

Autor / Author

GARCÍA CUADRADO, José Ángel

Universidad de Navarra

jagarcia@unav.es

RECIBIDO / RECEIVED 06 de mayo de 2018

ACEPTADO / ACCEPTED 14 de noviembre de 2018

PÁGINAS / PAGES De la 135 a la 148

ISSN / ISSN 2386-2912

Lutero vs Borgia: la tercera vía del Renacimiento español (Cisneros y Vitoria)

Luther vs Borgia: the third way of the Spanish Renaissance (Cisneros and Vitoria)

Nietzsche ve en el Renacimiento italiano (representado por César Borgia) la gran ocasión perdida para la afirmación del hombre; pero para el filósofo alemán esa ocasión se desperdició con la aparición de Lutero que volvió a negar todo valor positivo al hombre. Pero el Renacimiento español (representado aquí por Cisneros y Vitoria) supone una verdadera afirmación de lo humano por su confianza en la razón y en la libertad.

#humanismo #escolástica #hombre #libertad #Nietzsche #Tomás de Aquino

Nietzsche sees in the Italian Renaissance (represented by César Borgia) the great lost opportunity for the affirmation of man; but for the German philosopher that occasion was wasted with the appearance of Luther who again denied any positive value to man. But the Spanish Renaissance (represented here by Cisneros and Vitoria) is a true affirmation of the human nature because of its trust in reason and freedom.

#Humanism #Scholastic #human being #Freedom #Nietzsche #Aquinas

Es bien conocida la profunda aversión de Nietzsche por el cristianismo. Hay, sin embargo, un personaje de la Iglesia Católica que despierta en él una profunda admiración: César Borgia. En alguna ocasión Nietzsche lo compara con el "ultrahombre" (Nietzsche, 1993: 37), porque ve en este cardenal, político y militar la plasmación de lo que pudo haber sido el esplendor del Renacimiento. Pero, ¿es realmente este personaje el mejor representante del espíritu renacentista?

1. Nietzsche y su visión del Renacimiento

En los últimos párrafos del *Anticristo*, Nietzsche afirma que el Renacimiento fue la última tentativa fallida de hacer triunfar los valores estéticos y aristocráticos verdaderamente humanos frente a la alienante moral cristiana:

[El Renacimiento] Fue la *transmutación de los valores cristianos*, el intento experimental, realizado con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de conducir a la victoria los valores *opuestos*, los valores *nobles*... Hasta ahora únicamente ha existido *esta* gran guerra, hasta ahora no ha existido un planteamiento del problema más decisivo que el realizado por el Renacimiento —*mi* problema es su problema—: ¡como tampoco ha existido una forma de *ataque* más fundamental, más precisa, más rigurosamente conducida contra el frente y centro de la cuestión! Atacar justo sobre su trono, los valores *nobles*, quiero decir: *introducírlos* en los instintos, en las más profundas necesidades y deseos de los que allí mismo estaban instalados... Yo veo delante de mí una *posibilidad* de una fascinación y un colorido completamente celestial: me parece que esta posibilidad resplandece en todos los estremecimientos de belleza refinada, que en ella actúa un arte tan divino, tan diabólicamente divino, que en vano se encontrará en miles de años una segunda posibilidad semejante; veo un espectáculo tan lleno de sentido, y, simultáneamente, tan maravillosamente paradójico, que todas las divinidades del Olimpo tendrían ocasión de lanzar una carcajada inmortal —*César Borgia como Papa*... [...] Pues bien: *ésta* habría sido la victoria que hoy únicamente yo exijo: con ésta, el cristianismo quedaba *destruido*. (Nietzsche, 2009: n. 61, 907-908)¹.

La admiración de Nietzsche por el Renacimiento es sintomática, así como el deseo de entronizar a César Borgia como el hombre "virtuoso" de esa época "dorada". Desde la perspectiva actual cuesta esfuerzo imaginarse la ambición y falta de escrúpulos de este personaje como un modelo a imitar (Fernández de Córdova, et al., 2009; Woodward, 2005; Spinosa, 1999; Bradford, 1976). En todo caso parece que para Maquiavelo, César Borgia constituía el modelo de gobernante (Saralegui, 2012: 408-416) aunque el filósofo italiano no dejara de sentirse finalmente desengañado por la figura de Borgia (García Jurado, 2013: 256-265). En todo caso, de esta admiración ya se hizo eco Burckhardt (Burckhardt, 1985: 103-119), y mediante él llegó a Nietzsche. Pero si los modelos de Nietzsche no tienen por qué ser necesariamente los nuestros, tampoco los personajes que detesta el filósofo alemán tienen que ser necesariamente nuestros ejemplos a seguir.

