, El Ateneo, 1970).

(9) Cfr. Mondolfo, R., *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, 2ª ed. (Buenos Aires, Eudeba, 1960) pp. 101-102

(10) Cfr. Abbagnano, N., *Prefacio* a su *Historia de la Filosofía*, 2ª ed. (Barcelona, Montanar y Simón, 1973).

(11) Cfr. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Torino, Einaudi, 1948) pág. 24

(12) Cfr. Vegas González, S., *Un papel para la historia de la filosofía*, en *Pensamiento*, 37, 1981, pp. 257 ss.; *Modos y oficios del historiador de la filosofía*, en *ibid.*, 41, 1985, pp. 281 ss. En relación con este punto, notemos que hay autores que, en lugar de “historia de la filosofía” prefieren hablar a veces de “historia del pensamiento científico y filosófico”. Tal sería el caso de Koyré en su *From the closed world to the infinite universe* (New York, Johns Hopkins Univ. Press, 1957) pág. 1 (hay trad. española en México-Madrid, Siglo XXI).

(13) En palabras del propio Hegel: *cfr. o.c.*, pág. 146.

(14) Hablamos de “historia de las ideas” en un sentido distinto al de Ranke o Collingwood, autores para los cuales la historia general ha de verse precisamente como historia de las ideas. Para el planteamiento a que nosotros nos referimos, *cfr.* Abellán, J.L., *Historia de la filosofía como historia de las ideas*, en *Sistema*, IX, 1975, pp. 43-46; *vid.* GUSDORF, G., *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, 2ª ed. (Paris, Payot, 1977) vol. I.

tiempo histórico determinado y que, por ello, había necesariamente de reflejar las peculiaridades ideológicas, sociales e históricas dominantes en aquel tiempo (15).

Como ocurre con todas las manifestaciones del pensamiento, el entronque del producto filosófico con una época histórica concreta resulta evidente y de ahí el que se haya intentado convertir a la historia de la filosofía en una parcela de la historia del pensamiento (o de las ideas). Intento que, sin embargo, no satisface a los historiadores de la filosofía que ven en esta subordinación de la historia de la filosofía a la del pensamiento la negación del tipo definido de discurso que es lo filosófico estrictamente considerado.

No se vea en esta postura un mero prurito de competencias doctrinales y de intereses profesionales (16). Al reclamar un punto de partida propio, el historiador de la filosofía está convencido de que la atalaya de la historia de la filosofía sigue siendo distinta de la del historiador del pensamiento, por más que sean posibles diversos modos de colaboración entre estos dos tipos de historiar las ideas (17).

Todas estas confrontaciones —más allá de su carácter técnico-profesional— que han dominado la escena de la historiografía contemporánea durante más de veinte años, a partir del comienzo de la segunda mitad de nuestro siglo, han servido, al menos, para dejar en claro que si la historia del pensamiento no debe confundirse con la historia de la filosofía, ésta no es, sin embargo, algo idealmente autónoma ni ajena a las vicisitudes de la historia en general.

A partir de aquí, nuestro tiempo ha visto con claridad que la historia da lugar a modalidades concretas y específicas de discursos diversos de los cuales se ocupan las distintas profesiones pero que, más allá de sus formulaciones técnico-profesionales, esos discursos están engarzados entre sí, desde un punto de vista historiográfico, en cuanto *productos* culturales surgidos en una época y un espacio geográfico determinados.

La historia del pensamiento tiene, por ello, un sentido definido, el de recordar a todo tipo histórico de discurso profesional su pertenencia a la historia en general y su conexión con la herencia cultural de la humanidad.

2.—El dominio de la historia del pensamiento

Han sido precisas todas las consideraciones anteriores porque, en nuestra opi-

(15) Cfr. Lledó, E., *Filosofía y lenguaje* (Barcelona, Ariel, 1970) pp. 80 ss.; Montero Moliner, F., *La Filosofía presocrática* (Valencia, 1976) *Introducción*.

(16) Cfr. Vegas González, S., *Los intereses de la historia de la filosofía*, en *Estudios Filosóficos*, XXX, 84, 1981, pp. 301 ss.; Mittelstrass, J., *Das Interesse der Philosophie an Ihrer Geschichte*, en *Stud. Phil.*, 36, 1976, pp. 3-15.

(17) Vid. Kristeller, P.O., *History of Philosophy and History of Ideas*, en *Journal of the History of Philosophy*, Oct. 1964, pp. 1-14. Vid. también la *Introducción* de Roger Hausheer a la obra de Berlin, I., *Against the Current. Essays in the History of Ideas* (London, The Hogarth Press, 1979) (hay trad. española en México, F.C.E., 1983).

nión, no puede abordarse el estudio de temas relacionados con la historia del pensamiento sin dejar bien claro cual pueda ser el ámbito de los dominios de este tipo de historia.

En consonancia con este propósito, resultaba imprescindible analizar en primer lugar las posibles diferencias y analogías existentes entre la historia del pensamiento y la historia de la filosofía, buscando acabar con ese equívoco tan común (18) que identifica ambos tipos de historiación. Nos hemos visto precisados, para ello, a distinguir entre la historia de un saber académico-profesional en su estricta especificidad y la historia de aquel saber considerado como *producto* cultural de un tiempo y de una sociedad determinados y que, por ello, se relaciona con otros productos culturales de la historia general, relación que constituye el objeto de estudio de la historia del pensamiento.

La amplitud temática de esta historia del pensamiento hace, en principio, difícil una definición precisa de su campo de actuación, lo cual ha dado origen a que los historiadores del pensamiento no se hayan puesto todavía de acuerdo en relación con las funciones que deben desarrollar. De ahí las diversas perspectivas y enfoques con que son presentadas en nuestros días las distintas muestras de este tipo de historia, según ha puesto de manifiesto Lovejoy (19).

A pesar de que estas diversas manifestaciones ofrecen diferentes modelos de realizaciones concretas de la historia del pensamiento, no hemos de olvidar, sin embargo, que, al menos como postulado ideal, los historiadores del pensamiento coinciden en que sólo una concepción amplia del contenido de esta historia puede hacer posible un diálogo entre ellos. En este sentido gozan de todas las ventajas propuestas de las del tipo de F. Romero, según la cual la historia del pensamiento englobaría todas aquellas manifestaciones que constituyen el *complemento* de los *facta* externos, de los cuales se ocuparía la historiografía general (20).

Acogiéndonos, por nuestra parte, a esta propuesta de tan amplios alcances, no hacemos, por consiguiente, más que seguir las directrices más comunes de la práctica historiográfica del momento. La actual historia del pensamiento engloba, en efecto, el estudio y análisis de la red de relaciones que la aparición del conjunto de las producciones ideológico-culturales, en su sentido más lato, hace aflorar en el contexto del terreno social y económico de una época histórica determinada, dejando para otro tipo de historiaciones (de la economía, de la filosofía, de la medicina,

(18) Equívoco que, como hemos dicho, hunde sus raíces en la tradición según la cual la filosofía, reina del pensamiento, había de ser la única protagonista de la historia del pensamiento.

(19) En realidad, Lovejoy habla de "historia de las ideas" (*cf.* la obra a que nos referimos, *Essays of the History of Ideas*, Baltimore, 1948), término que, a partir de este autor, va ganando terreno sobre el de "historia del pensamiento", preferido por nosotros, aunque ambos conceptos expresen una idéntica orientación historiográfica.

(20) No deja, sin embargo, de plantear problemas teóricos la distinción historiográfica entre los hechos puramente externos (historia general) y los pensamientos-sentimientos-motivaciones que, según Romero, constituirían el contenido de la historia del pensamiento.

de la política, de la literatura, etc.) el tratamiento técnico-profesional de los distintos productos del pensamiento, tomados en su más estricta especificidad.

La historia del pensamiento, en definitiva, se nos aparece hoy día como el cauce general en el que el entramado de las diferentes historiaciones del acontecer cultural humano encuentra su sentido como muestra de la interdependencia que los productos culturales tienen entre sí y de la relación que aquellos guardan con los condicionamientos socio-históricos del tiempo en que se originan.

En esta interdependencia encuentran su sentido como producto social e ideológico-cultural la mística de Venegas, la teología escrituraria de Diego de Zúñiga y las teorías económicas e históricas de Juan de Mariana, autores todos ellos cuyas obras van más allá de una historia de la filosofía entendida como discurso técnico-profesional y que, sin embargo, tienen un lugar adecuado en el espacio de la historia del pensamiento.

3.—*El Toledo renacentista*

Por lo dicho anteriormente, queremos destacar que la lección principal de la historia del pensamiento es que éste nace de una concreta relación con el mundo —la realidad— en el cual surge, materializándose en un lenguaje que es la expresión de una respuesta a los estímulos y planteamientos vigentes en una época y en una sociedad determinadas.

Aisladamente consideradas, las aportaciones histórico-culturales y científicas de cualquier tipo nada significan en sí mismas puesto que todas ellas acaban por ser superadas por la dinámica del progreso y la evolución misma de la historia del pensamiento. De ahí el que la importancia de un pensador sólo pueda ser medida por el puesto que se le otorgue *en relación* con el significado de tiempo en que aquel pensador surge y en relación, igualmente, con la proyección e impronta *posibles* que su obra encierra cara al desarrollo posterior de la historia cultural.

No hay, pues, valoraciones históricas absolutas sino que éstas son relativas a unos contextos concretos, medidos con criterios acordes con la dinámica seguida por la historia. Tesis que estando hoy día más que ampliamente aceptada, nos obliga a unos reflexiones en torno al tiempo cultural, histórico y social vivido por los tres autores toledanos cuyo pensamiento pretendemos aquí analizar.

Alejo de Venegas, Diego de Zúñiga y el Padre Juan de Mariana dan a luz sus obras en una época en que la cultura renacentista española (21) se ha asentado definitivamente y va a producir sus mejores frutos. Estos, sin embargo, representaban un magro resultado en comparación con la cultura de otros países europeos, los cuales, a diferencia de lo ocurrido en el nuestro, no se apropiaron el espíritu conser-

(21) No es éste el lugar para discutir en profundidad la existencia de un auténtico Renacimiento español, tema que, en tiempos pasados, resultaba harto controvertido. *Vid.*, sobre ello, Abellán, J.L. *Historia crítica del pensamiento español*, 4 vols. (Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1984) II, pp. 15 ss.

vador de la Contrarreforma en un grado equiparable al que lo hicieron los españoles. El conservadurismo cultural español de aquella época no es un episodio aislado de nuestra historia sino que va unido a una política religiosa intolerante que, iniciada con los Reyes Católicos, se habían extendido e impuesto en el tiempo en el que los autores aquí estudiados van a exponer su pensamiento.

El ambiente inquisitorial que, en la esfera cultural y religiosa, vivía entonces España corre parejas con la estratificación de una sociedad cuya organización económica fue ajena a la formación de la burguesía, la cual estaba, en otros países, naciendo con pujanza, dedicándose a impulsar la industria y el comercio de aquellas naciones. Desde un punto de vista económico y social, la sociedad española del Renacimiento seguía anclada en los viejos modelos de las estructuras medievales, provocando un anquilosamiento de las fuerzas productoras, lo cual va a traducirse en ese inmovilismo que, a partir de aquí, va a caracterizar en gran medida la evolución de la historia española, desaprovechando ocasiones tan espectaculares como la que — pocos años antes— había representado el descubrimiento de América.

Uniendo todos estos factores, se ha hecho ya clásico citar un texto de Vilar (22), el cual refleja la situación española en que se iba a desarrollar el pensamiento de los autores a que nos estamos refiriendo. Según Vilar, “el mundo cambia alrededor de España, y ésta no se adapta. El unitarismo religioso es responsable de ello, en parte. Afecta, por arriba, a la actividad financiera judía, y por abajo, a la actividad agrícola de los moriscos de Levante y Andalucía. El triunfo del “cristiano viejo” significa cierto desprecio del espíritu de lucro, del propio espíritu de producción, y una tendencia al espíritu de casta. A mediados del siglo XVI, los gremios empiezan a exigir que sus miembros pueben la *limpieza de sangre*: mala preparación para una entrada en la era capitalista. Por otra parte, el puesto que ocupa la Iglesia en la sociedad no favorece la producción y circulación de riquezas: la multiplicación del número de clérigos y de las instituciones de beneficencia obstruyen la economía con clases improductivas; las confiscaciones de la Inquisición, las donaciones a las comunidades crean sin cesar “bienes de manos muertas”. Por último, la Hacienda pública va a arruinarse por el vano empeño de proseguir la hegemonía en el orden espiritual”.

En este panorama general de la historia española hay que situar el Toledo concreto de aquellos tiempos, al menos en la medida en que pueda servir de marco para la explicación del sentido cultural de la obra de Venegas, Zúñiga y Mariana. Estos van a vivir una época en la cual la historia y la sociedad toledanas son, en no pequeña medida, un reflejo del contexto histórico y sociológico generales de la vida española del siglo XVI, a lo largo del cual se desarrolla la vida de estos autores, coincidiendo, por tanto, con los momentos en los cuales el auge y el inicio posterior de la decadencia toledanas son el trasunto de la grandeza y el comienzo de la decadencia de España.

(22) Cfr. Vilar, P., *Historia de España* (París, 1963) pp. 38-39.

El Toledo renacentista (23) vivido por nuestros autores compendia, pues, en sí el sentido de la propia historia española de entonces porque aquellos pensadores conocen un Toledo al que, con razón, se le ha considerado como “el corazón y cabeza de Castilla” (24). En este sentido, aquel Toledo del siglo XVI muestra, de un modo privilegiado, el nuevo *tempus* histórico que, tras los Reyes Católicos, inicia España sin que, por ello, ésta abandonara la tradición medieval gremialista más inmediata, tal como fue vivida por los propios toledanos de entonces.

El afianzamiento, por otra parte, de la estructura político-imperial tras la Guerra de las Comunidades —y no se olvide el papel de Toledo en relación con estas Comunidades (25)— va a dar paso a unas peculiares formas de convivencia entre los españoles, las cuales van a deslizarse a posturas de intolerancia y enfrentamiento entre las clases de los cristianos viejos y nuevos. El Toledo renacentista es, en esta sentido (26), una muestra singular de aquel difícil diálogo, tal como han puesto de manifiesto, entre otros, Gómez Menor (27) y Benito Ruano (28).

Es bien conocida la influencia de los conversos españoles en los tímidos intentos de despegue económico de la España de aquellos tiempos frente a las tendencias inmovilistas de un conservadurismo que acabaría por agostar el incipiente desarrollo del comercio y de la industria españoles. Mientras ello no ocurrió, el Toledo de los dos primeros tercios del siglo XVI gozó de una privilegiada situación, aprovechando su situación de centro político y geográfico de la península (29), gracias a las cuales el Toledo de aquel tiempo fue un próspero punto comercial en el que “ilustres y

(23) *Vid.*, en una primera aproximación, *El Toledo de El Greco* (Toledo, Ministerio de Cultura, 1982); Porres, J., *Historia de las calles de Toledo*, 3 vols. (Toledo, 1982); Pisa, Francisco de, *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo*, ed. facsimil de la de 1605 en Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1974; *Apuntamientos para la II Parte de la Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo*, transcripción de Gómez-Menor Fuentes, J.C. (Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1976).

(24) *Cfr.* Hurtado, L., *Memorial de algunas cosas notables que tiene la imperial ciudad de Toledo*, transc. de Viñas-Paz, en *Relaciones histórico-geográficas-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II, III* (Madrid, C.S.I.C., 1951-1963) pág. 523.

(25) *Vid.* Alcocer, Pedro de, *Relación de algunas cosas que pasaron en estos reynos, desde que murió la Reina Católica Doña Ysabel, hasta que se acabaron las Comunidades en la ciudad de Toledo*, ed. de la Sociedad de Bibliógrafos Andaluces (Sevilla, 1872); Martínez Gil, F., *Toledo en las Comunidades de Castilla* (Toledo, 1981).

(26) *Vid.*, López de Ayala, J., Conde de Cedillo, *Toledo en el siglo XVI, después del vencimiento de las Comunidades* (Madrid, 1901); Domínguez Ortiz, A., *Los judeo-conversos en España y América* (Madrid, Edic. Istmo, 1971) y *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna* (Madrid, C.S.I.C., 1955); Caro Baroja, R., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea* (Madrid, 1961); Benito Ruano, E., *Del problema judío al problema converso, en Toledo judaico* (Toledo, Centro Universitario, 1973) pp. 7-17.

(27) *Cfr.* Gómez-Menor, I., *Cristianos nuevos y mercaderes en Toledo* (Toledo, Librería Gómez-Menor, 1970).

(28) *Cfr.* La “sentencia-estatuto” de Pere Sarmiento contra los conversos toledanos, en *Revista de la Universidad de Madrid*, VI, 22-23, 1957, pp. 277 ss.

(29) *Cfr.* Martz-Porres, *Toledo y los toledanos en 1561* (Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1974) pág. 7.

acaudaladas" familias convivían con los más altos dignatarios de la Corte y de la Iglesia españolas.

Ello no dejaba, naturalmente, de provocar problemas en el gobierno de una ciudad (30), en la que, junto a las clases altas de la nobleza y de los dignatarios eclesiásticos, había que contar a las más variadas profesiones y oficios y "gente de toda condición", entre las cuales hay que incluir un elevado número de "holgazanes y mujeres de mala vida", así como una creciente cantidad de pícaros, surgidos al socaire de la búsqueda de prebendas relacionadas, más o menos directamente, con la vida cortesana.

En relación con esta imagen característica y única del Toledo de medidados del siglo XVI (31), podría pensarse que, tras el traslado de la Corte a Madrid en 1561, disminuiría de modo inmediato la importancia y el esplendor de Toledo. La realidad fue, sin embargo, harto diferente. Así, para el Conde de Cedillo (32) es indudable que la población toledana aumentó tras el establecimiento de la Corte en Madrid, aumento que fue paralelo a un auge de la industria de la ciudad. Gregorio Marañón (33) habla, también, en este sentido, de una "grandeza completa de Toledo, mayor aún después del traslado de la Corte", juicio que está en la línea del detallado estudio de Martz-Porres: "Uno de los mayores cambios que ocurrieron en el Toledo del siglo XVI fue el acelerado aumento de su población y un desarrollo estrechamente relacionado con el bienestar económico y social de la ciudad. Este crecimiento demográfico produjo un período de prosperidad y una intensa actividad económica; las industrias se expansionaron y absorbieron a la abundante mano de obra, se construyeron nuevas viviendas y se comenzaron a cultivar mayor extensiones de tierra para albergar y alimentar a la población creciente. Pero no todos los resultados de este aumento de sus habitantes fueron beneficiosos. El hacinamiento y las duras condiciones de vida en Toledo durante el siglo XVI pudieron provocar el desahogo literario de un toledano tan culto como Sebastián de Horozco, pero a la vez significaron un índice de mortalidad extremadamente alto entre los menos cultos, quienes vivían continuamente en la suciedad y la miseria, las que favorecían el origen y propagación de enfermedades.

Pero no eran éstos el único peligro que acosaba a una ciudad atestada. La escasez, ya fuera consecuencia de desastres naturales como las sequías o las inundaciones, ya se derivase del agotamiento de la tierra, carente de un sistema racional de culti-

(30) Sobre la organización de este gobierno, *vid.* Lorente Toledo, E., *Gobierno y administración de la ciudad de Toledo y su término en la segunda mitad del siglo XVI* (Toledo, Excmo. Ayuntamiento, 1982).

(31) *Vid.* Alcocer, Pedro de, *Hystoria o descripción de la Imperial cibdad de Toledo* (Toledo, Ioan Ferrer, 1554) (reedic. en Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1973).

(32) *o.c.*, pág. 64. En relación con esta obra, tanto Marañón como Martz-Porres han demostrado que el cálculo del Conde de Cedillo, atribuyendo al Toledo de 1571 una población de 80.000 habitantes, resulta exagerado. Martz-Porres corrige, a su vez, la estimación de Marañón por creerla excesivamente corta.

(33) *Cfr.* *El Greco y Toledo*, 5ª ed. (Madrid, Espasa-Calpe, 1968) pág. 36. Marañón trae, en apoyo de su tesis, el testimonio de Camón Aznar: "El Greco vivió la época más feliz, de mayor esplendor de la ciudad" (*Dominico Greco*. Madrid, 1950, I, pág. 193). *Vid.* sobre ello, *El Toledo de El Greco*, *o.c.*

vo, era una amenaza constante que causaba periódicamente hambre, inanición y enfermedad al habitante de Toledo, especialmente a los más modestos. Durante el último cuarto del siglo XVI, cuando los cereales comenzaron a escasear y las enfermedades fueron más comunes, la ciudad vivía en un constante estado de inseguridad, dependiendo por completo de los caprichos del tiempo para lograr una buena cosecha que proveyera a los vecinos de suficientes alimentos. En tales circunstancias, una población floreciente y numerosa era más perjudicial que conveniente". (34).

Es en estos últimos años del siglo XVI cuando se inicia la decadencia de Toledo, paralela al declive general de España (35), tras la derrota de la Armada Invencible y la aparición de los primeros síntomas de la crisis española que va a cristalizar en el siglo XVII y que tan hondamente afectaría (36) a la historia de la ciudad (37).

Estas rápidas pinceladas sociohistóricas nos sirven para encuadrar el ambiente intelectual toledano en el que los autores que aquí pretendemos analizar dieron a luz obras tan importantes para la historia del pensamiento español como fueron las de Venegas, Zúñiga y el Padre Mariana.

Es lógico pensar que —de acuerdo con la dinámica histórica— al florecimiento socioeconómico del Toledo vivido por aquellos autores debía corresponderle un análogo desarrollo artístico-cultural de la ciudad. De hecho, esta correspondencia parece darse por supuesto entre los historiadores y es ya casi un tópico ver en el Toledo renacentista "una ciudad rica en historia y en monumentos de arte y en fervor intelectual" (38), asemejando la pujanza comercial de aquélla con un Toledo, "centro intelectual y artístico" de España (39).

No corresponde a este trabajo el mostrar la importancia del Toledo renacentista en el campo de las bellas artes (40). En el terreno más estrictamente intelectual, sin embargo, la cuestión parece complicarse, hecho éste que afecta directamente al contenido de nuestra investigación.

Es innegable, en este campo, la relevancia de Toledo como centro *difusor* de la

(34) Cfr. Martz-Porres, *o.c.*, pp. 7-8. Sobre la incidencia de la enfermedad y la peste en el Toledo de aquel tiempo, cfr. Martínez Gil, F., *Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias* (Toledo, Excmo. Ayuntamiento, 1984) pp. 109 ss.; Rodríguez de Gracia, H., *Asistencia social en Toledo. Siglos XVI-XVIII* (Toledo, Caja de Ahorros Provincial, 1980). En cuanto a la obra citada de Horozco, la cual lleva por título *Relaciones Históricas Toledanas*, puede verse la transcripción de Weiner, J. (Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1981).

(35) Cfr. Marañón, G., *o.c.*, pág. 42.

(36) Vid. Sánchez Sánchez, J., *Toledo y la crisis del siglo XVII. El caso de la parroquia de Santiago del Arrabal* (Toledo, Caja de Ahorros Provincial, 1980).

(37) Citando el título de la conocida obra de Martín-Gamero, A., *Historia de la ciudad de Toledo*, 2 vols. (Toledo, 1862).

(38) Cfr. Marañón, G., *o.c.*, pág. 43.

(39) Cfr. Martz-Porres, *o.c.*, pág. 7.

(40) Tema que ha sido estudiado a partir de las diferentes manifestaciones y aspectos de estas bellas artes. Por citar algún ejemplo, vid. Marias-Bustamante, *Las ideas estéticas de El Greco* (Madrid, Cátedra, 1981); Parro, S.R., *Toledo en la mano* (Toledo, 1857).

cultura y del pensamiento del siglo XVI gracias a la pujanza de las imprentas toledanas, las cuales produjeron notables obras y traducciones de autores pertenecientes no sólo a la esfera de la mística y de la teología sino también a la de las ciencias médicas (Jorge Gómez, Lobera de Avila, Pascual Valenciano, Lorenzo Pérez, Jerónimo Jiménez), económicas (Fr. Luis de Alcalá, Alonso de Herrera) e históricas (Pérez de Vargas, Victorio Zaragozano, Diego de Yepes, Sánchez Racionero) (41).

La evidente importancia de la imprenta toledana de aquel tiempo no basta, sin embargo, a justificar (en contra de la opinión de Marañón (42)) la relevancia del ambiente intelectual de Toledo en la historia del pensamiento del XVI español. Tampoco lo justifica la tan manida referencia a la Universidad toledana (43). Es cierto que ésta llegó a contar con excelentes profesores de Teología, Medicina y de Filosofía greco-latina pero no debe olvidarse que la influencia cultural e intelectual de la vida universitaria toledana no podía alcanzar a competir con la preeminencia de las Universidades de Alcalá y de Salamanca en el pensamiento español renacentista.

De acuerdo con nuestros anteriores planteamientos acerca de la naturaleza de la historia del pensamiento, ésta aparece referida a los productos que muestran, en sí mismos, la suficiente capacidad para tener una influencia profunda en el plano de la vida intelectual de una época y de un país determinados.

Según esto, ni la actividad difusora de lo cultural de la imprenta toledana del XVI ni la vida universitaria de la Ciudad Imperial de este tiempo ofrecen, por sí solas, la importancia creadora suficiente como para merecer un lugar de honor en la historia del pensamiento español. Es hora ya, por tanto, de abandonar aquellas repetidas lusiones globales y no justificadas críticamente en relación con la importancia intelectual del Toledo renacentista. Esta importancia, de ser cierta, ha de descubrirse desde análisis críticos rigurosos y que estén en consonancia con las exigencias historiográficas más convincentes.

Partiendo de aquí, nuestro trabajo pretende mostrar que, efectivamente, Toledo merece ese lugar importante y señero en la historia del pensamiento español renacentista, si se acierta a poner de manifiesto la valía interna de los pensadores toledanos que nuestra investigación ha de analizar.

Gracias a estos autores, creemos que ha historia intelectual toledana del Renacimiento alcanza una notable significación en la medida en que fue capaz de dar a luz unas obras de una profunda significación teórica y cuyas tendencias innovadoras del pensamiento destacan en el cuadro del inmovilismo cultural de una época ca-

(41) Puede verse un referencia de las obras de estos autores en Pérez Pastor, C., *La Imprenta en Toledo* (Madrid, Imp. de Manuel Tello, 1887).

(42) *o.c.*, pp. 91 ss.

(43) Como es bien sabido, el origen de la Universidad de Toledo es el Colegio de Santa Catalina, cuyo fundador fue, en 1485, Francisco Alvarez de Toledo. La aprobación pontificia data de 1520 y la autorización regia, de 1529. Restaurada por el canónigo D. Bernardino Alvarez, la Universidad toledana, una vez separada del Colegio donde había nacido, continuó su labor docente hasta el siglo XIX.

racterizada por el predominio de un saber anclado en la tradición escolástico-aristotélica, ajena a los avances del conocimiento y del nuevo espíritu ideológico-cultural que comenzaban a hacerse presentes, por entonces, en otros países europeos.

Las obras de Venegas, Zúñiga y Mariana hicieron famoso el nombre de Toledo en los ambientes intelectuales más significativos y avanzados de su tiempo, contribuyendo a desarrollar el pensamiento español y elevarlo hasta cotas harto estimables y desconocidas, hasta entonces, entre nosotros. Olvidados luego nuestros autores por la historia del pensamiento, nuestra investigación quiere llamar la atención acerca de la injusticia que supone este olvido, tal como intentaremos demostrar a los largo de las páginas que vienen a continuación.

II

El universalismo renacentista de Alejo de Venegas

1. Alejo de Venegas y Toledo

De los pocos datos que se tienen acerca de la biografía del Maestro Alejo de Venegas (1), una cosa es bien segura, la vinculación de este autor con Toledo, no sólo por su nacimiento (entre 1493 y 1500) en la Imperial Ciudad y por su estancia continuada en ella hasta su traslado, en fecha desconocida, a Madrid, sino también —y sobre todo— porque Alejo de Venegas publicó todas sus obras en la ciudad que le vio nacer (2), contribuyendo con ello a divulgar el nombre de Toledo en la historia del pensamiento.

Ha sido precisamente esta historia la que, con todo acierto, identifica a Alejo de Venegas como uno de los escritores toledanos por excelencia y como toledano le

(1) Se desconoce incluso la grafía exacta de su apellido. De hecho, en la edición príncipes de sus diferentes obras, publicadas en Toledo, el apellido de su autor consta como Vanegas y como Vanegas aparece también en el testamento que hizo el ilustre toledano (muy en consonancia con sus recomendaciones de la *Agonía del tránsito de la muerte* acerca de que los moribundos no olvidaran expresar su última voluntad). A pesar de ello, en otras ediciones de aquellas mismas obras —aparecidas también en vida de nuestro autor—, aparece sin embargo el Venegas y esta grafía es la que se ha transmitido en la historia del pensamiento. A ella nos atenderemos igualmente nosotros en las páginas de la presente investigación.

(2) Las obras a que nos referimos, y que son las que se conservan de nuestro autor, responden a los siguientes títulos: *Tractado de orthografía y accentos en las tres lenguas principales* (Toledo, Lázaro Salvago,

distinguen tanto Bataillon como Solana (3), siguiendo el ejemplo de Capmany (4) y Miguel Mir (5). Todos ellos tienen presente que nuestro autor se autodenominó *Alexius Venegas Toletanus* (6), dejando bien explícita la vinculación con su ciudad natal.

Toledo no fue, sin embargo, para Venegas solamente el lugar donde nació, se crió y trabajó afanosamente (7). Es también, al igual que ocurrirá con el P. Mariana, parte integrante de la obra de Venegas, al ser convertido por nuestro autor en atalaya desde expone su pensamiento el Maestro toledano. Ello ocurre en un pequeño tratado, *Plática de la ciudad de Toledo a sus vecinos afligidos* (8), obra en la que la propia Toledo se convierte, mediante el uso de la prosopopeya literaria, en el altavoz de esa doctrina tan característica de Venegas basada en la contraposición entre los bienes terrenales y la bienaventuranza eterna como destino de la persona y del hombre cristiano.

2. Alejo de Venegas y el erasmismo toledano

La preocupación del Maestro toledano por difundir un modelo de vida acorde con las exigencias de un genuino cristianismo resulta ser la tónica dominante del

1531); *Agonia del tránsito de la muerte* (Toledo, Juan de Ayala, 1537; las ediciones sucesivas de esta obra son de 1540, 1543, 1547 y 1553, todas ellas publicadas igualmente en Toledo. Sólo en 1564 y 1585 aparecerían las ediciones de Zaragoza y de Alcalá, respectivamente); *Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan* (Toledo, Juan de Ayala, 1543); *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo* (Toledo, Juan de Ayala, 1540; 2ª ed. en *ibid.*, 1546). Además de estos tratados principales de Venegas, citemos otros trabajos secundarios tales como su recopilación del poema de Alvaro Gómez, *de Militia principis Burgundi quam velleris aurei vocant* (Toleti, ex aedibus Ioannis de Aiala, 1540); *Petri Papei Samarites comoedia de Samaritano evangelico. Alexii Venegas Toletani in eundem Evangelium samariten dilucida Scholia* (Toleti, ex aedibus Ioannis Aiala, 1542). A estas obras hemos de añadir los prólogos que el Maestro toledano escribió para la obra publicada por Cervantes de Salazar en 1546 y a la traducción que Agustín de Almazán hizo del *Momo*, la obra de Florentin, L.B., así como el comentario inicial a la obra póstuma de Alvaro Gómez —editada por el propio Venegas—, *Theologica descripción de los misterios sagrados* (Toledo, Juan de Ayala, 1541). Más adelante nos ocuparemos de la última obra que se conserva de Venegas, *Plática de la ciudad de Toledo a sus vecinos afligidos*.

(3) Cfr. Bataillon, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed. (México, F.C.E., 1966) pp. 565, 566; Solana, M., *Historia de la filosofía española. Epoca de Renacimiento (siglo XVI)*, 3 vols. (Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1941) II, pág. 435.

(4) Cfr. *Teatro histórico-crítico de la elocuencia española* (Madrid, 1786) pp. 212-217.

(5) En el vol. XVI de la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, titulado *Escritores místicos españoles* (Madrid, 1911) pp. XIV-XXVI.

(6) Cfr. el título citado de *Petri Papei...*, o.c. en nota 2.

(7) Cfr. *Epílogo* de la *Breve declaración...*, la cual apareció por vez primera como añadido de la tercera edición toledana de la *Agonia del tránsito de la muerte*. En dicho epílogo, Venegas alude expresamente a los afanes de todo tipo que debe llevar a cabo para atender a las doce personas “que comen de nuestro trabajo”, razón por la cual el infatigable trabajador que era Alejo de Venegas se queja de que “se nos desagua el ingenio de la especulación por cumplir con el oficio de Marta”. No obstante, como más adelante veremos, el Maestro toledano será un decidido defensor del trabajo manual.

(8) Tratado que vio la luz, por vez primera, en la edición de 1583 de la *Agonia del tránsito de la muerte*, realizada por Fray Rodrigo de Yepes.

pensamiento de Venegas, pensamiento que, en su aspecto formal, se caracteriza por un lenguaje dotado de una gran perfección técnica que no resulta incompatible, por otra parte, con una notable abundancia de tropos que confieren al discurso de Venegas una innegable brillantez literaria. En este sentido, la obra de nuestro autor parece que no está alejada del lema erasmista *cum elegantia litterarum, pietatis christianae sinceritatem copulare*.

Claro está que, en la época renacentista, fueron muchos los escritores españoles que estaban animados por un propósito análogo al que domina en la obra de Venegas sin que este hecho autorice, por sí solo, a considerar a aquellos autores como eramistas. Más aún, un análisis de sus textos muestra cómo la mayoría de los pensadores españoles de aquel tiempo eran decididos defensores de una ortodoxia doctrinal, centrada en la defensa del más rancio y tradicional pensamiento. En el caso de Venegas, y aun reconociendo su ortodoxia doctrinal, hay algunos detalles dignos de mención, los cuales nos obligan a ponernos en guardia en orden a una correcta valoración crítica de su pensamiento.

Sorprende, en primer lugar, su condición de *seglar* casado que escribe acerca de temas ascéticos y filosóficos en un tiempo en el que el saber teológico, místico y filosófico parecían estar destinados a pertenecer en exclusiva a los religiosos. De hecho, la historia del pensamiento del Renacimiento español ha de partir de la singularidad que representa esta condición seglar de un místico y filósofo de aquel tiempo (9). Ello no puede por menos de recordarnos el espíritu del *Enchiridion* de Erasmo, que pretendía destacar la importancia y el valor de la vida cristiana seglar.

Por otro lado, Alejo de Venegas escribió sus obras en lengua romance, apartándose de la tradición y de la costumbre admitida según las cuales el saber institucionalizado sólo podía tener una representación adecuada en el latín, la lengua culta cuyo dominio hacía resaltar la dignidad del sabio por encima del pueblo llano y por encima, igualmente, de las producciones literarias escritas en romance, las cuales eran consideradas por aquellos sabios como un género menor de expresión.

Relacionado contra estas posturas, Erasmo fue un decidido partidario del uso de las lenguas romances en todos los campos del saber. Ello resultaba acorde con el humanismo de la época renacentista, la cual hizo de esta cuestión una de las banderas de la renovación ideológica y cultural de aquel tiempo. Alejo de Venegas siguió esta línea renovadora, escribiendo sus obras en lengua romance y haciendo, en el *Prólogo* a la colección de Cervantes de Salazar (10), una defensa explícita de la lengua castellana como medio para extender el conocimiento teológico y filosófico.

Estas delimitaciones *externas* al pensamiento de Alejo de Venegas pueden ayudarnos a poner de manifiesto la preocupación de nuestro autor por ser fiel a aque-

(9) Insistimos en que se trata de un caso anómalo pero no único. Recuérdese, en efecto, que un contemporáneo de Venegas, Miguel Servet, fue también seglar y se ocupó igualmente, independientemente de sus ocupaciones científico-medicinales, de cuestiones místico-teológicas, recogidas, fundamentalmente, en su *La restauración del Cristianismo*.

(10) *Vid. Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado y traducido* (Alcalá, Juan Brocar, 1546).

llos planteamientos del humanismo renacentista que tan defendidos eran en los ambientes erasmistas de entonces. No debe olvidarse, en este sentido, la importancia que Toledo tuvo en la introducción de estas innovaciones humanistas al socaire del ejemplo de Erasmo, tema al que no se ha prestado suficiente atención—por no decir ninguna— y que es una de las lagunas de nuestra historia del pensamiento español.

Por ello y aunque sea brevemente, hemos de hacer notar aquí que toledano fue uno de los más grandes precursores del erasmismo español, Hernando Alonso de Herrera, cuya obra principal *Breve disputa de ocho levadas contra Aristóteles y sus secuaces* (1517) fue muy celebrada en su tiempo como ejemplo de erudición y de independencia crítica (“muy devoto soy de Aristóteles, mas no su esclavo”, decía allí Alonso de Herrera) (11).

Aparte del toledano Alonso de Herrera, la difusión del erasmismo español está vinculada en gran medida a la protección que le dispensó el Arzobispo Fonseca, titular de la sede toledana, así como, más tarde, Carranza, el desgraciado Arzobispo toledano que —cuando arreció la persecución contra los erasmistas— tan injusto proceso había de sufrir.

No es, por ello, extraño el que, en la época de Venegas, hubiera en Toledo un importante foco erasmista, dedicado especialmente a la defensa del llamado *nuevo saber* frente a las tendencias retardatarias y acriticas de los defensores de la cultura medieval-tomista. Entre estos erasmistas cultos de Toledo, sobresale Juan de Vergara, el cual enseñó en Alcalá y allí colaboró en la edición de la Biblia Políglota, traduciendo los *Libros Sapienciales*. Su erudición y conocimiento amplísimo de las lenguas se manifiestan igualmente en la traducción que hizo del *De Anima, Física* y los siete primeros libros de la *Metafísica*, de Aristóteles. Tras su estancia en Alcalá, Vergara enseñó en la Universidad de Toledo y, en la Ciudad Imperial, habría de publicar su famoso *Tratado de las ocho cuestiones del Templo, propuestas por el Ilustrísimo Señor Duque del Infantado y respondidas por el Doctor Vergara, Canónigo de Toledo*, obra que ha sido siempre considerada como prueba de la extraordinaria erudición de este toledano, el cual acabaría siendo procesado a causa de sus tendencias erasmistas (12).

En este marco hay que situar a otro toledano, Francisco Cervantes de Salazar, traductor y comentador de Vives y cuya importancia como propagador de las tesis renacentistas de la dignidad del hombre ha sido convenientemente destacada por los historiadores del pensamiento (13).

(11) Cfr. Bonilla y San Martín, A., *Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su “Breve disputa de ocho levadas contra Aristótel y sus secuaces”*, en *Revue Hispanique*, 4, 1920, pp. 2-3.

(12) “Uno de los hombres de mayor ilustración de la centuria del XVI”, dice de él Pérez Pastor, *o.c.*, pág. 105. Sobre el proceso y condena de Vergara, cfr. Bataillon, *o.c.*, pp. 438-470.

(13) Vid. Gaos, V., *Cervantes de Salazar como humanista, en Temas y problemas de la literatura española* (Madrid, 1959); Millares Carlo, A., *Apuntes para un estudio bibliográfico del humanista Francisco Cervantes de Salazar* (México, 1958). Dejemos, por lo demás, constancia de que tanto Menéndez de Pelayo como Bataillon han señalado que la famosa obra de Cervantes de Salazar, *Introducción para ser sabio*, copia algunas ideas de las obras de Venegas.

Cervantes de Salazar fue uno de los erasmistas españoles del siglo XVI y la importancia de su cita estriba, para nosotros, en que fue discípulo de Alejo de Venegas, lo cual ya nos hace sospechar el que acaso no fuera ocasional la afinidad del Maestro toledano con aquellas determinadas tendencias erasmistas a las cuales antes nos hemos referido, a pesar de que nuestro autor nunca confesara expresamente su filiación erasmista. Para que estas hipótesis, *externas* al contenido de las obras de Venegas, tengan alguna consistencia, es necesario que sean puestas en relación con el análisis *interno* de las doctrinas de Alejo de Venegas, tema al que dedicaremos el siguiente apartado.

3. El pensamiento de Alejo de Venegas

Fue Bataillon (14) el que ha llamado la atención acerca de la necesidad de rescatar del olvido la obra de Alejo de Venegas, analizando la profundidad y la modernidad del pensamiento de nuestro autor. A través del análisis *interno* de los propios textos del toledano, aquel famoso hispanista francés ha dejado establecido el fondo erasmista de la obra de Alejo de Venegas, opinión que suscribe, entre nosotros, José Luis Abellán, el más reciente de los historiadores del pensamiento español (15).

Si ello es así, nada tiene de extraño el que Alejo de Venegas no hiciera pública confesión de su erasmismo porque nuestro autor vivió plenamente la persecución sistemática que, después de la muerte de Erasmo (1536), comenzó a desarrollarse contra sus seguidores. Se ha señalado, en este sentido, que “es evidente que entre 1526 y 1566 se produce lo que Bataillon llama un “cambio de atmósfera”, que es un erasmismo más cauto y suspicaz, donde se presta más atención al problema de la justificación por la fe y del beneficio de Cristo, que a las críticas contra los monjes y frailes y a la exaltación del evangelismo depurado de ritos y ceremonias. Sobre todo, entre 1556, año en que Carlos V se retira a Yuste, y 1563, en que se clausura el Concilio de Trento, el cambio es radical. Es un cambio generacional, por supuesto, ya que la mayoría de los erasmistas mueren en esos años, pero es también un cambio en la vida política y espiritual de España” (16).

Teniendo en cuenta este ambiente general de cautela y suspicacia, resalta todavía más el trasfondo erasmista del pensamiento de Venegas y su *Agonía del tránsito de la muerte* nos lo revela de tal modo que aquí se descubre que “si el autor no creyó necesario confesar su deuda con Erasmo, no por ello es menos evidente esta deuda” (17). Para Bataillon, en efecto, la *Agonía* de Venegas hubiera sido inconcebible sin

(14) Cfr. o.c., *passim*, maxime 565 ss.

(15) Cfr. Abellán, o.c., pp. 286 ss.

(16) Cfr. *ibid.*, pág. 53.

(17) Cfr. Bataillon, o.c., pág. 565. Para este autor, la *Praeparatio* erasmiana “encontró en este país algo mejor que traductores y lectores. Inspiró una obra que se tiene, con todo derecho, por la obra maestra de la literatura ascética española en la época de Carlos V, la *Agonía del tránsito de la muerte* del toledano Alejo Venegas. Si el autor no creyó necesario confesar su deuda con Erasmo, no por ello es menos evidente

la *Praeparatio mortis*, de Erasmo, por más que la obra del Maestro toledano responda a un planteamiento más amplio y más ambicioso que la obra citada de Erasmo.

En la *Agonia*, por otra parte, está presente la idea del *cristianismo interior* frente al cristianismo de la autoridad y del magisterio eclesiástico, expresión típica del pensamiento erasmista, el cual va a hacer del cuerpo místico la manifestación de la universalidad de la Iglesia de Cristo, más allá de la Iglesia jerárquica hacia la que tan pocas simpatías mostró Erasmo.

El símbolo del cuerpo místico es, por ello, “el eje de ese cristianismo interior que hemos considerado como típico del erasmismo” (18), razón por la cual este símbolo y la doctrina que lo sustenta teóricamente representan una parte considerable del contenido de los escritos religiosos erasmistas. Tal es la tesis de Bataillon (19), el cual, para probarla, se basa precisamente en los postulados de la obra de Alejo de Venegas, en la que la doctrina del cuerpo místico “está sobreentendida en todas sus páginas” y por ello nuestro autor, independientemente de sus otras afinidades erasmistas, “traicionaría ya la filiación erasmiana de su sentimiento religioso por el uso que hace de la imagen del cuerpo místico, cuyos miembros son todos los cristianos y cuya cabeza es Cristo. Tal vez en otros países haya sido popularizada esta imagen por otros escritores antes de serlo por Erasmo. Pero en España aparece como un rasgo erasmiano por excelencia, y bastaría casi por sí sola para fechar un libro”.

Desde sus planteamientos erasmistas, Venegas supo hacer de la *Philosophia Christi* un lugar de encuentro con el tema de la *dignidad del hombre* y donde los postulados humanistas del Renacimiento pudieran encontrar un refrendo adecuado. El tema antropológico es, por ello, el vértice del pensamiento del Maestro toledano, el cual se convierte, por ello, en uno de los más avanzados defensores del *humanismo cristiano* del Renacimiento, poniendo de manifiesto, en el plano intelectual, las posibilidades del espíritu religioso desde unos planteamientos incompatibles con la doctrina escolástica vigente en aquel tiempo.

En aquella escolástica no podían tener cabida, en efecto, las tesis fundamentales de la *Agonia*, de acuerdo con las cuales “son el eje de la filosofía expuesta por el autor toledano el hombre y Cristo, como arquetipo de lo humano; de ahí su hondo sentido antropológico, bien visible en el hecho de que, para Venegas, el hombre es resumen de toda la realidad. Es la vieja teoría del hombre como microcosmos, que él expresa con estas palabras: “Quiso Dios sumar todas las criaturas en una sola pieza, que es el hombre; que tiene el ser de las piedras y el crecer de las hierbas y árboles, y el sentir de los brutos y el entender de los ángeles; y así participa de todas y todas participan en él, como en cuenta de suma participan los números inferiores”.

esta deuda. Su silencio se explicaría suficientemente por el hecho de que escribía muy poco tiempo después de la muerte de Erasmo (...) y cuando Vergara no había acabado de expiar su crimen de erasmismo. Sin haber tomado parte activa en el movimiento erasmista, tenía lazos con él” (I.c.)

(18) Cfr. Abellán, o.c., pág. 67.

(19) A esta tesis de Bataillon se oponen Asensio, E., *Los estudios sobre Erasmo de M. Bataillon*, en *Revista de Occidente*, 63, 1968; Maravall, J.A., *La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo*, en *Historia del pensamiento español* (Madrid, 1967).

Al ser, pues, “el hombre, suma de todas las criaturas”, en él asume Dios toda la creación al hacerse hombre: “tomando —dice— Dios la humana naturaleza en unidad de persona, toma todas las criaturas en sí, anudadas virtualmente en el hombre”. Es, pues, Cristo figura de la unidad de todas las cosas, a quien definitivamente volverá todo, una vez que el hombre pague su culpa en este mundo: “entonces traerá Cristo Nuestro Redentor todas las cosas a sí, cuando se acabe de pagar la deuda que el hombre, en quien todas estaban, debía. Y así quedaron libres de la prisión en que estaban penadas, cuando por la exaltación del Señor, que en su Humanidad sacratísima las tomó, quedaron sublimadas en todo el valor que pudieron tener” (20).

Aparte de lo dicho, la *Agonía* no va a descuidar el poner de manifiesto —aunque fuera cautamente— las implicaciones sociales del fondo erasmista del pensamiento de Venegas, lo cual pone al descubierto una faceta desconocida de nuestro autor.

Dice, en este sentido, nuestro Venegas que el mérito del hombre reside exclusivamente en el quehacer virtuoso, el cual estriba en dejarse guiar por la “fuerza del ánimo que modera el cuerpo, conoce y recibe los afectos y guíalos a donde manda la recta razón” (21). Ese recto quehacer es el *único* criterio que Dios tiene en cuenta para premiar o castigar la conducta humana y, por consiguiente, debe ser el solo espejo donde ha de mirarse el cristiano auténtico para *valorar* la estima de que debe gozar una persona.

Hay que hacer presente la importancia de este tipo de consideraciones en un siglo y en un ambiente como el XVI español, donde los parámetros del *honor* y de la *fama* primaban sobre otra cualquiera consideración y se hacía de la procedencia social y del linaje los símbolos de la distinción. Como reiteradamente se ha puesto de manifiesto, la aspiración del castellano de aquel tiempo es aparentar un vivir que mostrara una orgullosa procedencia nobiliara, rechazando el trabajo manual y haciendo de los beneficios de las rentas el medio principal de subsistencia que había de diferenciarle del trabajador manual, ajeno a ese “culto de la honra y de la fama” tan característico —según Sánchez Albornoz (22)— de los españoles de aquel tiempo.

Lo que para un historiador como Sánchez Albornoz se convierte en un modelo de vida que la investigación histórica ha de analizar, es motivo para Alejo de Venegas de atinadas reflexiones filosóficas cuya trascendencia sociológica es, hoy día, indudable. Desde esta perspectiva, los componentes del llamado “espíritu hispano” son, según Venegas, algo rechazable puesto que lo que en realidad representan es un género de “tentaciones diabólicas” que han dado origen a los vicios particulares y específicos de los españoles.

Oponiéndose, pues, al modo de vida socialmente aceptado por entonces, Venegas declara la deformación viciosa que aquel *estilo de ser* representaba. Alejo de Venegas se adelantó, por consiguiente, en muchos años a lo que la historia del pensamiento y de la literatura —cada una desde sus respectivos planteamientos— iban a poner de manifiesto casi un siglo después a que lo hiciera el Maestro toledano. Para

(20) Cfr. Abellán, *o.c.*, pág. 288.

(21) Cfr. *Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo*, lib. III, cap. VI.

(22) Cfr. *España, un enigma histórico*, 2 vols. (Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1956) I, pp. 615 ss.

éste, en efecto, cuatro son los *vicios* fundamentales propios de los españoles (23): (a) el exceso y lujo del vestuario; (b) el tener por deshonra el oficio mecánico, por cuya causa “hay abundancia de holgazanes y malas mujeres, de más de los vicios que a la ociosidad acompañan”; (c) la excesiva preocupación por la pureza y la gloria del linaje; por último (d) el que “la gente española ni sabe ni quiere saber”, despreciando todo aviso y consejo que se le ofrezca.

Frente a aquella concepción de la vida en la que la dignidad se confunde con el orgullo improductivo y la honra con la fama, Venegas establece que la dignidad auténtica del hombre estriba en la aceptación de su filiación divina, alejándose de la ociosidad pues ésta es el origen de todos los vicios. Nada tiene que ver con la dignidad del hombre la cuna de donde procede ni la fama del linaje (24) porque, al fin y a la postre, la fama y la honra nada son en sí mismas si no proceden del trabajo y del esfuerzo de cada hombre concreto: “la fama mora en la opinión de los hombres (...) es una fiction que nunca se halla” (25), postura acorde con la de Erasmo, en su *De contemptu mundi*. No es, pues, esa ficticia fama del linaje lo que el hombre debe buscar sino el saber hacerse digno, mediante su esfuerzo personal, de su participación en la Humanidad de Cristo y de su pertenencia a un cuerpo místico en el que todos los hombres pueden encontrar su lugar adecuado.

La procedencia erasmista de esta doctrina de Venegas es inconfundible, pues, como dice Maravall (26), “en el orden social se acude también a la doctrina del cuerpo místico para defender la libertad e igualdad de los conversos contra el brutal atentado de los llamados en la época “estatutos de limpieza””. Esta opinión de Maravall entronca con la postura de Bataillon, como ha sido señalado por Abellán (27), al destacar que Bataillon se preguntaba “si el paulinismo no habrá tenido en España exactamente el sentido universalista que defendía el Apostol de los gentiles frente a la Sinagoga, y si al enaltecer el cuerpo místico no habrá tenido aquí algo de reacción contra el prejuicio de la limpieza de sangre en que “se encastillaban” los cristianos viejos, ufanos de su linaje, imitadores inconscientes (en un antijudaísmo) del viejo racismo judío. Me parece que hoy este planteamiento inicial se halla plenamente confirmado por las investigaciones de Américo Castro, a cuya luz se palpa la evidencia del estímulo que la intolerancia y el dogmatismo de los cristianos viejos ejercieron para provocar un cristianismo univesalista e interiorizado entre los cristianos nuevos. Sin necesidad de llevar esta tesis a un extremo que la invalidaría, el examen de la obra de numerosos conversos o descendientes de conversos no haría sino darnos la razón. A título de mero ejemplo, citemos los casos de Luis Vives, Fray Luis de León, Juan de Avila, Mateo Alemán, Francisco de Vitoria, Fray Bartolomé de las Casas, Santa Teresa de Jesús, Miguel de Cervantes, todos ellos grandes

(23) Vid. *Agonia...*, III, cap. 16: “*Del tercero género de tentaciones que son de los vicios particulares y propios en las Provincias*”.

(24) Vid. *Primera parte...*, lib. III, cap. XLIII.

(25) Cfr. *ibid.*, lib. III, cap. XXVII.

(26) Cfr. *o.c.*, pág. 190.

(27) Cfr. *o.c.*, pp. 69-70.

espíritus del Siglo de Oro en quienes coinciden el no tener limpieza de sangre y la defensa de un cristianismo esencial y tolerante” (28).

En la obra de Alejo de Venegas, esta visión universalista de la dignidad del hombre se justifica en la original concepción que, acerca de la realidad en general, tiene el Maestro toledano, tema al que nos hemos de referir a continuación.

4.—*Venegas en la historia del pensamiento.*

Afrontar filosóficamente el tema de la realidad significa, para Alejo de Venegas, concebir el universo como una *suma de libros* que el hombre debe conocer “para señalar algo de lo mucho que ay que leer en los buenos y descubrir los ardidés y celadas que esconde el diablo enemigo del género humano en los malos” (29). De los diferentes libros que hay en el universo, uno es el libro arquetipo —la esencia divina—, cuya lectura está reservada a los bienaventurados que gozan, tras su muerte, de la visión divina. Antes de que se produzca su *tránsito* final, el hombre ha de aprender, empero, a leer el libro metágrafo, copia del anterior.

El libro metágrafo es un compendio en el que Venegas distingue (a) el libro de la naturaleza (30), del que trata la filosofía natural y que todo hombre es capaz de leer con la sola ayuda de la razón; (b) el libro de la razón, entendida ésta no sólo como facultad anímica (31) sino, sobre todo, como manifestación del hombre mismo, el cual resume en sí, como ya dijimos, todas las criaturas del universo y, por eso, se asemeja a Dios, de tal forma que a través de la esencia divina —compendio último de todo lo existente— podemos conocer la naturaleza de la realidad universal (32); (c) el libro revelado, el “libro de la Escritura Sagrada”, mediante cuya lectura el hombre aprende lo concerniente a su salvación eterna, siempre que esa lectura se lleve a cabo de un modo adecuado cuya garantía se encuentra en la doctrina de la Santa Iglesia Católica (33).

(28) A la vista de lo dicho, resulta tanto más grande el mérito de Venegas al defender su idea de la tolerancia cristiana, si se tiene en cuenta que, según todos los indicios, la limpieza de sangre de nuestro autor era manifiesta para sus contemporáneos. Para un estudio general del tema, *vid.* Maravall, J. A., *Sobre la idea de la tolerancia en España (siglos XVI y XVII)*, en *La oposición bajo los Austrias* (Barcelona, 1972) pp. 93-137.

(29) *Cfr. Primera parte...*, lib. I, cap. I.

(30) Sobre las diferentes acepciones de “naturaleza” en Venegas, *cfr. ibid.*, lib. III, cap. II.

(31) Que Venegas define, acogiéndose a San Agustín, como “miramiento del ánima que discierne y que distingue el mal del bien y elige las virtudes y sobre todo se emplea en el amor de aquél a quien se debe”: *cfr. Primera parte...*, lib. III, cap. II.

(32) Así, el alma humana es para Venegas “una forma substancial que informa el cuerpo del hombre, con el cual compone el mismo hombre; que aunque es compuesto de dos substancias diversas, es una sola persona. Esta ánima ni es generable ni es corruptible, porque es criada de nada, y no es sacada de potencia de la materia. Es indivisible, toda en todo y toda en cada parte del cuerpo. Esta ánima tiene tres potencias aplicadas a las divinas Personas: la memoria al Padre, el entendimiento al Hijo, la voluntad al Espíritu Santo; y esto es ser el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios”: *cfr. Agonia...*, cap. II.

(33) *Vid. Primera parte...*, lib. III, cap. II.

Resulta evidente la originalidad de este planteamiento de Venegas que identifica los planos ontológico y lógico de la realidad, a través de la metáfora que hace de esta realidad un libro que debemos aprender a leer —conocer— correctamente. Subrayar la originalidad de esta doctrina de Alejo de Venegas no quiere, empero, decir que estemos ante algo absolutamente nuevo en la historia del pensamiento, según la equivocada opinión de autores que, como Solana (34), han subrayado que “no se puede negar que en el plan de las *Diferencias de libros que ay en el universo* existe originalidad; yo, al menos, no conozco otro tratado que pueda servirle de precedente, ni que conciba lo que es el libro y sus divisiones como el escritor toledano”.

Este juicio de Solana no tiene en cuenta que, a mediados del siglo XV, Ramón Si-biuda había ya escrito su *Liber creaturarum* (35), donde nos dice el autor catalán que Dios ha dado a los hombres dos libros, a través de los cuales se nos revela la verdad de la doctrina cristiana, partiendo del estudio de la Naturaleza y, especialmente, del hombre. Estos dos libros son “el de la Naturaleza y el de la Sagrada Escritura. El primero, cuya llave no es la enseñanza de los Doctores, sino la experiencia, es como una introducción para el segundo. Es un libro común a todos, clérigos y laicos, y no se puede falsificar ni interpretar falsamente, mientras que el de la Sagrada Escritura no es común a todos, y puede ser falsificado y mal interpretado por los herejes. La letra mayúscula y la clave del libro de la Naturaleza es el hombre” (36).

La metáfora del Universo como libro tiene incluso otros más remotos antecedentes, como puede ser la obra de Llull, y volverá a aparecer en Galileo (*Il Saggiatore*, 6) y en la referencia al “libro del mundo” del *Discurso del método*, I, cartesiano (37), bien que en estos dos autores se produce la importante variación de encomendar a la razón matemática (Galileo) o filosófica (Descartes) la lectura de la realidad natural como algo independiente del Libro de la Sagrada Escritura, limitando a enseñarnos el camino de la salvación pero sin especial vinculación arquetípica con el descubrimiento de la Naturaleza.

Acudiendo, por tanto, a la historia del pensamiento, descubrimos que la obra de Alejo de Venegas —independientemente de su mayor o menor grado de originalidad— sólo puede ser comprendida en cuanto participa de las *tendencias más renovadoras* del pensamiento de la época, contribuyendo a justificar doctrinalmente aquella “devotio moderna” que se revelaba incompatible con los modos tradicionales de vivir y del saber que la sociedad de aquel tiempo defendía.

En este contexto, cobra especial significación el hecho de que Venegas se opusiera a la doctrina tomista acerca de las pruebas de la inmortalidad del alma, tema que, era ampliamente tratado y discutido en tiempos de Venegas a causa de la polémica

(34) Cfr. o.c., pág. 435

(35) El título completo de la obra es *Liber creaturarum, specialiter de homine, et de natura eius inquantum homo; et de his, quae sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum; et omne debitum, ad quod homo tenetur, et obligatur tam Deo quam proximo*. La obra fue escrita entre 1434 y 1436, aunque no se imprimió hasta 1480, en Deventer.

(36) Cfr. Fraile, G., *Historia de la Filosofía*, IV (Madrid, BAC, 1966) pág. 150.

(37) Cfr. Vegas González, S., *Terapéutica de la razón*, en *Arbor*, 372, 1975, pp. 490-491.

desarrollada por las posturas averroístas. Frente a éstas, la reacción escolástica trató de imponer, con las obras de Contarini (1566), Villalpando (1560), Martínez de Brea (1575) y Sirmond (1625), el que era posible demostrar racionalmente la inmortalidad del alma de modo “cierto y apodíctico”. Venegas, por el contrario y a pesar de su antiaverroísmo, se pone en esta cuestión al lado de los seguidores averroístas de Pomponazzi y hace de la inmortalidad una creencia religiosa —a la que él se adhiere de todo corazón— pero no se priva de señalar que ello no implica el que sea posible la demostración filosófica, puramente racional y sin acudir a los auxilios de la Revelación, de aquella inmortalidad del alma (38).

Todo ello nos muestra que Venegas hizo uso de una admirable *independencia crítica*, la cual, en una época dominada por el criterio de la autoridad aristotélico-escolástica, no podía por menos de resultar novedosa y acorde con las direcciones más renovadoras del pensamiento renacentista.

Ya hemos dicho anteriormente que esta independencia fue igualmente explícita en otro toledano, el Maestro Hernando de Herrera, y será también una de las características más significativas de los otros dos grandes pensadores toledanos de este siglo XVI (Zúñiga y Mariana), los cuales expresaron, cada uno a su modo, lo que años antes había sido el ideal investigador de Alejo de Venegas, al margen de las doctrinas consagradas oficialmente por la tradición y la costumbre institucionalizadas: “para aprovecharnos de la verdad adquiera que se halle, no haze mucho al caso que el que la dixo se aya salvado o condenado” (39).

Dedicado a encontrar la verdad “dondequiera se hallare”, Venegas hace de su obra un ejemplo de *erudición* muy poco corriente en una época que hacía exclusivamente de las doctrinas de Aristóteles el compendio de todo el saber.

De la obra de Venegas se ha señalado, por el contrario, que “tiene mérito extraordinario para el teólogo, para el naturalista, para sociólogo ... Es algo así como una enciclopedia” (40). Fue precisamente este carácter erudito de Venegas el que más llamó la atención de sus contemporáneos, tales como Alonso de Cedillo (41) o Ginés de Sepúlveda (42) y el que destacaron pensadores de la Ilustración Española tan notables como Don Nicolás Antonio (43), Gregorio Mayans (44) y Campmany (45), los cuales no regatearon sus elogios al Maestro toledano por haber sido capaz de asimilar un “espíritu universal renacentista” tan acusado que constituye un ejemplo sobresaliente en la historia del pensamiento español (46).

(38) Cfr. el prefacio a *Agonia...*, IV.

(39) Cfr. *Primera parte...*, lib. IV, cap. XV.

(40) Solana, *o.c.*, pág. 407; 435.

(41) Uno de los primeros en mostrar su admiración por la obra del pensador toledano.

(42) El cual dice de Venegas: “vir non solum humanioribus litteris in primis eruditus, sed etiam in studio Theologiae versatus”: cfr. *Opera* (Madrid, 1780) III, pág. 331.

(43) En su famosa *Biblioteca hispana nova, sive hispanorum scriptorum qui ab anno 1550 ad 1670 floruerunt notitia* (Romae, 1672), Don Nicolás Antonio destacó el mérito de la obra de Alejo de Venegas.

(44) En *Francisci Sancti Brocensis* (Ginebra, 1766) I, de la colección *Francisci Sancti Brocensis... Opera omnia*, pág. 17; citado en Solana, *o.c.*, pág. 438.

(45) Cfr. *o.c.* en nota 4, pp. 215 ss.

(46) Cfr. Fiol, R., en *Presentación* a la edición abreviada de la *Agonia...* (Madrid, Rialp, 1961).

Recuperando, por ello, la obra de Alejo de Venegas, la historia del pensamiento no rescata solamente a un pensador "de grande ingenio y de infinita lección" (47), a un "Alexius Vengius, prope infinitae et stupendae lectionis vir, qui et subtilitate ingenii, et disciplinarum varietate, et morum honestate et elegancia nulli est posponendus" (48), sino que enriquece el patrimonio intelectual español con la obra de un pensador que supo estar al corriente de las más novedosas orientaciones del pensamiento de su tiempo, gracias a la puesta en práctica de una actitud *independiente*, basada en una brillante *erudición* y amplitud de conocimientos. Cualidades todas ellas que, en la historia del pensamiento español, no han sido demasiado frecuentes entre nuestros pensadores y filósofos, para los cuales, por consiguiente, sigue siendo un ejemplo a seguir la obra llevada a cabo por el Maestro toledano.

(47) Cfr. Ambrosio de Morales, *Discurso Preliminar a Obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva* (Córdoba, 1585) pág. 11.

(48) Cfr. García Matamoros, A., *Opera omnia* (Madrid, 1796) pág. 77.

III

La Renovación de la escolástica en Diego de Zúñiga

1. Panorama general de la obra de Fray Diego de Zúñiga

Fray Diego de Zúñiga forma parte de ese elenco de autores elogiados sin reservas por los pocos historiadores que se han ocupado de analizar su obra pero cuya importancia corre pareja con el desconocimiento que no sólo el gran público sino también gran parte de los profesionales de la filosofía tienen del pensamiento de aquél. Esta contradictoria situación resulta tanto más incomprensible cuanto que Diego de Zúñiga fue, en su tiempo, uno de los pensadores más celebrados y su huella en la historia del pensamiento ha sido lo suficientemente honda como para haber traspasado nuestras fronteras.

Por todo ello, el historiador del pensamiento tiene una deuda con este fraile agustino, la de —más allá de los elogios altisonantes, pero poco fundamentados, que se han hecho de la obra de Zúñiga— analizar la valía real de un pensador cuya impronta fue, al menos en su época, harto significativa y que, aun hoy día, está reclamando un puesto señero en la historia de la filosofía española del siglo XVI, tal como puede poner de manifiesto un examen crítico de su obra.

Desde esta perspectiva crítica, lo primero que ha de destacarse es que los méritos más sobresalientes de Fray Diego de Zúñiga se deben a las obras escritas por este autor durante su estancia en Toledo, ciudad a la que llegó en 1582 (tras la separación que la Orden agustiniana estableció entre sus provincias de Andalucía y Castilla) y donde permanecería hasta su muerte (1597/1598).

Fray Diego de Zúñiga no era, pues, toledano de nacimiento, pero es en la Ciudad Imperial donde se configura definitivamente su pensamiento, dando a luz aquellos de sus libros que constituyen la más segura garantía del mérito de nuestro autor. Nos referimos en concreto a los conocidos, de modo abreviado, como los *In Job Commentaria* (1) y a la *Philosophiae prima pars* (2).

Cierto es que en los *In Job Commentaria* siguen la estructura y el plan de una obra anterior de Zúñiga, los *In Zachariam Prophetam Commentaria* (3). Ello, sin embargo, no invalida nuestro anterior aserto acerca del significado decisivo que tiene Toledo en la obra de este fraile agustino pues los *In Job Commentaria* hicieron famosa a nuestra ciudad porque en ellos aparecería por vez primera la concepción copernicana de Diego de Zúñiga, tema al que más tarde nos referiremos. Por otra parte, la *Philosophiae prima pars* retoma y profundiza determinadas doctrinas de Fray Diego de Zúñiga expuestas por éste con anterioridad a su venida a Toledo, especialmente la referida a la cuestión de la libertad humana, tema que nuestro autor había ya tratado en su *De vera Religione in omnes sui temporis haereticos libri tres* (4). A pesar de estas coincidencias concretas, la *Philosophiae prima pars*—obra que, por sí sola, bastaría para consagrar a un pensador—discurre por caminos muy alejados de los seguidos por *De vera Religione*, libro que por su carácter *apologético* muy poco tiene que ver con los planteamientos estrictamente *filosóficos* de la obra toledana de Zúñiga a la que aquí nos estamos refiriendo, tal como esperamos demostrar más adelante (5).

Por todo ello, hay una coincidencia unánime en señalar que lo que de más interesante puede aportar a la historia del pensamiento la figura de Fray Diego de Zúñiga, ha de verse necesariamente a través de la *obra toledana* del agustino (6).

(1) El título completo de la obra era el de *Didaci a Stunica Salmanticensis Eremitae Augustini in Job Commentaria, quibus triplex eius editio vulgata Latina, Hebraea et Graeca septuaginta interpretum, necnon et Chaldaea, explicantur et inter se cum differre haec editiones videntur, conciliantur, et praecepta vitae cum virtute colendae liberaliter deducuntur* (Toleti, In aedibus Ioannis Rodericii, 1584).

(2) La obra respondía al título de *Didaci a Stunica eremitaee augustiniani philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphisica, Dialectica, Rethorica, et Physica declarantur* (Toleti, Apud Petrum Rodriguez typographum Regium, 1597).

(3) Su primera edición es de 1577 (Salamanca, Matías Gast).

(4) Publicada por vez primera, como la anterior, en Salamanca, Matías Gast, 1577.

(5) Dejemos aparte, por no considerar suficientemente fundada su atribución a Zúñiga, la obra editada por el padre Aramburu Cendoya, I., *De optimo genere tradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae: vid. Fr. Diego de Zúñiga, 1536-c. 1590. Biografía y nuevos escritos*, en *Archivo Agustiniانو*, 55, 1961, pp. 51-103; 329-384.

(6) Cuya biografía está, por cierto, esperando nuevos datos que complementen las noticias dadas por Vela, G., *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín* (El Escorial, 1931) t. VIII; Gutiérrez, M., *Obras Completas* (El Escorial, 1929) II, pp. 1-117 y el artículo, citado en nota anterior, del padre Aramburu. Es significativo, en este sentido, el que, hasta hace poco tiempo, nuestro autor haya venido siendo confundido con otro agustino de su mismo nombre, contrario a Fray Luis de León en el proceso sufrido por éste en 1572-1576. Vid. sobre esto, Muiños, C., *Fray Luis de León y Fray Diego de Zúñiga* (El Escorial, 1914).

2. Originalidad e independencia crítica del pensamiento de Zúñiga

Ateniéndonos, pues, a los *In Iob Commentaria* y a la *Philosophiae prima pars*, Fray Diego de Zúñiga se nos revela, ante todo, como un pensador que presenta un amplio cuerpo doctrinal bajo aspectos desconocidos para su tiempo, lo cual concede a la obra de nuestro autor una original independencia con relación a las pautas generales del pensamiento de su tiempo.

Esta originalidad e independencia son las notas distintivas que, desde Sanz del Río, han venido atribuyendo a Zúñiga los mejores conocedores de su pensamiento. El famoso krausista español es aquí punto obligado de referencia puesto que fue Sanz del Río el primero que llamó la atención de los filósofos del pasado siglo acerca de la importancia del pensamiento —original e independiente— de Zúñiga, en la acotación que dejó escrita en la guarda del ejemplar de la *Philosophiae prima pars* de la Biblioteca Provincial de Toledo, acotación que, no por repetida (7), hemos de dejar aquí de subrayar.

Refiriéndose a nuestro autor, decía, en efecto, el máximo representante del krausismo español que “si pensamos determinar comparación entre este filósofo y los demás, juzgo que por el carácter de su método y el punto de vista fundamental, se aproxima a Krause más que a ningún otro. Léanse en demostración de ello, entre otros capítulos, las dos incomparables investigaciones en el capítulo II, III y VIII de Física sobre la especie corpórea y el movimiento, acerca de las cuales nada ha añadido en la idea fundamental la filosofía moderna alemana, sino en las relaciones de la idea. En el libro ^o, c. 4 de *inani*, es superior a Aristóteles y Descartes. No me ha bastado el tiempo para leer esta obra sino en algunas cuestiones generales y hacer algunos extractos. Mas penetrado de admiración y respeto hacia el espíritu *original, independiente y profundo* de su autor, cuya memoria no parece aún en los anales de su religión, según he oído, miro como un deber el declarar abiertamente la convicción que hasta ahora he formado acerca de este filósofo. Entre los españoles le es debido el primer lugar, porque hasta hoy es el único que ha realizado una *reforma fundamental filosófica*, movido sólo del amor puro religioso a la verdad y dirigido sólo de la ley absoluta del método. Entre los filósofos de fuera de España le es debido un lugar *igual a Platón y Aristóteles*, porque es tan *original* como ambos y *más profundo y universal* en método y claridad; superior a Spinosa, cuyo principio conoció *antes que él*, habiéndole librado del error fundamental de que adolece la doctrina de este filósofo; igual a Krause y Hegel, en cuanto reconoció con la misma *originalidad* e intimidad que éstos el principio absoluto de la ciencia, y proyectó, con una admirable fuerza de espíritu y de lógica, el edificio de la ciencia en muchas partes principales; de manera que aquello en que queda inferior a ellos, procedió de la

(7) Fue Pérez Pastor (*o.c.*, pág. 170) el que dio a conocer el juicio de Sanz del Río en relación con la obra de Zúñiga. A partir de aquí —como ha señalado Solana, *o.c.*, III, pág. 256, en nota— la opinión de Sanz del Río ha sido transcrita por Marcelino Gutiérrez (*o.c.*, pp. 116-117); Santiago Vela (*o.c.*, pág. 380) y Bullón Fernández, E., *Precursores españoles de Bacon y Descartes* (Salamanca, 1905) cap. VII. A estos autores hemos de añadir nosotros el ejemplo del propio Solana (*o.c.*, pp. 256-257) y Abellán (*o.c.*, pp. 537-538).

limitación inevitable de la época en que vivió. Léanse con especial atención los capítulos preliminares de las cuatro ciencias que contiene esta obra. No me mueve a escribir esta convicción que he formulado, otro motivo que el de cumplir con el deber santo que todo hombre tiene de dar testimonio de sus convicciones y sus sentimientos, respecto de los grandes genios que santificaron su vida en el amor de la humanidad y de los cuales los que vivimos hoy recibimos luz de verdad y ejemplo de virtud. Toledo, 2 de agosto de 1843. Julián Sanz del Río" (*subray. nuestros*).

El hecho de que un autor como Sanz del Río, tan opuesto ideológicamente a nuestro Zúñiga, no haya escatimado prendas en hacer tan grandes elogios de éste, debería haber movido a los historiadores del pensamiento a una profunda reflexión. No obstante, como antes hemos dejado apuntado, no se trata aquí simplemente de repetir, una vez más, este tan citado panegírico sino de mostrar, en la medida de nuestras posibilidades, su posible fundamento y justificación crítica.

En relación con ello, no son pocas las reservas que nos merece el juicio de Sanz del Río. Pero de lo que no puede caber duda es de que, ateniéndonos al *texto escrito* de Zúñiga, la originalidad e independencia de criterio de éste resultan evidentes en comparación con el estado de la filosofía de su tiempo.

Ahora bien, no basta —pensamos— la yuxtaposición de estas dos características del pensamiento de Zúñiga sino que, en el análisis de sus textos toledanos, descubrimos que se implican mutuamente, de tal manera que nuestro autor es original a través, precisamente, de su independencia de opinión y viceversa; coimplicación de consecuencias lo suficientemente fecundas como para merecer un más detenido examen.

Partiendo de aquí, hay que reconocer, de entrada, que Diego de Zúñiga es un escolástico y, en su calidad de tal, no se alinea entre los humanistas del siglo XVI. Sentado esto, hay que hacer notar, sin embargo, a continuación que Zúñiga no siguió las maneras tradicionales de la escolástica renacentista española.

La línea del humanismo erasmista (y, dentro de ella, Vives, de manera especial) y las nuevas ideologías renacentistas achacaban, como es sabido, a la escolástica el haberse convertido en un pensamiento momificado, guiado únicamente por el principio de autoridad y ajeno al examen riguroso y crítico de las cuestiones filosóficas. Según los humanistas, la escolástica había acabado por convertir el *saber* en mera *repetición* de los textos aristotélicos, olvidando la originalidad creadora de la investigación filosófica, ahogada por el dogmatismo de las posturas que habían hecho de la *verdad* una cuestión de acatamiento a la autoridad de los maestros tradicionales, singularmente a la de Aristóteles.

Todavía en el último decenio del siglo XVI, Campanella podía acusar a los escolásticos de dedicarse a disputar entre ellos, despreocupándose de la verdad y de la realidad, desde posturas exclusivamente partidistas y atentos únicamente "a las palabras de Aristóteles y no a la realidad", lo que conducía a esas polémicas derivadas de una viciosa aplicación del principio de la autoridad en su relación con una adecuada hermenéutica (8).

(8) Las críticas de Campanella, a las cuales nos referimos aquí, aparecieron en su *Philosophia sensibus demonstrata* (Nápoles, 1591) pp. 2-3.

Frente a esta situación, característica del saber *institucionalizado* de su tiempo, Fray Diego de Zúñiga reacciona no desde posturas antiescolásticas sino buscando la renovación interna del escolasticismo renacentista, atacando aquellas doctrinas aristotélico-tomistas que, a su juicio, estaban equivocadas o no eran más que simples juegos de palabras sin fundamento (9), lo cual llevó a nuestro autor a proponer unos nuevos planteamientos en torno a la naturaleza y alcance de la Metafísica y de la Filosofía natural (10), el *status* ontológico de la materia prima (11), la función del entendimiento agente en el proceso cognoscitivo (12) y las nociones de “privación” (13) y de “tiempo” (14).

Oponiéndose, en temas tan importantes para el pensamiento escolástico, a las doctrinas de Aristóteles y Santo Tomás, Fray Diego de Zúñiga dio muestras de una infrecuente independencia de juicio (15), la cual no se conformaba con ser una mera crítica negativa de las doctrinas antes citadas sino que, por el contrario, daba pie a que Zúñiga expusiera sus personales convicciones al respecto, las cuales representan la aportación *original* de nuestro autor a la filosofía de su tiempo.

A pesar de su escolasticismo, Fray Diego de Zúñiga fue, pues, capaz de participar del espíritu renacentista más avanzado de su tiempo en la medida en que, en sus obras toledanas, consolidó su convencimiento de que el saber debía ser, ante todo, búsqueda de la verdad concebida como *re-creación* personal —y, por ello, original— de la doctrina de los grandes maestros y al margen de las exigencias de un alicorto principio de autoridad.

No hemos, sin embargo, de caer en el defecto de juzgar valioso en sí mismo a todo lo original. En este sentido, la opinión de Sanz del Río, equiparando a nuestro autor con Platón, Aristóteles, Spinoza, Krause y Hegel no puede por menos de re-

(9) Son varios los pasajes en los cuales pone Zúñiga de manifiesto la inútil palabrería que dominaba a la filosofía de su tiempo. Así, la *Philosophiae prima pars* se abre diciendo expresamente que, con demasiada frecuencia, los contemporáneos de Zúñiga confundían la auténtica investigación filosófica con exposiciones y repeticiones acriticas, las cuales no son más que “ingentia librorum volumina putida et lutulenta garrulitate referta”. Del mismo modo, la celeberrima distinción entre esencia y existencia, que dio origen a sutilísimas distinciones y farragoso comentarios, es, según Zúñiga, una artificial complicación doctrinal: “Sed cum esse, et id quod est rerum natura exigat, *ridiculum est quaerere* utrum sit id quod est per aliud esse, vel per aliud id quod est distinctum, ab eo quod est aptum naturae rei” (*Phil. prima pars*, I, lib. I, cap. III: *subrv. nuestros*). Zúñiga declara igualmente que la doctrina tomista acerca de la especie sensible era una suma de confusas nociones que nada aclaraban (*ibi.*, lib. IX, cap. V) y algo análogo sucedía con la explicación dada acerca de la naturaleza del conocimiento intelectual: “De intellectione porro multigraves auctores multa scripserunt, parunt tamen rem satis per se obscuram illustrent” (*ibi.*, lib. X, cap. V) y, en este campo, no tiene reparos nuestro autor en calificar como mera “fábula” la tan repetida función del entendimiento agente como proyector de luz intelectual sobre la especie sensible: *ibidem. Vid.*, sobre este tema, Solana, *o.c.*, pp. 251 ss.

(10) *Cfr. Phil. prima pars*, I, lib. IV, cap. II; IV, lib. I, cap. I.

(11) *ibid.*, IV, lib. I, cap. III.

(12) *ibid.*, IV, lib. IX, cap. V.

(13) *ibid.*, IV, lib. I, cap. III.

(14) *ibid.*, IV, lib. II, cap. II.

(15) Independencia que Fray Diego de Zúñiga supo también aplicar en sus obras teológicas, como, cuando en sus exégesis de la Sagrada Escritura, se aparta de determinadas opiniones de autores tan célebres en este campo como San Jerónimo y Vatablo. *Vid. Solana, o.c.*, pág. 247.

sultarnos exagerada. Algo análogo hemos de decir acerca del juicio de Solana, cuando afirma que “respecto al tiempo, Zúñiga, como si presintiera doctrinas, cual las de Kant, que habían de adquirir gran actualidad en los tiempos modernos, prueba la existencia y realidad del tiempo” (16).

3. La modernidad del pensamiento de Zúñiga

Es bien sabido que, para la crítica historiográfica, opiniones como las anteriores, tan generosas en sus alabanzas, no sólo carecen de una rigurosa fundamentación crítica sino que, por ello, magro favor hacen al autor a quien se aplican. Por otro lado, la moderna historiografía se muestra muy cauta en traspasar las barreras de las épocas históricas a las cuales pertenecen los autores concretos. Kuhn (17), en efecto, ha puesto de manifiesto que aquellas épocas constituyen unos determinados paradigmas culturales cuya intercomunicación es harto difícil en la dinámica propia de la historia del pensamiento. Por todo ello, fieles a nuestro criterio de seguir una rigurosa metodología historiográfica, no vamos a caer en la ingenuidad de hacer de Zúñiga un nuevo Platón, Spinoza o Kant.

Lo dicho no significa, sin embargo, el que descartemos que Zúñiga fuera un autor *moderno* en el sentido más apropiado del término, es decir, en la medida en que supo ser fiel al espíritu más avanzado de su propio tiempo, haciendo de su obra toledana un ejemplo de las exigencias renacentistas acerca del saber.

Ya hemos visto que, en cuanto hombre de su tiempo, Fray Diego de Zúñiga supo reaccionar contra una escolástica anclada en el conservadurismo de un criterio de autoridad opuesto al sentido más íntimo del quehacer científico. Ahora nos corresponde llamar la atención acerca del hecho de que Zúñiga llevó más adelante este programa *renovador* de la escolástica en consonancia con lo que exigían los planteamientos más actualizados de la época vivida por nuestro autor.

La renovación de la escolástica de aquel tiempo era algo que resultaba necesario y urgente en la medida en que los escolásticos “abandonan las grandes visiones panorámicas de los sistemas del siglo XIII y centran el interés en cuestiones particulares y secundarias, objeto de disputas interminables (...) La lógica, que en Aristóteles tenía la función de ciencia general previa a todas las demás, llegó a convertirse en un fin en sí misma, entreteniéndose en combinaciones rebuscadas y alambicadas entre conceptos puros, que con frecuencia entraban en el campo del ridículo, y merecían por anticipado el reproche kantiano de reducir la filosofía a un juego entre categorías vacías de contenido. La física se reducía a comentarios de los textos aristotélicos. Algo mejor se estudiaban las matemáticas. No figuraba la metafísica, cuyas cuestiones se daban envueltas en la lógica (predicamentos). Tanto la teología natural como la ética se remitían a la teología” (18).

(16) *Cfr. o.c.* pág. 247.

(17) *Vid. su La estructura de las revoluciones científicas* (México, FEC, 1971).

(18) *Cfr. Fraile, o.c., pp. 376-377.*

Ante esta situación, la modernidad de Zúñiga estriba precisamente en haber sabido captar que las concepciones renacentistas pedían una nueva delimitación del lugar que había de ocupar la filosofía en la esfera general del saber, cosa que —por regla general— los escolásticos de entonces no acertaron a comprender.

En oposición a éstos, Fray Diego de Zúñiga va a plantear su propia doctrina filosófica como un gran conjunto *sistemático* (19) en el que las diversas disciplinas filosóficas pudieran volver a encontrar su puesto adecuado y acorde con el avance del pensamiento. Para Zúñiga, en efecto, la investigación filosófica va más allá de las disputas concretas y sólo tiene sentido en cuanto búsqueda plena de la verdad — “tam late patet philosophia quam veritas” (20) —en el conjunto de las distintas materias filosóficas que componen un *corpus* doctrinal sistemático.

Partiendo de aquí, Fray Diego de Zúñiga va a hacer de la Metafísica (en contra, según vimos, de las corrientes ideológico-escolásticas imperantes en su tiempo) el objeto primero de la filosofía en cuanto que es la fundamentación universal del sentido de todo saber. Junto a esta premisa de partida, Diego de Zúñiga “sostiene resueltamente, fundado en su doctrina sobre el objeto propio de la Metafísica que el estudio de Dios y de los seres intelectuales no pertenece a la Metafísica: porque ésta trata de lo que es en cuanto que es, en sentido universalísimo; y Dios no es lo que es en sentido universalísimo, sino que es lo que es concretado en un modo de ser, lo que es infinito, inmenso, propiamente divino. Lo que es en sentido universalísimo, corresponde y se halla, no sólo en Dios, sino en todos los demás seres” (21).

Pocos historiadores del pensamiento han reparado en la importancia que tiene este planteamiento de Zúñiga en relación con la especificidad del saber filosófico. Destacando la impronta metafísica de éste, nuestro autor se sitúa, en efecto, en esa postura tan típicamente renacentista de *volver a los orígenes*, re-instaurando el sentido metafísico de la filosofía griega, cosa que su tiempo había ya olvidado y acerca de lo cual ha escrito Heidegger, en nuestros días, sus más brillantes páginas filosóficas (22).

Por otro lado, Zúñiga revolucionó el alcance de la investigación filosófica de su tiempo al hacer de la Teología Natural una disciplina distinta del saber metafísico, pero cuyo tratamiento no correspondía al teólogo sino al saber profano filosófico.

Con ello, Fray Diego de Zúñiga se sumaba a la tendencia de *laicización* renacentista, la cual intentaba distinguir entre el conocimiento de lo divino adquirido por la Revelación (y, a través de ella, por la teología) y el obtenido por la “sola luz natural” de la razón, ocupación propia del filósofo. Si la Edad Media había negado a la razón

(19) Proyecto que, sin embargo, no llegaría a realizar cumplidamente pues sólo publicó la primera parte de él.

(20) *Cfr. Phil. prima pars*, I, lib. I, cap. II.

(21) *Cfr. Solana, o.c.*, pág. 241. *Vid. Phil. prima pars*, I, lib. I, cap. II. La fecundidad filosófica de este tipo de planteamientos ha sido analizada en la tesis doctoral de Gerardo Bolada, *El pensamiento filosófico de Fr. Diego de Zúñiga*, recientemente (1984) defendida en la Universidad Pontificia de Salamanca.

(22) Para Heidegger, este olvido es característico de *toda* la filosofía occidental, después de Platón. En este sentido, el pensador alemán se dedicó a hacer de su célebre *Ser y Tiempo* una llamada para recuperar el valor metafísico de lo filosófico.

humana toda capacidad de intervenir, por sí misma, de un modo positivo en este tipo de conocimiento, el Renacimiento va a exigir una actitud contraria, de la que Fray Diego de Zúñiga se siente también partícipe.

La obra toledana escrita por Zúñiga representa, pues, una *respuesta* a los aires más renovadores de la cultura renacentista. Ello hace de nuestro autor un interlocutor especialmente válido para conocer las cuestiones más palpitantes de su tiempo, tales como las referentes a la libertad y el libre albedrío (23) y a la problemática gnoseológica suscitada por la difusión de obras tan importantes para la historia del pensamiento como fueron las de Sánchez, Montaigne o Charron (24).

En relación con este último punto, Zúñiga será precisamente uno de los innovadores más destacados en valorar la naturaleza metafísica de la gnoseología (25), anticipando la línea que culminará en Descartes, en la cual el engarce de lo metafísico y lo gnoseológico constituirá el nacimiento del pensamiento moderno en su más estricta acepción histórica.

No le falta, por ello, razón a Bullón cuando hace de Zúñiga uno de los predecesores de Descartes (26), del mismo modo que tampoco Solana anda descaminado al señalar cómo la división de las disciplinas filosóficas que hace Diego de Zúñiga recuerda la que, años más tarde, llevarían a cabo Hamel y Wolf (27) y que acabaría por imperar en la marcha de la filosofía durante todo el siglo XIX.

Hemos, sin embargo, de volver a insistir en que estas "anticipaciones" de nuestro autor con respecto a su tiempo no autorizan, en modo alguno, a decir de él que "abandonó el método escolástico y escribió en forma moderna, como pudiera haberlo hecho un autor de nuestro días" (28). La modernidad de Fray Diego de Zúñiga estriba, en nuestra opinión, en haber estado abierto a las propuestas culturales más actualizadas de su tiempo, consiguiendo dotar a éstas de una consistencia doctrinal desconocida por los ambientes escolásticos del Renacimiento.

(23) Problema cuya importancia respondía a los planteamientos contrarreformistas de entonces en relación con el *De libertate christiana* y *De servo arbitrio*, obras ambas de Lutero, contra el que polemiza directamente Fray Diego de Zúñiga: *Phil. prima pars*, IV, lib. II, cap. I. A la actualidad del tema había contribuido la postura de Erasmo, igualmente contra Lutero, con su *Collatio de libero arbitrio* (1524) e *Hyperaspistes diatribae* (1526), dando origen a un complejo problema historiográfico, analizado por Humbert-claude, H., *Erasmus et Luther: leur polemique sur le libre arbitre* (Paris, 1910); Bataillon, o.c., pp. 145 ss.

(24) Vid. Popkin, R.H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, Van Gorcum, 1960).

(25) Cfr. *Phil. prima pars*, I, lib. I., caps. V y VI.

(26) "Diego de Zúñiga es, sin disputa, uno de nuestros pensadores más originales e independientes del siglo XVI, y de los que con mayor resolución acometieron la reforma de los estudios filosóficos (...) comprendiendo con gran sagacidad que, siendo el *método* la norma que debe seguirse en la investigación y en la enseñanza de la ciencia, a su reforma había que atender, ante todo, si se quería llevar a cabo una obra fundamental de mejoramiento y progreso (...) Claridad, precisión, solidez, íntimo y armónico enlace entre todas las partes de la ciencia: esas eran las cualidades que Zúñiga echaba de menos en las obras de filosofía que por entonces solían escribirse y esas son las que él quiso dar, ante todo, a sus escritos (...) La obra de Zúñiga nada tiene que envidiar al tan ponderado rigor dialéctico de los libros de Descartes y de Spinoza": cfr. Bullón, o.c., pp. 209-214 (subr. *nuestros*).

(27) Cfr. o.c., pág. 259.

(28) *ibidem.*, pág. 258.

Pretender desligar a nuestro autor de su tiempo y de las limitaciones de su época, destacando, sin más, la modernidad *absoluta* de su pensamiento, significa, entre otras cosas, desconocer la obra que otros autores llevaron a cabo en la misma dirección que lo hiciera Diego de Zúñiga. No es, en efecto, ninguna casualidad el que, cuando en el Toledo de 1597 ve la luz la *Philosophiae prima pars*, aparecen, en ese mismo año, las *Disputationes Metafísicas* (29) de Suárez, obra cuya orientación doctrinal es análoga a la de Zúñiga en lo que respecta a la división de la filosofía, el tratamiento aparte de la Teología natural y a la concepción de la composición sistematizada de lo filosófico.

La historia del pensamiento y de la filosofía han sido generosas con Francisco Suárez y no vamos a negar aquí los méritos indiscutibles del autor granadino (30), cuya importancia y aceptación han trascendido los tiempos (31) hasta llegar a nuestros días. Pero sí nos da ello pie para dejar constancia de que, al mismo tiempo que Suárez escribía sus *Diputaciones*, Diego de Zúñiga llevaba a cabo una labor similar en Toledo y que si la historia del pensamiento ha venido estudiando y admirando la obra de Suárez, sigue siendo, por consiguiente, una obligación del historiador del pensamiento el dar cuenta de que la obra toledana de Zúñiga llegó a conclusiones análogas a las de Suárez, al mismo tiempo y con total independencia de éste.

Hacer de la obra publicada en Toledo por Fray Diego de Zúñiga objeto de estudio de la historia del pensamiento es una cuestión de justicia historiográfica desde el momento en que a nuestro autor le son de plena aplicación muchas de las valoraciones positivas referidas a Suárez (32), entre las cuales destacamos la de Menéndez y Pelayo: "Suárez no es discípulo sino Maestro (porque) desarrolla un sistema completo que abarca la Ontología, la Cosmología, la Psicología, la Teodicea, la Ética y la Filosofía del Derecho; sistema que se aleja bastante del tomismo y está con él en la misma relación que las modernas escuelas alemanas con el kantismo, padre de todas ellas" (33). Las razones aducidas por el polígrafo montañés para honrar a Suárez podrían traerse, igualmente, a colación para destacar la importancia de la obra escrita en Toledo por Diego de Zúñiga.

Nuestro autor presenta, por otra parte, en esa obra toledana una notable peculiaridad estilística, la cual ha sido señalado por los historiadores del pensamiento pero sin que, hasta ahora, ninguno de ellos haya justificado la razón de aquélla. Nos referimos al empeño puesto por Zúñiga en hacer notar al lector su decidido propósito de escribir un latín correcto y elegante.

(29) *Vid. Metaphysicarum disputationum, in quibus universa naturalis theologia ordinarie traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur* (Salamanca, Juan y Andrés Renaut, 1597) (hay trad. española en Madrid, Gredos, 1960-1966, 7 vols.).

(30) *Vid.* Varios, *Francisco Suárez* (Madrid, Fax, 1948).

(31) *Vid.* Ferrater Mora, J., *Suárez y la filosofía moderna*, en *Cuestiones disputadas* (Madrid, 1955).

(32) Así, lo dicho por Solana acerca de Suárez (*o.c.*, pág. 510) podría aplicarse igualmente a Diego de Zúñiga.

(33) *Cfr.* *La ciencia española* (Madrid, CSIC, 1953) pp. 217-218. También Zúñiga, al igual que Suárez, "trazó su plan dividiendo el tratado en tres partes, en la cuales pensaba estudiar todas las disciplinas que a la sazón se incluían en la Filosofía, con la sola excepción de la Historia": *cf.* Solana, *o.c.*, pág. 231.

Todas las obras de Diego de Zúñiga revelan, ciertamente, que son hijas de un consumado prosista que hace de la forma estilística una preocupación pareja a la de su interés por la profundidad y el rigor de su doctrina. No obstante, es en la última de sus obras publicadas en Toledo donde nuestro autor llama expresamente la atención sobre este hecho, haciendo constar en el título mismo de su *Philosophiae pars prima* que en ésta “*perfecte et eleganter quatuor scientiae (...) declarantur*”, para, a continuación, abrir la obra con esta expresa declaración: “Ego vero profiteo perfecte et eleganter has disciplinas his libris a me tractari (...) ut non aliena et inusitata lingua, sed Latina et foelicibus Romae temporibus usurpata loquantur” (*subr. nuestos*).

Esta insistencia de Zúñiga en mostrarse al lector como un experto latinista se explica por la importancia que nuestro autor acuerda a los humanistas de su tiempo (34), los cuales reprochaban con razón a los escolásticos su mal uso del latín. En la época del Renacimiento, en efecto, uno de los focos culturales más importantes fue el cuidado de las lenguas clásicas, lo que condujo a una notable perfección formal y estilística a muchas de las obras que —al margen del saber institucionalizado— se escribieron por entonces en latín. Fray Diego de Zúñiga quiso mostrar cómo era posible conjugar la orientación escolástica con la perfección formal de la expresión, conjunción de la que la historia del pensamiento de aquel tiempo no puede mostrar muchos ejemplos.

Claro está que, para llegar a esta perfección, nuestro autor debía estar en posesión de una amplia cultura clásica y ser un experto en cuestiones filológicas, objetivo que el humanismo renacentista pretendía introducir en los canales del pensamiento de la época. Acorde con esta orientación, Zúñiga hace de sus amplios conocimientos filológicos de las lenguas latina, griega y hebrea el instrumento que, según los postulados erasmistas, le permite analizar el pensamiento clásico en sus fuentes originales y hacer de sus *Comentarios* a Job y a Zacarías un ejemplo acabado de crítica textual desde esta perspectiva filológica.

En la obra de Fray Diego de Zúñiga se produce, por ello, la conciliación de los llamados “gramáticos” y los escolásticos de su tiempo, enfrentados antes entre sí en ásperas polémicas acerca del valor de lo lingüístico en el contexto general de lo cultural. Maestro tanto en el campo del pensamiento doctrinal cuanto en la erudición clásica y lingüística, Diego de Zúñiga se convierte, así, en uno de los paradigmas de la ciencia renacentista, la cual ponía su ideal en el saber concebido en toda su amplitud. La *erudición*, en efecto, de que hace gala Zúñiga en sus obras toledanas es admirable, tal como ha sido destacado por los historiadores, varios de los cuales han puesto de manifiesto el “enciclopedismo” de nuestro autor. No basta, sin embargo, con señalar esta erudición cultural de Zúñiga si no se destaca, al mismo tiempo, que ella es un producto de la postura adoptada por Fray Diego de Zúñiga de mostrar una receptividad absoluta al ambiente cultural renovador que su época vivió con tanta avidez, propiciando nuevas orientaciones en el conjunto de la empresa científica.

(34) Es la nota que, en relación con Zúñiga, ha destacado Ferrater Mora en el artículo que dedica a este autor en su *Diccionario de Filosofía*, 2 vols., 5ª ed. (Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1965).

4.—El copernicanismo de Fray Diego de Zúñiga

Esta amplitud y flexibilidad de miras intelectuales que caracteriza a Diego de Zúñiga encuentra su ejemplo más acabado en su adopción del copernicanismo, del cual fue el más notable precursor en España (35) y uno de sus primeros defensores en el conjunto de Europa. Ello no puede resultar extraño a quien conozca que fue el propio Copérnico el que declaraba(36) que su revolucionaria doctrina heliocéntrica era un producto de la ampliación del horizonte cultural que el Renacimiento había puesto de manifiesto (37). Como Copérnico, también Fray Diego de Zúñiga supo estar atento a las fecundas implicaciones de ese ensanchamiento cultural de su tiempo y de ahí el que acogiera los planteamientos más actualizados del saber de la época, entre los cuales destaca, sin duda alguna, la teoría copernicana.

Diego de Zúñiga, en las páginas 205-207 de su *In Job Commentaria*, se declara decidido partidario del copernicanismo como teoría que da razón, mejor que ninguna otra, de las ya complejas exigencias astronómicas de su tiempo. Pero, sobre todo, insiste Zúñiga en que la teoría de Copérnico “non est contra Scripturam”, rechazando la tesis de los que se apoyaban en la Biblia para seguir imponiendo la doctrina aristotélico-ptolemaica. La *Philosophiae prima pars* (38) no siguió, sin embargo, este camino. Ello no quiere decir que los *In Job Commentaria* hayan de interpretarse como simple copernicanismo mitigado (39) ni que Zúñiga fuese deudor de la obra de Tycho-Brahe (40).

Es cierto que la *Physica* de Zúñiga presenta notables coincidencias con los planteamientos del *De mundi aetheraei recentioribus phaenomenis*, de Tycho-Brahe, pero nada autoriza a pensar que Zúñiga siguiese expresamente la doctrina de éste y más correcta, desde un punto de vista hermenéutico, es la opinión de que —al igual que ocurriera con la obra de Suárez y de Zúñiga— éste y Tycho-Brahe llegaron a unos parecidos planteamientos en relación con la reelaboración, personal e independiente, que cada uno de ellos hizo de la obra copernicana.

Fray Diego de Zúñiga es, por ello, un original expositor del copernicanismo, al que adoptó con la misma independencia de criterio lo que hizo gala con relación a las doctrinas más avanzadas de su época. Este hecho es tanto más importante cuan-

(35) Vid. sobre el tema, Navarro Brotóns, V., *Contribución a la historia del copernicanismo en España*, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 283, 1974, pp. 3-34; *El copernicanismo en España*, en *Historia* 16, III, 23, 1978, pp. 64 ss.; Yela, J.F., *Galileo el ortodoxo*, en *Revista de Filosofía*, I, 1, 1942, pp. 119 ss.; Peset Llorca, V., *Acerca de la difusión del sistema copernicano en España*, en *Actas del II Congreso de Historia de la Medicina española*, I (Salamanca, 1965). También en este sentido se refiere a Zúñiga la conocida obra de José María López Piñero, *La introducción de la ciencia moderna en España* (Barcelona, Ariel, 1969).

(36) En su carta al Papa Paulo III, la cual figura al frente de su *De revolutionibus orbium coelestium*.

(37) Cfr. Burti, E., *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna* (Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1960) pág. 41. Vid. sobre el tema, Vernet, J., *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana* (Barcelona, Ariel, 1974); Koyré, A., *La revolución copernicana*, en Taton, R., *Historia general de las ciencias*, II (Barcelona, Destino, 1972).

(38) Cfr. *Phil. prima pars*, IV, lib. IV, cap. III, ff. 230-231 r.

(39) Es la tesis de Yela, J.F., *o.c.*, pp. 123 ss.

(40) Tal como sugiere Fraile, *o.c.*, pág. 431, en nota.

to que, como es sabido, el *De revolutionibus* copernicano (41) fue publicado en 1.543 pero la teoría heliocéntrica allí expuesta pasó inadvertida durante muchos años y sólo fue aceptada de modo muy lento y gradual (42). De hecho, la *revolución* copernicana —en sentido estricto kuhniano (43)— se debió a la adaptación que de ella hicieron Bruno, en 1584, y, años después, Galileo y Kepler (44).

Casi al mismo tiempo (45) que Bruno y adelantándose al sentir general de su tiempo, Fray Diego de Zúñiga escribe en Toledo su *In Iob Commentaria*, obra donde su copernicanismo es suficientemente explícito (46). La cabe, por ello, a Toledo la gloria de haber sido la primera atalaya que, en nuestro país, se hizo eco de la notable importancia que el heliocentrismo iba a tener en la génesis de la ciencia moderna.

Este impacto que en la historia del pensamiento produjo Toledo a través de Zúñiga no se limitó, sin embargo, a España sino que resonó lo suficientemente fuerte en toda Europa como para que la obra publicada por Fray Diego de Zúñiga en Toledo en 1584 fuese incluida, al lado de la de Copérnico, en el Decreto de 1616 por el cual la Inquisición romana condenaba al copernicanismo.

Recuperar, por ello, en este caso la memoria de la cultura toledana por intermedio de Diego de Zúñiga significa rescatar una página importante de la historia del pensamiento español, aquella que el Decreto de 1616 dejó para siempre a la posteridad: “Porque llegó a conocimiento de la citada Sagrada Congregación que aquella falsa doctrina pitagórica, totalmente contraria a la Sagrada Escritura, acerca de la movilidad de la tierra y de la inmovilidad del sol que enseñan Nicolás Copérnico en *De revolutionibus orbium coelestium* y Didacus Astunica en *In Iob. Commentaria* (...), para que esta opinión no perjudique la verdad católica, dictaminó que los citados *De revolutionibus orbium* de Nicolás Copérnico y los *In Iob Commentaria* de Didacus Astunica quedaran en suspenso mientras no fueran corregidos”.

A la vista de lo dicho, recobra hoy día todo su significado la amarga queja de Ortega y Gasset (47) en relación con el olvido a que, entre nosotros, se ha visto relegado Diego de Zúñiga, asociado, con toda justicia, a la Ciudad Imperial, la cual no sólo le supo acoger sino también difundir su pensamiento: “En las Cartas que prolongan

(41) *Vid.* la trad. española, *Las revoluciones de las esferas celestes* (Buenos Aires, Eudeba, 1965).

(42) *Vid.* Stimson, D., *The gradual acceptance of the copernican theory of the universe* (New York, 1917); Hoyle, F., *Nicolaus Copernicus* (London, 1973); Bienkowska, B., ed., *Nicolás Copérnico en el quinto centenario de su nacimiento (1473-1973)* (Madrid, Siglo XXI, 1973).

(43) *Vid.* de Kuhn, la obra citada en nota 17; *The Copernican Revolution* (New York, Vintage Books, 1957).

(44) Como muy bien lo ha descrito Solís, C., *La revolución copernicana y quiénes la hicieron*, en *Teorema*, IV/1, 1974, pp. 29-46.

(45) Y acaso antes, si aceptamos la opinión de Solana (o.c., pág. 225, en nota) acerca de que esta obra fue escrita con anterioridad a 1579.

(46) Precisamente en el *In Iob Commentaria* se apoyó Galileo para demostrar que el copernicanismo no era contrario a la Biblia: *cfr. Opere de Galileo Galilei*, XIII (Milano, 1811) pág. 49 (citado en Bullón, o.c., pág. 219).

(47) *Cfr. Obras completas*, 7ª ed. (Madrid, Revista de Occidente, 1970) V, pág. 65.

su *Teatro crítico* —por tanto, hacia 1752—, el bravo padre Feijoo dirá: “En España estuvo por demás la declaración del Tribunal romano contra los copernicanos: ya porque en aquel tiempo *nec si Copernicus est audivimus*: ya porque en materia de doctrina (aun la Filosofía y la Astronomía) es tan inmóvil nuestra nación, como el orbe terráqueo en el *Systema vulgar*”.

El padre Feijoo juzga por lo que era la España de su tiempo; pero se equivoca creyendo que la España de otras generaciones fue así. No; no era inútil la condenación del Santo Oficio para España; no es cierto que no se hubiese oído ni hablar de Copérnico. Si Feijoo hubiese leído el decreto de condenación del copernicanismo de 1616 se habría encontrado con la sorpresa de que iba ella contra dos libros y un folleto. Los dos libros son éstos: el *De revolutionibus orbium caelestium*, del propio Copérnico, publicado en 1543, y un *Comentario a Job*, de Didacus Astunica, publicado en 1584, antes que la obra de Bruno. Pues bien: Didacus Astunica no es sino Fray Diego de Zúñiga, un agustino español, que es, por lo visto, el primer hombre que con toda solemnidad y decisión se adscribe al copernicanismo y hace valientemente gemir las prensas de Toledo bajo la nueva y maravillosa idea. Sea ello recordado en honor de este frailecito celtíbero y valga la rectificación a Feijoo como advertencia para quien no distingue de tiempos, es decir, de generaciones, y no sospecha la diferencia increíble que hay entre un pueblo que ha perdido la forma y ese mismo pueblo cuando vive una generación en plena forma”.

De acuerdo, pues, con Ortega, volver a Fray Diego de Zúñiga es una lección que no hemos de olvidar en tanto en cuanto nuestro autor nos enseña a estar abiertos a las exigencias de la modernidad intelectual, tarea que caracteriza la aventura del pensamiento auténtico.

IV

Renacimiento y modernidad en la obra del Padre Juan de Mariana

1. La obra de Mariana y el pensamiento preilustrado español

Desde distintos frentes ha sido estudiado el pensamiento del Padre Juan de Mariana. Diversas historias especializadas han hecho, en efecto, de este toledano uno de sus sujetos de análisis, bien como economista, historiador, filósofo o como teórico del derecho y la política.

Esta disparidad de campos teóricos en los cuales nuestro autor dejó su huella ha sido, probablemente, la causa de que, cuando ha sido abordado el estudio de la obra general de Mariana, ésta ha sido vista como un mero conjunto de saberes dispersos y yuxtapuestos. De ahí el que, desde esta perspectiva general, Juan de Mariana haya sido visto como un polígrafo erudito (1) y se haya dado por supuesto que la amplitud de los conocimientos de Mariana había de restar profundidad a los planteamientos del ilustre jesuita.

Todo ello ha dado como resultado el que la imagen que nos ha venido siendo transmitida del Padre Juan de Mariana sea la de un pensador estimable pero de po-

(1) *Cfr.* Solana, *o.c.*, III, pág. 561; "un polígrafo que escribió sobre infinidad de materias", dice de él Abellán, *o.c.*, II, pág. 583. También el juicio de Balmes va en esta dirección: *cfr. Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes* (Barcelona, 1925) XII, pág. 78. Lo mismo hemos de decir en relación con la opinión de Menéndez y Pelayo sobre nuestro autor; *cfr. De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica* (Madrid, 1918) pp. 83 ss.

ca importancia, opinión que contrasta vivamente con la que de Mariana tuvieron sus contemporáneos y con la influencia que ha ejercido la obra de nuestro autor, el cual ha hecho que el nombre de Toledo fuese admirado en todos los países más cultos de Europa hasta finales del siglo XVIII.

A la vista de esta situación, no hemos de entrar aquí en inútiles polémicas acerca del valor de la obra del Padre Mariana. Pero si nos vemos obligados a dejar constancia de que esta obra sólo puede ser entendida *críticamente* si se busca el significado *unitario* que ella tiene, cosa que, hasta ahora, muy pocas veces se ha intentado. Más que los diversos aspectos singulares que pueda ofrecer la doctrina del toledano, creemos que una concepción sintética de su pensamiento es la que nos ha de revelar la importancia que ha de acordarse a nuestro autor.

Encontrar el sentido que unifica las variadas manifestaciones intelectuales de un autor es tarea de la historia del pensamiento porque sólo a la luz de ésta pueden investigarse las razones que hacen posible explicar el nexo de las diversas contribuciones de un pensador concreto a los campos pertenecientes a esferas de distintos saberes especializados. Sólo desde este nexo que la historia general del pensamiento —a diferencia de lo que ocurre con las atomizadas historias de los distintos saberes técnico-profesionales— puede y debe poner de manifiesto, es posible comprender el planteamiento general seguido por un pensador tan polifacético como lo fuera Juan de Mariana.

Por el contrario, la falta de una orientación que intentara dar razón del conjunto de la obra es, a nuestro juicio, lo que ha determinado que el pensador toledano sea, hoy día, un autor desconocido entre nosotros. En este sentido, sigue todavía vigente la queja de Pi y Margall: “Mariana no es aún conocido ni en su patria. Escribió de filosofía, de religión, de política, de economía, de hacienda; sondó todas las cuestiones graves de su época; emitió su opinión sobre cuanto podía lastimar sus creencias y la futura paz del reino; pero, como si no existiesen ya sus obras ni quedase de ellas memoria, es considerado aún, no como un hombre de ciencia, sino como un zurcidor de frases, como un literato que apenas ha sabido hacer más que poner en buen estilo los datos históricos recogidos por sus antecesores. Llevó indudablemente un plan en cuanto dio a la prensa y este plan no ha sido aún de nadie comprendido” (2).

Ocurre, sin embargo, que, aunque coincidiendo con Pi y Margall en la necesidad de encontrar el plan general que dé razón de la obra general de Mariana, nuestra investigación correrá por caminos muy distintos a los seguidos por aquél. Pi y Margall, en efecto, busca en los planteamientos teocráticos del autor toledano la justificación unitaria perseguida. Estos planteamientos, empero, surgen de la interpretación que Pi y Margall hace de *una* de las obras concretas de Mariana, la *Historia general de España*, y, a partir de aquí, pretende el comentarista extender a *toda* la obra de Mariana los análisis que había llevado a cabo en tan sólo uno de los elementos de esa obra general.

(2) Cfr. *Discurso Preliminar a Obras del Padre Juan de Mariana*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, XXX-XXXI (Madrid, M. Rivadeneyra, 1854) pp. V.

Independientemente de la opinión que nos pueda merecer (desde un punto de vista metodológico) este proceder margalliano, nosotros vamos a intentar descubrir aquel plan unitario a partir de criterios exclusivamente *historiográficos*, lo cual nos obliga a hacer de los datos suministrados por la historia del pensamiento español el hilo conductor de nuestra investigación. Ello, aparte de ser posible, como esperamos demostrar, tiene una ventaja adicional que no debemos perder de vista: la historia del pensamiento entendida como lugar general que explica la obra de Mariana, sirve también de asidero para que los historiadores especializados puedan lograr una comprensión profunda de los saberes técnico-profesionales abordados por nuestro autor.

Las teorías económicas de Mariana, en efecto, no pueden ser adecuadamente entendidas si no son puestas en relación con la concepción que aquél tenía de lo histórico y ésta remite, a su vez, al pensamiento político de Mariana, pensamiento que carece de sentido si no se pone de manifiesto el punto de partida de la filosofía del Padre Mariana. Esta labor de *interrelación* lógica de las distintas esferas del saber abordadas por un autor sólo pueden llevarse a efecto en el ámbito de la historia del pensamiento, privilegiada plataforma teórica de la que participan las diversas historias especializadas.

Atendiendo a las exigencias críticas que presenta una adecuada metodología de la historia del pensamiento, no podemos acudir desde un principio a una determinada teoría del Padre Mariana para hacer de ella el fondo general del pensamiento de éste. En ello consistió el error que llevó a Pi y Margall a una distorsionada visión historiográfica del pensamiento del autor toledano. La metodología del conocimiento histórico exige que, previamente al paso dado por Pi y Margall, se ponga al descubierto el lugar que un autor concreto —Mariana en este caso— ocupa en el marco de las categorías generales suministradas por la historia del pensamiento.

Partiendo de aquí, lo primero que hemos de hacer resaltar es que el pensamiento del Padre Mariana presenta una notable particularidad en relación con el resto de los pensadores más sobresalientes del siglo XVI. Estos —como hemos visto en los casos de Venegas y Zúñiga— en tanto son acogidos por la historia del pensamiento en cuanto destacan en algún aspecto relevante en relación con los planteamientos dominantes en la cultura y en la sociedad concretas de su tiempo. La obra del P. Mariana, por el contrario, no puede ser adecuadamente valorada más que si es puesta, en una *primera aproximación*, en relación con el pensamiento posterior al de la época vivida por Juan de Mariana y que va a tener carta de naturaleza en la historia del nacimiento de la ilustración española.

En el último tercio del siglo XVII, en efecto, surgirá en España una corriente intelectual —la de los *novatores*— que pretendía abrir las puertas de la cultura española a las nuevas concepciones del saber dominantes en Europa, intentando renovar los cauces del pensamiento español mediante una aproximación a las “luces públicas esparcidas por Europa”, en relación con la cual nuestro retraso cultural era evidente (3).

(3) Así, en su *Carta filosófica médico-chymica*, de 1687, considerada como el programa de los reformistas pre-ilustrados españoles, Cabriada escribía: “Que es lastimosa y aún vergonzosa cosa que, como si

La publicación, en 1726, del *Teatro crítico*, de Feijoo, representa la culminación de esta tendencia y el nacimiento del pensamiento ilustrado español, entendiendo como saber *erudito* que reacciona críticamente contra el conocimiento institucionalizado, refugiado en los claustros universitarios y monacales y acogido a una tradición mal entendida donde la superstición y la credulidad habían encontrado fácil acomodo, amparado por una censura rígida (4).

Reaccionando contra este estado de cosas, los *novatores* y los primeros ilustrados de nuestro país van a hacer de la *crítica histórica* el punto central de sus reflexiones, especialmente en el campo de la historiografía eclesiástica, terreno donde la creencia piadosa había sustituido con frecuencia el conocimiento estrictamente histórico (5). De ahí el que nuestros primeros ilustrados —caso de Feijoo, Mayans o Flórez— hicieran de las ciencias humanas (y, en concreto, de la investigación histórica) el objeto preferente de sus preocupaciones intelectuales, siguiendo en esto la línea general del pensamiento ilustrado europeo (6).

La reflexión historiográfica fue, pues, en los finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, la llave de una *erudición enciclopédica*, la cual pretendía convertirse en un revulsivo de la cultura española, convirtiendo a nuestros intelectuales en pensadores que buscaban la extensión del conocimiento por encima de la especialización del saber. Se pretendía, con ello, dejar claramente sentado que la razón no tenía barreras y que, por consiguiente, la norma racional-intelectual había de aplicarse a todas las esferas de la sociedad, entre las que los ilustrados destacaron las relativas a la vida económica y la convivencia política.

También Mariana fue, en su época, un hombre especialmente preocupado por el atraso cultural que vivía por entonces España y por la persecución de que era objeto —y continuaría siéndolo durante más de un siglo después— la investigación crítica. Así, el proceso seguido, en 1572, contra Fray Luis de León provocaba en Mariana las siguientes reflexiones: “tuvo aquella causa con ansiedad a muchos, hasta saber cuál fue su resultado; acontecía, en efecto, que personas ilustres por su saber y por

fuéramos indios, hayamos de ser los últimos en recibir las noticias y luces públicas que ya están esparcidas por Europa. Y asimismo que hombres a quienes tocaba saber esto se ofendan con la advertencia y se enconen con el desengaño” (citado en López Piñero *et alii*, *Materiales para la historia de las ciencias en España: ss. XVI-XVIII* (Valencia, Pre-textos, 1976) pág. 299.

(4) Situación a la que se refiere Muñoz y Romero en el *Prólogo* de su *Diccionario bibliográfico-histórico de los antiguos reinos*: “¿Cómo pudieron prevalecer, preguntarán algunos, las fábulas de estos fingidos anales? ¿Había desaparecido de España la crítica y hasta el buen sentido? No; pero sus forjadores impusieron silencio a muchos de los sabios que aún existían, excitando el celo religioso de la multitud y halagando al clero y a los pueblos (...) No dejaban de protestar continuamente otros contra las fábulas que habían corrompido nuestra historia, según se deduce de algunas obras, cuyos autores defienden muchas veces aquellos fingidos anales contra los incrédulos, que hablaban y no escribían. Los que se atrevieron no lograron ver publicadas sus obras (...) Esta persecución contra los críticos duró hasta mediados del siglo XVIII”.

(5) Tal es la tesis central de la obra de Mestre, A., *Mayans y la historiografía del siglo XVIII* (Valencia, 1970).

(6) Es lo que, con toda rotundidad, expresaría Diderot: “Si se me permitiese aventurar una predicción, yo anunciaría que los espíritus girarán inmediatamente al lado de la historia, carrera inmensa en la que la filosofía no ha posado todavía su planta”. *Cfr.* Benot, I., *Diderot. Textes politiques* (Paris, 1960) pág. 51.

su reputación tenían que defenderse desde la cárcel, de un peligro no leve para la vida y el buen nombre. Triste condición la del virtuoso: en pago de haber realizado supremos esfuerzos, verse obligado a soportar animosidades, acusaciones, injurias de aquellos mismos que hubiesen debido ser sus defensores. Con cuyo ejemplo era fatal que se amortiguaran los afanes de muchos hombres distinguidos, y que se debilitaran y se acabaran las fuerzas. El asunto en cuestión deprimió el ánimo en muchos de los que contemplaban el ajeno peligro y cuánta tormenta amenazaba a los que sostenían libremente lo que pensaban”.

Al igual que la defensa de la investigación crítica, el intentar remediar el atraso cultural de España fue también otra de las preocupaciones fundamentales de Juan de Mariana, como aparece en su declaración del propósito que guió la redacción de su *Historia General*: “Itaque historiam de rebus Hispania e Latina lingua confeci, quo ornamento carebat gens nostra, non sino externo convitio” (7).

Mariana pretendió, pues, escribir una obra comparable a lo que otros historiadores extranjeros habían llevado a cabo, es decir, ofreciendo un planteamiento crítico de nuestra historia patria para acabar con las supersticiones y falsas tradiciones de que estaban llenos los relatos históricos y, especialmente, los cronicones piadosos de la época (8) porque —como decía nuestro autor— “nada hay más contrario a la religión que la superstición; como aquélla procede de la verdad, procede ésta del error y de la mentira”. Esta fue también la intención que animó a Mariana a la publicación del resto de sus obras históricas, *De adventu Iacobi Apostoli Maioris in Hispaniam Disputatio*; *De die mortis Christi* y *De annis arabum*.

Es cierto que, vistas desde nuestra óptica, las investigaciones históricas del Padre Juan de Mariana carecen de un aparato crítico adecuado (9), razón por la cual nuestro autor no es ajeno a los mismos defectos de credulidad que él criticaba. No debe, sin embargo, olvidarse que el gran mérito de Mariana en este campo consistió en haber proclamado la necesidad de una revisión historiográfica de los datos de nuestra historia y de la historia eclesiástica, aunque Mariana sólo muy parcialmente pudiese cumplir su proyecto crítico por carecer su tiempo de un apropiado instrumental (10). Es significativo, al respecto, el que los ilustrados Flórez y Feijoo, como Mariana más de cien años antes, hacer de ellas un arma crítica contra la credulidad y la superstición y que, sin embargo, muestran análogos planteamientos acrílicos a los del Padre Mariana en muchas de las cuestiones por ellos tratadas.

No es, pues, tanto el contenido cuanto la orientación pretendida —aun con ma-

(7) Cfr. *Scholia in Vetus et Novum Testamentum. Praefatium*.

(8) Esta es también la opinión de Pi y Margall, *o.c.*, pág. IX.

(9) Dice Solana (*o.c.*, III, pág. 539), al respecto: “El defecto principal que afea esta obra es la falta de crítica, por aceptar a ciegas malas fuentes históricas. El mérito mayor de Mariana es haber escrito antes que nadie, y cuando ni los documentos ni los libros hasta entonces publicados daban base suficiente para hacerlo con perfección, una historia general de España en estilo grave y enérgico”.

(10) Tal es la tesis del estudio, ya clásico, de Cirot, G., *Mariana, historien* (Bordeaux, 1904). Por otro lado, Brenan, G. no ha dudado en calificar a Mariana de “el más grande de los historiadores españoles”: cfr. *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, trad. de José Cano (Barcelona, Ibérica de Ediciones y Publicaciones, 1977) pág. 75.

gros resultados— lo que justifica la valía de los planteamientos historiográficos de nuestro autor. En este sentido creemos que debe darse todavía crédito al juicio de Ballesteros y Beretta: “Destacó entre los historiadores (de la época de oro española) la figura del jesuita Padre Juan de Mariana (...) autor de la primera historia científica de la nación española. Algunos autores no reputan valiosa su *Historia de España* porque no elaboró materiales de primera mano, pero yerran en el juicio, pues Mariana pretendió redactar una obra sintética y de conjunto, y cumplió a maravilla su propósito en lenguaje elegante y modelada construcción, tanto en el original latino (...) como en la traducción castellana” (11).

Si el conocimiento histórico fue entendido por Mariana como instrumento de renovación de la cultura española, del mismo modo nuestro autor confió en que el saber podría servir como pauta racional de la reforma de la sociedad de su tiempo. Este optimismo y confianza en la razón condujo al Padre Mariana a aplicar sus esfuerzos intelectuales a intentar dar una cumplida respuesta a las exigencias de la vida económica y social de su época, buscando hacer presentes las causas de la decadencia española que, iniciada por aquel entonces, iba a profundizarse durante el siglo XVII.

En este sentido, las teorías proteccionistas de Mariana, así como muchas de sus aportaciones de *De ponderibus et mensuris* y *De monetae mutatione* no podían resultar demasiado ajenas a los planteamientos mercantilistas que desarrollaron nuestros arbitristas y que iban a dominar nuestra historia económica durante el siglo XVII y, al menos, la primera mitad del siglo XVIII.

Esta misma orientación de búsqueda de una racionalización de la convivencia social es la que preside la aparición del *De rege et regis institutione*, obra que tanta influencia habría de tener en el pensamiento posterior, tanto español como europeo (12). A partir de las exigencias de la razón, la convivencia social es, para Mariana, una continuación del estado natural del hombre, el cual, por su sociabilidad intrínseca, se agrupa en comunidades. Sólo cuando la vida comunitaria se hace más compleja, aparece el soberano como garantía de la continuación de la sociedad. Su poder es, por ello, una delegación de la propia sociedad, a la que el soberano debe guiar y organizar según los principios de la “razón y la justicia”. Estos planteamientos sociopolíticos de Mariana hacen inevitable el traer a colación las futuras doctrinas del contrato social, las cuales van a ser un denominador común de la época ilustrada y van a encontrar su más conocida expresión en la obra de Rousseau.

Todo lo expuesto hasta ahora creemos que puede habernos suministrado la justificación global de la significación unitaria que tienen gran parte de las obras escritas por Mariana, prototipo de un pensador cuyo sentido puede ser descubierto a la luz de la dirección que el pensamiento español y europeo iban a seguir años después de la muerte de Mariana.

(11) Cfr. su *Historia de España y su influencia en la historia universal* (Barcelona, 1927) IV, 2ª parte, cap. III, pp. 321-322 (citado en Solana, o.c., III, pág. 539).

(12) Aunque no tanta como supone Pfandl, el cual dice que esta obra “alcanzó en el dominio de la política y de la ciencia del Estado una importancia semejante a la del *Quijote* en la literatura de entretenimiento”: cfr. *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro* (Barcelona, 1933) pág. 226.

Desde esta atalaya, no puede ya considerarse a Mariana como un mero autor polifacético o como un polígrafo dedicado a estudiar temas dispares entre sí. La línea metodológica seguida por nosotros descubre que la preocupación de Mariana por la situación cultural de la sociedad española de su tiempo se identifica con la convicción del autor toledano de que el retraso cultural español iba unido a la decadencia socio-económica de España. Buscando un remedio a esta decadencia, pone Mariana su amplia *erudición* al servicio de una crítica histórico-intelectual, unida a un programa económico y político propuesto por Juan de Mariana como pauta de la reforma de las estructuras de la sociedad vivida por él.

Todo ello hace destacar la singularidad del pensamiento de Mariana en relación con su época. La historia del pensamiento pondrá de manifiesto que esta singularidad no resultó ser ninguna aberración sino que, por el contrario, iba en consonancia con el caldo de cultivo en que se movería el pensamiento pre-ilustrado e ilustrado español, el cual nunca dejó de reconocer su admiración por la obra de Mariana, a la que tanto, sobre todo, Jovellanos como Forner dedicarían los más encendidos elogios.

2. Mariana y el pensamiento de su época.

Nuestro planteamiento anterior no debe conducirnos a una conclusión equivocada que haga de Mariana un pensador ilustrado. Recordemos que, como pusimos de manifiesto al hablar de la obra de Zúñiga, nada resulta más ajeno a nuestra concepción historiográfica que el hacer de las diferentes épocas históricas un lugar de encuentro para pensadores pertenecientes a tiempos y sociedades diversas. Mariana, por ello, no podría ser, a nuestro juicio, un ilustrado en sentido estricto, por más que su obra y las doctrinas de los ilustrados pudieran responder a orientaciones que, en su delimitación *formal*, fueran análogas.

Las respuestas —el *contenido*—, sin embargo, de la obra de Mariana a esas orientaciones son harto diferentes a las dadas por nuestros ilustrados, como no podía ser menos. En este sentido, la erudición del Padre Juan de Mariana poco tiene que ver con el contenido de las doctrinas eruditas de la Ilustración. De aquí que, aunque el *marco* formal del pensamiento del Padre Mariana pueda ser explicado y aclarado con ayuda de las intenciones ilustradas, el pensador toledano siga siendo, en lo referente al contenido de sus obras, un hombre de su época.

Esta consideración *bifronte* del pensamiento de Mariana —formalmente enlazado, desde una perspectiva historiográfica (13), con orientaciones futuras y, al mismo tiempo, ocupado en unos contenidos doctrinales plenamente insertos en la dinámica cultural de su tiempo— en la que nos va a permitir descubrir la razón que explique la génesis de la obra completa de Mariana.

A través de la inserción de Juan de Mariana en el ambiente intelectual de la época por él vivida, puede darse razón de otra serie de obras de nuestro autor, hasta ahora

(13) La cual no es real, por consiguiente, en la medida que lo historiográfico es un *constructum* teórico.

no mencionadas por nosotros. Unidos a las preocupaciones intelectuales del Renacimiento están, en efecto, los estudios escriturarios de Mariana, *Pro Editione Vulgata disputatio* y *De spectaculis liber singularis*, obra cuyo componente sociológico ha de inscribirse en el dogmatismo renacentista en lo referente a la moral y las costumbres.

Del mismo modo, el célebre *De morte et immortalitate* sólo puede explicarse en el contexto de la tradición que se había venido ocupando de estas cuestiones, tratándolas, a veces —como ocurre en el caso de Alejo de Venegas—, con una originalidad y apertura conceptual mayores que las que, en este punto concreto, muestra Juan de Mariana. Este, en efecto, recuerda demasiado los argumentos tradicionales de la escolástica medieval y renacentista en defensa de la demostración racional de la inmortalidad del alma, desconociendo las posturas que, años antes, habían discutido en profundidad el problema de la inmortalidad personal desde un punto de vista estrictamente filosófico y ajeno a las consideraciones religioso-teológicas que Mariana mezcla en su planteamiento filosófico del tema. Dentro de estas consideraciones, las reflexiones de Juan de Mariana acerca del desprecio a la muerte (14) son, por otra parte, inferiores en calidad y nada añaden a las que, en este mismo sentido, había expuesto Alejo de Venegas en su *Agonía del tránsito de la muerte*.

Tiene, por último, el Padre Juan de Mariana otras obras que responden igualmente al espíritu renacentista de erudición filosófica y están en la línea de las ocupaciones universitarias del siglo XVI español (15). En estas obras vuelve a aparecer el Mariana versado como el que más en los saberes de su tiempo, en consonancia con su fama de latinista, la cual se une, a su vez, con la perfección formal estilística que muestra Juan de Mariana y acerca de lo cual parece existir una coincidencia absoluta de pareceres (16).

A la vista de todo lo dicho hasta aquí, no habríamos conseguido nuestro propósito de encontrar un planteamiento unitario a toda la obra general del Padre Mariana si dejáramos la impresión de que esta obra es producto de dos orientaciones distintas del pensamiento del autor toledano, las cuales constituirían aquella peculiar concepción bifronte a que nos hemos venido refiriendo.

Cierto es que esa doble orientación —hacia la tradición y hacia el futuro de la historia del pensamiento— existe en el pensamiento de Mariana. Pero no se trata de dos procesos independientes sino de uno solo, compuesto de dos vertientes que se entrelazan y se condicionan mutuamente entre sí para dar origen a la obra y al pensamiento de Juan de Mariana.

Por ello, si en el apartado anterior hemos examinado los signos de futuro que parecen distinguirse en las obras históricas, en los escritos económicos y en el *De rege*,

(14) Cfr. *De morte et immortalitate*, lib. I.

(15) De estas obras de Mariana da noticia Don Nicolás Antonio, en su *Bibliotheca...*, o.c. I, pág. 733.

(16) Cfr., por ejemplo, Menéndez y Pelayo, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*, o.c. pág. 84; *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid, CSIC, 1965) I, cap. I, & I; Solana, o.c., pp. 547; Janet, P., *Histoire de la science politique* (Paris, 1872) II, pág. 213; Capmany, o.c., IV, pp. 277-278; Balmes, o.c., pág. 78.

nos toca ahora señalar la huella que el pensamiento tradicional de la época vivida por nuestro autor dejó en aquellas obras. Así, los tratados históricos de Mariana — independientemente de su orientación crítica, la cual significó un planteamiento avanzado para su tiempo— coinciden en muchas de sus doctrinas y contenidos con la visión que de lo religioso tenía el Renacimiento. Incluso no está demasiado descaminado Pi y Margall cuando ve (17) en la *Historia general de España* una muestra de la renovación del ideal teocrático medieval.

En lo que respecta a las teorías económicas del Padre Mariana, si, por una parte, recuerdan la orientación ilustrada en relación con la renovación de la sociedad y los planteamientos mercantilistas del siglo XVII, también están próximas, por otra parte, a los tratados de la filosofía del derecho de la escolástica renacentista y al nacimiento de la ciencia económica en España, hecho que se produce en tiempos de Juan de Mariana.

Por último, la tan celebrada modernidad de la doctrina social y política del *De rege* queda compensada por su contenido, el cual entra dentro de la literatura renacentista relacionada con la educación del príncipe y se asemeja a las doctrinas expuestas por parte de los escolásticos contemporáneos de Mariana, tal como veremos más adelante.

Si lo tradicional se engarza con la modernidad del pensamiento de Mariana, igualmente la veta tradicional del pensamiento de Mariana —que, en nuestra opinión, puede servir de guía para dar cuenta del resto de las obras de Mariana— se entrecruza, a su vez, con aquellas direcciones más avanzadas del pensamiento del autor toledano. En este sentido, es de destacar que aun los planteamientos más tradicionales de Mariana muestran siempre dos de las características más notables de lo que será luego el pensamiento moderno: la erudición y la independencia crítica.

Hemos ya señalado que la carga erudita es una constante en la obra de Juan de Mariana y otro tanto hemos de decir ahora en relación con la notable independencia de juicio de que hace gala nuestro autor, no ya tan sólo en las obras citadas en primer lugar sino también en aquel segundo grupo de obras que parecen seguir la norma y las exigencias de la cultura vivida por el tiempo a que pertenece Mariana. Así, los tratados escriturarios de éste son producto de una cuidadosa y exigente investigación, la cual no puede por menos de reflejar una postura crítica e independiente en determinadas cuestiones que se venían admitiendo únicamente por la fuerza de la tradición y de la autoridad.

Esta misma independencia de criterio es la que llevó a nuestro autor a escribir su *Discurso de las enfermedades de la Compañía de Jesús*, pequeña obra en la que Mariana deja constancia de que su independencia de juicio no se limitaba a sus investigaciones teóricas y científicas, sino que respondía también a una *actitud* caracterizada por el deseo de encontrar, por todos los medios y en todos los campos, la verdad. Esta, según *De adventu*, debía ser la ocupación de todo pensador porque —dirá

(17) *Cfr. o.c.*, pp. VI, XLV ss.

Mariana, repitiendo, sin saberlo, el lema de Zúñiga (18)— el alcance de la verdad “se confunde con el de la filosofía”.

A través de este entrecruzamiento de lo tradicional y lo novedoso en Mariana, creemos que puede ser explicado el *sentido unitario* del pensamiento de nuestro autor, expuesto en una amplia obra que, a pesar de su extensión, responde adecuadamente a las exigencias de aquella unidad de sentido que las historias especializadas no habían sido capaces de descubrir y que, sin embargo, la historia del pensamiento hace posible, al proporcionar un camino propicio a una valoración crítica y ajustada del pensamiento de Juan de Mariana. En orden a esta valoración del pensamiento y de la obra general (19) de Mariana, vamos a intentar, en el apartado siguiente, analizar la *importancia histórica* que, para la historia del pensamiento español, tienen las doctrinas más sobresalientes de nuestro autor.

3. Las aportaciones doctrinales del Padre Mariana.

Varios son los puntos que pueden destacarse en la obra de Juan Mariana y que hacen de éste un protagonista manifiesto de la historia del pensamiento español del siglo XVI. De hecho, este protagonismo estaría ya justificado con solo tener presente que Mariana no va a la zaga de ninguno de los *eruditos* renacentistas de aquella historia, tanto en el campo de la filología clásica cuanto en el del conocimiento que demuestra tener Mariana de los autores tradicionales. Ello provoca el que el componente escolástico de muchas de las doctrinas de nuestro autor —especialmente detectable en el *De morte et immortalitate*— ofrezca una amplitud de miras, caracterizada por la abundancia de citas, no frecuente en su tiempo.

Pero la obra doctrinal de Mariana no se detiene aquí y resulta, por ello, injusto

(18) “Tam latet philosophia quam veritas”: *Philosophiae prima pars*, I, lib. I, cap. II. En relación con el *Discurso...* citado de Mariana, es interesante la polémica suscitada en torno a la autoría de esta obra. Francisco de Paula Garzón, S.J. creyó poder demostrar que Mariana no fue su autor (*El Padre Juan de Mariana y las escuelas liberales*, Madrid, 1889, cap. XIII), opinión que fue refutada por, el también jesuita, A. Astrain, en su *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* (Madrid, 1909) pp. 356 ss. La paternidad de Mariana con relación a esta obra es, hoy día, innegable.

(19) Podemos ahora ofrecer la relación de las obras de Mariana, ordenadas cronológicamente: I) *Marianae Hispani, e Societate Iesu. Historiae de rebus Hispaniae libri XX* (Toleti, Typis Petri Rodericii, 1592); *De rege et regis institutione libri III* (Toleti, Apud Petrum Rodericum typographum régium, 1599); *De ponderibus et mensuris* (Toleti, Tomás de Guzmán, 1599); *Historia general de España* (Toledo, Pedro Rodríguez, 1601); *Tractatus VII* (Coloniae, Sumptibus Antonii Hierati, 1609). Comprende: I) *De adventu Iacobi Apostoli Maioris in Hispaniam disputatio*; II) *Pro Editione Vulgata disputatio*; III) *De spectaculis liber singularis*; IV) *De monetae mutatione disputatio*; V) *De die mortis Christi*; VI) *De annis arabum*; VII) *De morte et immortalitate*; *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* (Madrid, Luis Sánchez, 1619); *Discurso de las enfermedades de la Compañía de Jesús* (Burdeos, Juan de Burdeos, 1625). En cuanto a las obras del Padre Mariana citadas por Don Nicolás Antonio, recordemos la publicación que hizo nuestro autor de los tres libros del obispo Lucas, los tratados de San Isidoro *Contra iudeos* et *Synonimorum* y el compendio de la biblioteca griega de Focio, así como las traducciones que Juan de Mariana hizo de las homilias de San Cirilo Alejandrino y de Eustasio de Antioquía.

(20) *Cfr.* Solana, o.c., pág. 562.

considerar a nuestro autor como “un escolástico y nada más” (20), desconociendo las innovaciones que Mariana aporta al contexto general de la cultura intelectual de su tiempo y de las aportaciones de la escuela jesuita española del siglo XVI (21).

Dentro de ésta, el *De rege* es una decidida defensa del origen democrático (22) de la soberanía del príncipe, tesis en la que nuestro autor coincide con las posturas, contemporáneas a él, de Suárez y Molina y que —vista desde nuestros días— representa un indudable avance con respecto a las tendencias que van a aparecer en el Barroco español, defensor de un poder real absoluto acorde con la rígida estratificación de la decadente sociedad española del XVII.

Lo que, sin embargo, especifica la doctrina de Mariana acerca de la soberanía popular (23) en relación con la de los escolásticos antes citados, es que nuestro autor, a diferencia de Suárez y de Molina, no atiende tanto a la fundamentación teológica y filosófica de aquella soberanía cuanto a poner de manifiesto el sentido jurídico-político de la doctrina citada. Mariana es, al respecto, uno de los más decididos catalizadores del nacimiento de la filosofía política (24) europea, tal como, a partir del siglo XVII, ésta va a desarrollarse en la dirección que ha llegado hasta nuestros días.

Hemos de volver a insistir, sin embargo, que esta orientación hacia el futuro de la doctrina política de Mariana no significa, en nuestro autor, una ruptura con el engrace que aquélla tiene con la problemática cultural de su época sino que, por el contrario, la aportación del toledano a la moderna filosofía política ha de verse a partir de las teorías políticas del Renacimiento y de las raíces medievales de éstas (25). Haber sabido conjugar admirablemente estas dos orientaciones —la tradición y el futuro— es lo que más ha llamado la atención de los que se han ocupado del pensamiento filosófico-político de Juan de Mariana (26).

La modernidad de la filosofía política del Padre Juan de Mariana destaca, en efecto, sobre el fondo tradicional que guía la lectura del *De rege*, obra concebida como un tratado más a añadir al pensamiento medieval y renacentista acerca de la educación cristiana del príncipe y que, arrancando del *De regimine principum* de Santo Tomás de Aquino, va a encontrar, entre nosotros, su máximo exponente en la obra de

(21) Vid. Abellán, o.c., II, pp. 575 ss.

(22) Vid. sobre esto, Pöebles, W.C., *Democratic Tendencies in the Spanish Literature of the Golden Age*, en *Hispania*, XV, 1932.

(23) Vid. Cappa Legora, A., *La sovranità popolare del Medioevo alla Rivoluzione francese* (Torino, 1957) II, cap. 7; Saitia, G., *La Scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti* (Torino, 1911) pp. 261 ss.; Lewy, G., *Constitutionalism. A Statescraft during the Golden Age of Spain. A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana* (Geneve, E. Droz, 1960).

(24) Cfr. Mesnard, P., *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (Paris, 1936).

(25) Cfr. Carlyle, A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West (1300-1600)* (Edimburg, 1935).

(26) Entre los cuales vamos a destacar a Passa, A., *Un grande teorico della politica nella Spagna del secolo XVI: il gesuita Giovanni Mariana* (Napoli, 1939); Giacon, C., *La seconda Scolastica. III: I problemi giuridico-politici* (Milano, 1950) cap. 9; Koehler, G., *Juan de Mariana als politischer Denker* (Lipsia, 1983); Hansen Roes, Ch., *Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana* (Santiago, Universidad Católica de Chile, 1959); Antoniadis, B., *Die Staatslehre des Mariana*, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIV, 1908. Digamos, por último, que, en 1978, Martínez Martínez, J.G., presentó su tesis doctoral, la cual versó sobre la dinámica socio-política de Juan de Mariana.

Saavedra Fajardo (*Idea de un Príncipe político cristiano, representada en cien Empresas*, 1640) y se prolonga hasta 1674, año en que Baños de Velasco da a luz su *El ayo y el maestro de príncipes* (27). También la obra política de Mariana es una reflexión acerca del gobierno de los pueblos que ha de llevar a cabo el soberano según los criterios de una política conforme a los dictados del cristianismo, reflexión que — por consiguiente— está en la línea de la educación del príncipe cristiano del Renacimiento (28).

A este marco general es donde se debe acudir para encontrar el sentido de la célebre doctrina de Mariana acerca del tiranicidio (29), teoría a la que Juan de Mariana debe gran parte de su predicamento en la historia del pensamiento pero que hemos de valorar aquí críticamente de acuerdo con las orientaciones historiográficas que estamos siguiendo en esta investigación.

Desde este punto de vista historiográfico, resulta falsa la afirmación de que, en relación con la doctrina del tiranicidio, es “evidentemente original de Mariana el presentar esta cuestión y, más aún, el resolverla afirmando que no veía motivo bastante para calificar de criminal y asesino a quien en tales circunstancias matare al tirano”, dando por supuesto que “los escolásticos anteriores a Mariana no habían planteado esta cuestión; y, colocados en la hipótesis que ella establece, hubieran dicho, seguramente, que debía dejarse a la Providencia Divina que remediara los grandes males que entonces causaba la tiranía” (30).

Afirmaciones de este tipo, las cuales se han convertido en un tópico en lo que respecta a la doctrina del Padre Mariana, desconocen que el tema del tiranicidio se remonta al libro V, I de la *Política* de Aristóteles y que, a través del Estagirita, va a recibir distintas soluciones en el pensamiento medieval, época en la que, sin embargo, es indudable la atracción que ejerció el análisis de esta doctrina (31). Así, si Santo Tomás de Aquino condenaba el tiranicidio (*De regimine principum*, I, 5-6), Juan de Salisbury no dudará, en plena época medieval, en formular una explícita defensa de la tesis que afirma la licitud de la muerte violenta de tirano en la medida en que éste se rebela contra la ley (32).

Los dos autores citados no son, empero, más que unas muestras concretas de una polémica que ocupó parte de la historia medieval (33) y que, tras la Reforma, recobró nuevos bríos en la época renacentista (34) gracias, sobre todo, a la corriente mo-

(27) Vid. Fraile, *o.c.*, pp. 350-351; Abellán, *o.c.*, III, pp. 73 ss.; Galino, M.A., *Los tratados sobre la educación de príncipes (siglos XVI y XVII)* (Madrid, CSIC, 1984); *Nota bibliográfica sobre tratados de educación de príncipes*, en *Revista Española de Pedagogía*, 28, 1949.

(28) Vid. Maravall, J.A., *La teoría española del Estado en el siglo XVII* (Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1944).

(29) *Cfr. De rege*, lib. I, cap. VI.

(30) *Cfr. Solana, o.c.*, pág. 562.

(31) Vid. Poerl, J.S., *La teoría del tiranicidio nel Medioevo. Un problema storico ancora aperto*, en *Humanitas*, 1953, pp. 1009-20.

(32) *Cfr. su Policraticus*, IV, 7.

(33) Vid. Jaszi-Lewis, *Against the Tyrant: the Tradition and the Theory of Tyrannicide* (Glencol, Illinois, 1957).

(34) *Cfr. Ercole, F., Da Bartolo all'Althusio* (Firenze, 1932).

narcómaca, la cual tendía a justificar el tiranicidio (aunque condenando, en general, el que fuera llevado a cabo por iniciativa privada) (35) y con la cual es evidente, desde una postura historiográfica correcta, que debe ser relacionada la teoría del Padre Mariana que estamos aquí considerando (36). No debe olvidarse, en efecto, que, en 1578, apareció la célebre *Vindiciae contra tyrannos*, obra que tanta influencia habría de tener en la filosofía política del Renacimiento y, sobre todo, en Althusius, cuya *Política methodice digesta* (de 1603) representa una explícita defensa del tiranicidio.

No es, por tanto y en contra de lo que se viene creyendo, la originalidad la nota más característica de la defensa que hace Juan de Mariana del tiranicidio. Pero ello no nos debe impedir el reconocer que no hay, en la historia general del pensamiento, un planteamiento más agudo, completo y riguroso que el que, en relación con aquel tema llevó a cabo nuestro autor, nota que justifican sobradamente el mérito de Mariana en este campo (37). Aparte de esto, lo que realmente distingue al Padre Mariana en relación con la tradición defensora del tiranicidio es que el autor toledano supo hacer de esta doctrina un elemento integrado en la teoría general que Mariana desarrolla acerca de la sociedad o, si se quiere, de su politología.

En ésta, nos resultan, todavía hoy, admirables los análisis de Mariana acerca de la función social de la propiedad de la tierra, cuya acumulación en pocas manos es — nos dice Mariana— la causa principal del desorden social y un atentado contra la naturaleza de la sociedad misma, la cual ha de garantizar la existencia digna de todos sus miembros. Con toda razón, pues, los historiadores del pensamiento han destacado los análisis de los capítulos VIII y XIII del libro III del *De rege*, lugar donde Mariana expone su pensamiento social.

En relación con este pensamiento, dos posturas anacrónicas y, desde un criterio historiográfico, equivocadas, han ofrecido visiones contrapuestas de aquél, haciendo de Mariana o bien un adelantado de las teorías socialistas (38) y colectivistas (39) decimonónicas o bien, por el contrario, un pensador que pretende hacer de la caridad cristiana el instrumento de solución del problema social de la propiedad (40).

Se trata, decíamos, de dos posturas viciadas por un anacronismo historiográfico.

(35) Vid. Freumann, *Die Monarchomachen* (Lipsia, 1895); Cappa, A., *I. Monarchomani* (Torino, 1913).

(36) Es lo que he hecho, por ejemplo, Favra, B., *Le teorie dei monarchomachi e il pensiero politico di Juan de Mariana* (Reggio Emilia, 1953). Se trata de una fecunda línea de investigación historiográfica, la cual se echa de menos en los estudios clásicos acerca de la teoría política de Mariana, tales como los publicados por González de la Calle, U., *Ideas político-morales del Padre Juan de Mariana y Algunos datos complementarios acerca de las ideas morales*, publicados en la *Revista de Archivos, Biblioteca y Museos* durante los años 1913, 1914, 1915 y 1919.

(37) De hecho, el tiranicidio fue también definido por otros contemporáneos españoles de Mariana, tales como Soto, Suárez, Molina y Báñez. Estos autores, sin embargo, ofrecen unos planteamientos muy inferiores, en rigor y análisis crítico, a los del Padre Mariana, razón por la cual la historia del pensamiento ha venido desconociendo sus aportaciones en este sentido.

(38) Así, Brenan, G., *o.c.* pág. 405.

(39) Como es el caso de Joaquín Costa, en su *Coleccionismo agrario en España* (en *Obras Completas*, V, Madrid, 1915) pp. 58-65. Aquí Costa llega a decir que "Mariana parece haberse adelantado a la novísima concepción que considera la ética como un orden social tanto por lo menos como del individuo".

(40) *Cfr.* Pi y Margall, *o.c.*, pp. XLI-XLIII.

Sólo de un modo metafórico —ajeno, por tanto, al rigor de la investigación crítica— se puede hablar, en efecto, de las tendencias socialistas o colectivistas de Mariana. Ello se debe a que los planteamientos de éste (como, por lo demás, los que posteriormente harán, en una línea análoga, Caja de Leruela, López de Deza o Martínez de la Mata (41)) están en función de una situación social radicalmente distinta a la que dio origen el industrialismo capitalista decimonónico, contra cuyos excesos pretendieron reaccionar el socialismo y el colectivismo. De ahí el que las propuestas sociales de Mariana, atento a las necesidades de su época, no dejaran de estar relacionadas con el tiempo concreto por él vivido, siendo, por ello, inaplicables, de modo estricto, a otras épocas.

No menos anacrónico resulta el acusar, desde la óptica contraria, a Mariana de intentar hacer de la caridad cristiana el principal resorte de la solución de la pobreza existente en aquel siglo XVI por él vivido. Este tipo de acusaciones ignora que Juan de Mariana había de seguir, en cuanto pensador renacentista, las pautas del pensamiento de aquel tiempo, contraponiendo la legitimidad de la propiedad privada a la existencia del gran número de depauperados por entonces existente. Esta situación fue precisamente la que dio origen al amplio espectro del pensamiento social español del siglo XVI, sin entender el cual difícilmente podrá explicarse la doctrina social del Padre Juan de Mariana.

En relación con aquel tipo de pensamiento, hay que recordar, en efecto, una serie de obras escritas con anterioridad a la de Mariana: Vives (*De subventione pauperum*, 1526); Soto (*Deliberación en la causa de los pobres*, 1545); Juan de Medina (*De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, 1545); Villavicencio (*De oeconomía Sacra circa pauperum cura*, 1564); Giginta (*Tratado del remedio de los pobres*, 1579); Pérez de Herrera (*Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos*, 1568) (42). Todas estas obras y autores ven en la existencia del *pobre* el elemento desencadenante de unas propuestas morales tendentes a remediar la triste situación de aquél de un modo acorde con las exigencias de la doctrina cristiana. Todos ellos defendieron posturas cuyo fondo socialista o colectivista es innegable, siempre que estos calificativos sean tomados en un sentido muy lato y que poco tiene que ver con el socialismo y colectivismo en su acepción histórica estricta. De hecho, todos aquellos autores rechazaron, llegado el momento, la doctrina anabaptista de la comunidad de bienes y los ataques a la propiedad privada que, en aquel tiempo, enseñaba Alonso de Castriello (43).

Defensores, pues, de la propiedad privada, no les quedaba a los autores citados más que acentuar la función social de la *limosna* para remediar los abusos sociales

(41) Costa incluye, entre los precursores del colectivismo agrícola, incluso a Aranda y Campomanes, los cuales poco tenían que ver con aquellos planteamientos colectivistas en sus programas de renovación ilustrada de la sociedad española del XVIII: *o.c.*, pp. 115 ss.

(42) Sobre el tema, *vid.* Abellán, *o.c.*, II, pp. 121 ss.

(43) *Vid.* su *Tratado de República* (Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1958). La edición original es de 1521.

que habían dado origen a la llamada “problemática de los pobres en el siglo XVI” (44). La doctrina social de Mariana participa de estas mismas precauciones y de ahí el que su dedicación a estas cuestiones sólo puede ser entendida en el cuadro del pensamiento renacentista. El “socialismo” y el “colectivismo” de Mariana son las mismas posturas que adoptaron los autores citados y, al igual que éstos, Mariana — hombre de su tiempo— no tiene otra salida que afrontar el análisis de la limosna como instrumento social.

Alineado con los pensadores sociales de su tiempo, Mariana representa, sin embargo, con relación a éstos, un importante avance doctrinal en la medida que culmina la orientación preconizada por los pensadores renacentistas a que nos estamos refiriendo. Estos son ya “un comienzo de superación de la actitud medieval, según la cual se trataba de afrontar el problema social mediante iniciativas voluntarias de amor y generosidad. El cambio de mentalidad es evidente, y está estrechamente conectado con la importancia que el Estado moderno va adquiriendo y que lo lleva a responsabilizarse directamente ante las cuestiones sociales. Cuando el Padre Mariana diga que el Estado debe obligar al rico a distribuir las tierras que le sobran, el cambio se habrá operado totalmente, y lo que fue una cuestión moral y religiosa al arbitrio de la conciencia individual se habrá convertido en una cuestión política en la que la responsabilidad cae directamente sobre la acción del Estado” (45).

El gran mérito de Mariana fue, pues, haber sabido establecer los cauces doctrinales que iban a llevar, hasta donde entonces era *posible*, las innovaciones del pensamiento social renacentista, involucrando a los poderes públicos en la solución del problema social. Destacando la *función política* de la *actividad social*, Mariana introduce decididamente el pensamiento social español en el espíritu que había luego de dar origen al pensamiento moderno.

En ello estriba, igualmente, el papel que las teorías económicas de Mariana representaron en el ámbito del pensamiento español de su tiempo. En sí mismas consideradas, el conjunto de estas teorías significa un planteamiento desusado, para aquella época, del tema económico en la medida que el *De monetæ mutatione* viene a ser una erudita perspectiva de las más avanzadas doctrinas económicas de la época en lo referente a la inflación y a la mutación monetarias (46), problemas concretos que remiten el más general acerca del *valor* de la moneda (47).

Esta actualización de los conocimientos económicos que Mariana lleva a cabo no autoriza, empero, a hacer de nuestro autor un *innovador* de las teorías económicas

(44) Cfr. Cavillac, M. *La problemática de los pobres en el siglo XVI*, estudio preliminar a la edición de Pérez de Herrera, *Amparo de los pobres* (Espasa-Calpe, 1975).

(45) Abellán, o.c., II, pp. 127-128.

(46) Cfr. Ullastres, A., *La teoría de la mutación monetaria de Mariana*, en *Anales de Economía*, 15, 1944; 20, 1945.

(47) *Vid.* sobre esta cuestión, Lluís y Navas Bru, J. *Los estudios del Padre Mariana sobre el valor de moneda a través de los tiempos; Las ideas de Mariana sobre las características generales de la moneda y el problema del valor; Las doctrinas de Mariana sobre el derecho del rey a regular la fabricación de la moneda*, artículos publicados, respectivamente, en *Caesaraugusta*, 17-18, 1961, pp. 93-120; 19-20, 1962, pp. 89-119 y 21-22, 1964, pp. 123-153.

de su tiempo, sobre todo en lo que se refiere a los pensadores españoles. Hay que tener en cuenta, para ello, que la especial incidencia que, entre nosotros, tuvo el descubrimiento de América y el subsiguiente desarrollo comercial y mercantil español derivado de aquel hecho hicieron que nuestro país se convirtiera “en lugar privilegiado de los nuevos fenómenos económicos que se estaban operando en el mundo, y no nos puede extrañar que fueran precisamente aquí donde se produjeran los primeros desarrollos de un pensamiento económico moderno” (48).

No es para sorprenderse, por ello, el que las teorías económicas de Mariana poco o nada añadieran a los planteamientos económicos que habían desarrollado con anterioridad Azpilcueta, Mercado o Luis Ortiz, todos ellos contemporáneos de nuestro autor. Pero lo que realmente distingue al pensador toledano es que mientras los autores citados elaboran sus doctrinas económicas desde una visión *moral* de la función económica (49), Mariana podrá más el acento en la naturaleza *político-social* de la economía (50), descubriendo, al mismo tiempo, las implicaciones jurídico-administrativas del poder en la vida económica del país.

Es en este campo concreto donde Mariana, a través de una obra entroncada radicalmente en su tiempo, fue capaz de intuir las nuevas direcciones que el futuro pensamiento económico había de seguir. El proceso que ello le acarreo es la prueba más palpable de la innovación real que suponía la doctrina económica de Juan de Mariana, la cual chocaba con los intereses de un poder político ajeno a la función social del ejercicio de la soberanía, función que, como hemos dicho, fue el hilo conductor del pensamiento de Mariana.

Recapitulando todo lo dicho, nuestro estudio ha pretendido mostrar cómo la obra general del Padre Juan de Mariana representa, en la historia del pensamiento español, una fresca bocanada de revitalización intelectual y europeización de nuestra cultura en una época en la que España comenzaba a anclarse definitivamente en su pasado cultural. Probablemente los trece años pasados por nuestro autor en Italia contribuyeron decisivamente (51) a la amplitud de miras intelectuales de que da muestras el pensamiento del Padre Juan de Mariana. De todas formas, la vida (52) y la obra de Juan de Mariana respondieron plenamente a lo que podía esperarse de un pensador que había hecho de su entrega al saber la norma de su conducta.

(48) Cfr. Abellán, *o.c.*, II, pág. 556.

(49) En consonancia con unos planteamientos de índole exclusivamente renacentista.

(50) Vid. Lauves, J. *The political economy of Juan de Mariana* (New York, 1928); Lluís y Navas Bru, J., *Estudios sobre historia del derecho y la política económico-social* (Barcelona, CEHÉ, 1978); Colmeiro, M., *Historia de la economía política en España*, 2 vols. (Madrid, 1905) pp. 476-484.

(51) Aunque sea de pasada, señalemos que está por estudiar la beneficiosa influencia que tuvo su estancia en Italia en autores que, como el Marqués de Santa Cruz de Marcenado o Hervás y Panduro, comprendieron la necesidad que tenía la cultura española del XVIII de modernizarse, siguiendo los dictados del pensamiento europeo de aquella época.

(52) Sobre las fuentes en relación con la biografía del Padre Juan de Mariana, cfr. Solana, *o.c.*, Pi y Margall, *Juan de Mariana: breves apuntes sobre su vida y escritos* (Madrid, Tip. Manuel Ginés, 1888). En los artículos antes citados, González de la Calle suscitó la cuestión del posible bautismo de Mariana en Puebla Nueva.

El mérito de Mariana es, también, gloria de Toledo, ciudad que fue, para Juan de Mariana, el lugar ideal que hizo posible gran parte de su obra escrita, tal como el propio autor lo dice expresamente en el *Prefacio* general de su *De morte et immortalitate* y en la introducción del libro II de la misma, convertida —por ello— por Mariana en homenaje a Toledo, al que nuestro autor ha sabido cantar admirablemente en las páginas de la obra citada y cuyos párrafos iniciales copiamos aquí para dejar constancia de aquel homenaje (53): “In Hispaniae totius umbilico Toletum sita est locis aridis, unde sunt aquarum divertia, urbs ampla, natura magis quam arte munita, universae provinciae columen lumenque praeclarum, incolarum tum forma praesentanti tum ingenio, religionis cultu purissimo, sapientiae studiis excellens in paucis. Totam ferme circulo vastis praeruptisque montibus magno naturae miraculo penetratis Tagus fama, aquis et arenas interfluente auro nobilis ambit princeps inter saxa altissimis ripis. Unum et perangustum aditum ad septentriones relinquit arduum ascensum et duplici ab antiquo muro munitum. Circum urbem solum sterile, sae-xeum, deforme, rebus omnibus indigens coelo terraque; aquarum penuria, quod longissime abest a mari et tota regio prae reliqua Hispaniae sublimis est. Nisi qua parte amnis interfluit vallem planiciemque laetio-rem proventum longioremque quam latam spatiis. Sic Toletani importata plerumque annona vitam tolerant alio-qui praediviti cultu, ornamentis omnibus, insigni cives humanitate, benigni, hospita-les, officiosi”.

(53) *Cfr. Tractatus VII* (Coloniae, Sumptibus Antonii Hierati, 1609) pp. 356-362.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía*, 2ª ed., trad. de J. Estelrich (Barcelona, Montaner y Simón, 1973).

ABELLAN, J.L., *Historia de la filosofía como historia de las ideas*, en *Sistema*, IX, 1975, pp. 43 ss.;

Historia crítica del pensamiento español, 4 vols. (Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1984).

ALCOCER, P. de, *Relación de algunas cosas que pasaron en estos reynos, desde que murió la Reina Católica doña Ysabel, hasta que se acabaron las Comunidades en la ciudad de Toledo* (ed. de la Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla, 1872);

Hystoria o descripción de la Imperial ciudad de Toledo (Toledo, Ioan Ferrer, 1554) (reed. en Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1973).

ANTONIADES, B., *Die Staatslehre des Mariana*, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIV, 1908.

ANTONIO, N., *Bibliotheca hispana nova* (Romae, 1672).

ARAMBURU CENDOYA, I., *Fray Diego de Zúñiga, 1536-c. 1590. Bibliografía y nuevos escritos*, en *Archivo Agustiniiano*, 55, 1961, pp. 51 ss.; 329 ss.

ASENSIO, E., *Los estudios sobre Erasmo de Bataillon*, en *Revista de Occidente*, 63, 1968.

ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* (Madrid, 1909).

ATKINSON, R.F., *Knowledge and Explanation in History* (London, The McMillan Press, 1978).

- BALMES, J., *Obras Completas del Dr. D. Jaime Balmes*, XII (Barcelona, 1925)
- BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed. (México. F.C.E., 1966).
- BENITO RUANO, E., *La "sentencia-estatuto" de Pere Sarmiento contra los conversos toledanos*, en *Revista de la Universidad de Madrid*, VI, 22-23, 1957, pp.227 ss.;
- Del problema judío al problema converso, en *Toledo judaico* (Toledo, Centro Universitario, 1973) pp. 7 ss.
- BENOT, I., *Diderot. Textes politiques* (Paris, 1960).
- BERLIN, I., *Against the Current. Essays in the History of Ideas* (London, The Hogarth Press, 1979).
- BIENKOWSKA, B., ed., *Nicolás Copérnico en el quinto centenario de su nacimiento (1473-1973)* (Madrid, Siglo XXI, 1973).
- BOLADO, G., *El pensamiento filosófico de Fray Diego de Zúñiga* (tesis doctoral inédita) (Salamanca, Universidad Pontificia, 1984).
- BONILLA Y SAN MARTIN, A., *Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su "Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces"*, en *Revue Hispanique*, 4, 1920, pp. 2 ss.
- BRENAN, G., *El laberinto español. Antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, trad. de J. Cano (Barcelona, Ibérica e Ediciones y Publicaciones, 1977).
- BULLON FERNANDEZ, E., *Precursores españoles de Bacon y Descartes* (Salamanca, 1905).
- BURIT, E.A., *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, trad. de R. Rojo (Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1960).
- CAMPANELLA, T., *Philosophia sensibus demonstrata* (Nápoles, 1591).
- CAPMANY, A. de, *Teatro histórico-crítico de la elocuencia española* (Madrid, 1786).
- CAPPA LEGORA, A., *I monarchomachi* (Torino, 1913).
- La sovranità popolare del Medioevo alla Rivoluzione francese* (Torino, 1957).
- CARLYLE, A.J., *A History of the Medieval Political Theory in the West (1300-1600)* (Edimburg, 1935).
- CARO BAROJA, R., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea* (Madrid, 1961).
- CASTRILLO, A. de, *Tractado de República* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1958).
- CERVANTES DE SALAZAR, F., *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glossado y traducido* (Alcalá, Juan Brocar, 1546).
- CIROT, G., *Mariana, historien* (Bordeaux, 1904).
- COLMEIRO, M., *Historia de la economía política en España*, 2 Vols. (Madrid, 1905).
- COPERNICO, N., *Las revoluciones de las esferas celestes* (Buenos Aires, Eudeba, 1965).
- COSTA, J., *Obras Completas*, V (Madrid, 1915)
- CROCE, B., *Teoría e historia de la historiografía* (Buenos Aires, Imán, 1953).

DOMINGUEZ ORTIZ, A., La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Media (Madrid, C.S.I.C., 1955).

Los judeo-conversos en España y América (Madrid, Edic. Istmo, 1971).

DRAY, W.H., ed., Philosophical Analysis and History (reimp. en Greenwood Press, Westport, 1978).

ELTON, G.R., The Practice of History (Sidney, 1967).

ERCOLE, F., Da Bartolo all'Althusio (Firenze, 1932).

FAVRA, B., Le teorie dei monarchomachi e il pensiero político di Juan de Mariana (Reggio Emilia, 1953).

FERRATER MORA, J., Cuestiones disputadas (Madrid, 1955).

Diccionario de Filosofía, 2 Vols., 5ª ed. (Buenos Aires, edit. Sudamericana, 1965).

FIOL, R., ed., Agonía del tránsito de la muerte. (Madrid, Rialp 1961).

FRAILE, G., Historia de la Filosofía, III (Madrid, b.a.c., 1966).

GALINO, M.A., Los tratados sobre la educación de príncipes (Siglos XVI y XVII) (Madrid, C.S.I.C., 1948).

Nota bibliográfica sobre tratados de educación de príncipes, en Revista Española de Pedagogía, 28, 1949.

GAOS, V., Temas y problemas de la literatura española (Madrid, 1959).

GARCIA MATAMOROS, A., Opera Omnia (Madrid, 1769).

GARZON, F. de P., El Padre Juan de Mariana y las escuelas liberales (Madrid, 1889).

GIACON, C., La seconda Scolastica. III: I problemi giuridico-politici (Milano, 1950).

GOMEZ-MENOR, I., Cristianos nuevos y mercaderes en Toledo, (Toledo, Librería Gómez-Menor, 1970).

GONZALEZ ROJO, E., Teoría científica de la historia (México, Diógenes, 1977).

GRAMSCI, A., Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce (Torino, Einaudi, 1948).

GUSDORF, G., De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée, 2ª ed. (Paris, Payot, 1977).

GUTIERREZ, M., Obras completas, II (El Escorial, 1929).

HANSEN ROES, CH., Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana (Santiago, Universidad Católica de Chile, 1959).

HEGEL, G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, edic. Hoffmeister (Hamburg, Félix Meiner, 1966).

HOROZCO, S. de, Relaciones históricas toledanas, transc. de Weiner, J. (Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1981).

HOYLE, F., Nicolaus Copernicus (London, 1973).

HUMBERTCLAUDE, H., Erasme et Luther: leur polemique sur le libre arbitre (Paris, 1910).

HURTADO, L., Memorial de algunas cosas notables que tiene la imperial ciudad de Toledo, transc. de Viñas-Paz, en Relaciones histórico-geográficas-estadísticas

de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II, III (Madrid, C.S.I.C., 1951-1963).

JANET, P., *Histoire de la science politique*, II (París, 1872).

JASZI-LEWIS, *Against the Tyrant: the Tradition and the Theory of Tyrannicide* (Glencol, Illinois, 1957).

KOEHLER, G., *Juan de Mariana als politischer Denker* (Lipsia, 1938).

KOYRE, A., *From the Closed World to the Infinite Universe* (New York, Johns Hopkins Univ. Press, 1957).

KRISTELER, P.O., *History of Philosophy and History of Ideas*, en *Journal of the History of Philosophy*, Oct. 1964, pp. 1 ss.

KUHN, T.S., *The Copernican Revolution* (New York, Vintage Books, 1957).

La estructura de las revoluciones científicas, trad. de A. Contín (México, F.C.E. 1971).

LAMANNA, P., *Historia de la Filosofía. I: El pensamiento antiguo*, trad. de O. Coletti (Buenos Aires, Hachette, 1957).

LAUVES, J., *The Political Economy of Juan de Mariana* (New York, 1928).

LEWY, G., *Constitutionalism. A Statescraft during the Golden Age of Spain*.

LEWY, G., *Constitutionalism. A Statescraft during the Golden Age of Spain. A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana* (Geneve, E. Droz, 1960).

LOPEZ DE AYALA, J., CONDE DE CEDILLO, *Toledo en el siglo XVI, después del vencimiento de las Comunidades* (Madrid, 1901).

LOPEZ PIÑERO, J.M., *La introducción de la ciencia moderna en España* (Barcelona, Ariel, 1969).

Materiales para la historia de las ciencias en España (Valencia, Pre-textos, 1976).

LORENTE TOLEDO, E., *Gobierno y administración de la ciudad de Toledo y su término en la segunda mitad del siglo XVI* (Toledo, Excmo. Ayuntamiento, 1982).

LOVEJOY, J., *Essays of the History of Ideas* (Baltimore, 1948).

LLEDO, E., *Filosofía y lenguaje* (Barcelona, Ariel, 1970).

LLUIS Y NAYA BRU, J., *Estudios sobre historia del derecho y la política económico-social* (Barcelona, CEHHE, 1978).

MARAÑÓN, G., *El Greco y Toledo*, 5ª ed. (Madrid, Espasa-Calpe, 1968).

MARAVALL, J.A., *La teoría española del Estado en el siglo XVII* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944).

Teoría del saber histórico, 3ª ed. (Madrid, Revista de Occidente, 1967).

La oposición bajo los Austrias (Barcelona, 1977).

MARIANA, JUAN DE, *Historiae de rebus Hispaniae libri XX* (Toleti, Typis Petri Rodericii, 1592).

De rege et regis institutione libri III (Toleti, Apud Petrum Rodericum. 1599).

De ponderibus et mensuris (Toleti, Tomás de Guzmán, 1599).

Historia general de España (Toledo, Pedro Rodríguez, 1601).

Tractatus VII (Coloniae, Sumptibus Antonii Hierati, 1609).

Scholia in Vetus et Novum Testamentum (Madrid, Luis Sánchez, 1619).

Discurso de las enfermedades de la Compañía de Jesús (Burdeos, Juan de Burdeos, 1625).

- MARIAS-BUSTAMANTE, Las ideas estéticas de El Greco (Madrid, Cátedra, 1981).
- MARTIN-GAMERO, A., Historia de la ciudad de Toledo, e vols. (Toledo, 1862).
- MARTINEZ GIL, F., Toledo en las Comunidades de Castilla (Toledo, 1981).
- Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias (Toledo, Excmo. Ayuntamiento, 1984).
- MARTZ-PORRES, Toledo y los toledanos en 1581 (Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1974).
- MENENDEZ Y PELAYO, M., De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica (Madrid, 1918).
- La ciencia española (Madrid, C.S.I.C., 1953).
- Historia de los heterodoxos españoles (Madrid, C.S.I.C., 1965).
- MESNARD, P., L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle (Paris, 1936).
- MESTRE, A., Mayans y la historiografía del siglo XVIII (Valencia, 1970).
- MILLARES CARLO, A., Apuntes para un estudio bibliográfico del humanista Francisco Cervantes de Salazar (México, 1958).
- MIR, M., Escritores místicos españoles, en Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI (Madrid, 1911).
- MITTELSTRASS, J., Das Interesse der Philosophie an Ihrer Geschichte, en Stud. Phil., 36, 1976, pp. 3 ss.
- MONDOLFO, R., Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía, 2^a ed. (Buenos Aires, Eudeba, 1960).
- MONTERO MOLINER, F., La filosofía persocrática (Valencia, 1976).
- MORALES, A. de, Obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva (Córdoba, 1585).
- MUÑOS, C., Fray Luis de León y fray Diego de Zúñiga (El Escorial, 1914).
- NAVARRO BROTONS, V., Contribución a la historia del copernicanismo en España, en Cuadernos Hispanoamericanos, 283, 1974, pp. 3 ss.
- El copernicanismo en España, en Historia 16, III, 23, 1978, pp. 61 ss.
- ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas, V, 7^a ed. (Madrid, Revista de Occidente, 1970).
- PARRO, S.R., Toledo en la mano (Toledo, 1857).
- PASSA, A., Un grande teorico della politica nella Spagna del secolo XVI: il gesuita Giovanni Mariana (Nápoli, 1939).
- PEEBLES, W.C., Democratic Tendencies in the Spanish Literature of the Golden Age, en Hispania, XV, 1932.
- PEREZ DE HERRERA, C., Amparo de los pobres (Madrid, Espasa-Calpe, 1975).
- PEREZ PASTOR, C., La Imprenta en Toledo (Madrid, 1887).
- PESET LLORCA, V., Acerca de la difusión del sistema copernicano en España, en Actas del II Congreso de Historia de la Medicina Española (Salamanca, 1965).
- PFANDL, L., Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro (Barcelona, 1933).
- PI Y MARGALL, F., Obras del Padre Juan de Mariana, en Biblioteca de Autores Españoles, XXX-XXXI (Madrid, M. Ridadeneyra, 1854).
- Juan de Mariana: breves apuntes sobre su vida y escritos (Madrid, 1888).

PISA, F. de, Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo, ed. facsímil de la de 1605 (Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1974).

Apuntamientos para la II Parte de la Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo, transc. de Gómez-Menor, J.C. (Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1976).

POERL, J.S., La teoría del tiranicidio nel Medioevo. Un problema storico ancora aperto, en *Humanitas*, 1953, pp. 1.009 ss.

POPKIN, R.H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Asen, Van Gorcum, 1960).

PORRES, J., *Historia de las calles de Toledo*, 3 vols. (Toledo, 1982).

RAMA, C.M., *Teoría de la historia*, 3ª ed. (Madrid, Tecnos, 1974).

RODRIGUEZ DE GRACIA, H., *Asistencia social en Toledo, Siglos XVI-XVIII* (Toledo, Caja de Ahorros Provincial, 1980).

SAITIA, G., *La Scolastica del seculo XVI e la politica dei Gesuiti* (Torino, 1911).

SANCHEZ-ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, 2 vols. (Buenos Aires. Edit. Sudamericana, 1956)

SANCHEZ SANCHEZ, J., *Toledo y la crisis del siglo XVII. El caso de la parroquia de Santiago del Arrabal* (Toledo, Caja de Ahorro Provincial, 1980).

SEPULVEDA, G. de, *Opera*, III (Madrid, 1780).

SIBIUDA, R., *Liber creaturarum* (Deventer, 1480).

SOLANA, M., *Historia de la Filosofía. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*, 3 vols. (Madrid, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1941).

SOLIS, C., *La revolución copernicana y quiénes la hicieron*, en *Teorema IV/1*, 1974, pp. 29 ss.

STIMSON, D., *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe* (New York, 1917).

SUAREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, 7 vols. (Madrid, Gredos, 1960-66).

TATON, R., comp., *Historia general de las ciencias*, II (Barcelona, Destino, 1972).

ULLASTRES, A., *La teoría de la mutación monetaria en Mariana*, en *Anales de Economía*, 15, 1944, 20, 1945.

VARIOS, Francisco Suárez (Madrid, Fax, 1948).

El Toledo de El Greco (Toledo, Ministerio de Cultura, 1982)

VEGAS GONZALEZ, S., *Un papel para la historia de la filosofía*, en *Pensamiento*, 37, 1981, pp. 257 ss.

Modos y oficios del historiador de la filosofía, en *Pensamiento*, 41, 1985, pp. 281 ss.

Los intereses de la historia de la filosofía. El paradigma husserliano, en *Estudios Filosóficos*, XXX, 84, 1981, pp. 301 ss.

Terapéutica de la razón, en *Arbor*, 372, 1975, pp. 483 ss.

VELA, G., *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín*, VIII (El Escorial, 1931).

VENEGAS, ALEJO DE, *Tractado de orthografía y accentos en las tres lenguas principales* (Toledo, Lázaro Salvago, 1531).

Agonía del tránsito de la muerte (Toledo, Juan de Ayala, 1537).

Breve declaración de las sentencias y vocablos oscuros que en el libro del tránsito de la muerte se hallan (Toledo, Juan de Ayala, 1543).

Primera parte de las diferencias de libros que ay en el universo (Toledo, Juan de Ayala, 1540).

Plática de la ciudad de Toledo a sus vecinos afligidos (Toledo, 1583).

VERNET, J., Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana (Barcelona, Ariel, 1974).

VILAR, P., Historia de España (París, 1963).

WINDELBAND, W., Geschichte der Philosophie (Freiburg, 1882).

YELA, J.F., Galileo el ortodoxo, en Revista de Filosofía, I, 1, 1942, pp. 99 ss.

ZUÑIGA, DIEGO de, Didaci a Stunica Salmanticensis Eremitae Augustini in Job Commentaria (Toleti, In Aedibus Ioannis Rodericii, 1584).

Didaci a Stunica eremitae augustiniani philosophiae prima pars (Toleti, Apud Petrum Rodríguez, 1957).

In Zachariam Prophetam Commentaria (Salamanca, Matías Gast, 1577).

De Vera Religione in omnes sui temporis haeticos libri tres (Salamanca, Matías Gast, 1577).

INDICE

	Pág.
Presentación	7
I. Historia del pensamiento y Toledo renacentista	
1. Acerca de la naturaleza de la historia del pensamiento	11
2. El dominio de la historia del pensamiento	14
3. El Toledo renacentista	16
II. El universalismo renacentista de Alejo de Venegas	
1. Alejo de Venegas y Toledo	23
2. Alejo de Venegas y el erasmismo toledano	24
3. El pensamiento de Alejo de Venegas	27
4. Venegas en la historia del pensamiento	31
III. La renovación de la escolástica en Diego de Zúñiga	
1. Panorama general de la obra de Fray Diego de Zúñiga ...	35
2. Originalidad e independencia crítica del pensamiento de Zúñiga	37
3. La modernidad del pensamiento de Zúñiga	40
4. El copernicanismo de Fray Diego de Zúñiga	45
IV. Renacimiento y modernidad en la obra del Padre Juan de Mariana	
1. La obra de Mariana y el pensamiento preilustrado español	49
2. Mariana y el pensamiento de su época	55
3. Las aportaciones doctrinales del Padre Mariana	58
Bibliografía citada	67

Copia digital realizada por el
Archivo Municipal de Toledo



SERAFIN VEGAS GONZALEZ nació en Navamorcuende (Toledo), en Septiembre de 1944. Doctor en Filosofía y Letras, ejerce como Catedrático de Escuelas Universitarias del Profesorado dde E.G.B.

Tiene publicadas varias obras y artículos, entre ellos *Sócrates y los sofistas. Filosofía y creatividad, Literatura y disidencia en la obra de Silverio Lanza, Terapéutica de la razón, Sobre el sentido y la originariedad del lenguaje. Los intereses de la historia de la filosofía, La función terrorista del lenguaje, Modos y oficio del historiador de la filosofía, Acerca de la gramática filosófica.*

Ha obtenido diversos Premios de Investigación y Ensayo, los últimos de los cuales han sido: 1º Premio de Investigación del Excmo. Ayuntamiento de Getafe, 1983; 1º Premio de Ensayo de la AMU, 1983; 1º Premio de Investigación "Amigos del Bachiller Sansón Carrasco", 1984; 1º Premio de Ensayo "Restaurante Moderno", 1985. Ha sido finalista del Premio "Anagrama" de Ensayo y obtuvo el Accésit del Premio "Platero" del Club del Libro en Español, de la UNESCO y del "León Felipe", de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.



Edita el Excmo. Ayuntamiento de Toledo