En efecto, casi a renglón seguido del texto antes citado, Nietzsche relata su versión del fracaso del ideal renacentista con estas duras palabras:

¿Qué sucedió? Un monje alemán, Lutero, llegó a Roma. Este monje, que llevaba en su pecho todos los instintos vengativos de un sacerdote fracasado, se indignó en Roma *contra* el Renacimiento. En lugar de comprender, con el más profundo reconocimiento, el prodigio ocurrido, la superación del cristianismo en su propio *seno* –lo único que su odio supo extraer de aquel espectáculo fue su propio alimento. [...]. Lutero contempló la *corrupción* del papado, cuando precisamente lo contrario era lo que podía tocarse con las manos: ¡en la silla del Papa no estaban ya sentados la vieja corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo! ¡Sino la vida! ¡El triunfo de la vida! ¡El gran sí a todas las cosas bellas, elevadas, audaces!... Pero Lutero *volvió a restablecer la Iglesia*: atacándola. El Renacimiento –jun acontecimiento carente de sentido, un gran *en-vano*! ¡Ah, estos alemanes, qué precio nos han hecho pagar! (Nietzsche, 2009: n. 61, 908-909).

Así pues, para Nietzsche la anulación de los valores renacentistas viene de la mano del cristianismo en su versión luterana. Lutero *versus* Borgia: no parece haber alternativa; y el centro de la disparidad se centra en la exaltación o en la denigración de lo humano. Esta yuxtaposición se comprende mejor desde el humanismo ateo de Nietzsche donde restituir al hombre en su verdadero valor pasa por derrocar la idea de Dios:

Quiero reivindicar, como propiedad y producto del hombre, toda la belleza y sublimidad que ha proyectado sobre las cosas reales e imaginadas, haciendo así la más bella apología de este. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como Amor, como Poder: ¡oh, suprema y regia liberalidad con que ha donado a las cosas para empobrecerse él y para sentirse miserable! Este ha sido hasta ahora su mayor altruismo: saber admirar y adorar, ocultándose que era él mismo quien había creado lo que admiraba. (Nietzsche, 2006: 105).

Para Nietzsche, el verdadero humanismo debe pasar por desenmascarar la gran mentira: la existencia de un ser supremo que premia y castiga (Nietzsche, 2006: n. 141, 126). La crítica nietzscheana hace responsable al cristianismo del despojamiento del carácter divino del hombre: si todo lo bueno en el hombre procede de la gracia, el hombre no es humano, sino divino. Para el cristianismo, el hombre sin Dios es nada y ante eso Nietzsche se rebela con vehemencia: “La religión ha rebajado el concepto «hombre»; su consecuencia extrema es que todo lo bueno, lo grande, lo verdadero es sobrehumano y le ha sido donado por una gracia” (Nietzsche, 2006: n. 136, 122). La gracia divina ha anulado los verdaderos valores humanos: toda la perfección se asigna a Dios, mientras que todo lo despreciable se atribuye al hombre (Nietzsche, 2006: n. 247, 192). La pura negatividad del hombre impregna con su sello todo lo que hace:

El hombre bueno se ve como rodeado del mal, perseguido permanentemente por el mal; aguza su vista y acaba por descubrir huellas malignas en todo lo

que hace. Terminando, como es lógico, por considerar la naturaleza mala; al hombre, corrompido; y a la bondad, como un estado de gracia, y, por tanto, humanamente imposible. (Nietzsche 2006, n. 348, 253).

La única manera de devolver al hombre toda su grandeza y bondad primigenia es eliminando a Dios, es decir, consumando la muerte de Dios a manos del Superhombre.

Podemos estar en desacuerdo con Nietzsche en muchos puntos, pero en su irracional lucidez no deja de apuntar ideas relevantes: el Renacimiento como época decisiva para la Modernidad; César Borgia como representante de los valores anticristianos; y el problema de la gracia –el mismo que atormentó a Lutero– en la génesis del humanismo ateo (Lubac, 2012; García Cuadrado, 2016).

2. Lutero y su concepción de lo humano

En Lutero parece encontrarse una exaltación de lo divino a costa de la denigración de lo humano. En efecto, en el Reformador alemán se advierte una concepción pesimista del hombre que, en virtud del pecado original, se encuentra radicalmente privado de toda rectitud e inclinado al mal (Widow, 2014: 201-237; Espoz, 2003: 45-60; Boyer, 1973: 93; García Villoslada, 1973: 68; Mateo Seco, 1978). La libertad del hombre sería un mero espejismo, pues se trata de una libertad esclavizada por el vicio y la corrupción. Este punto (la negación de la libertad) no es secundario en el sistema luterano, sino que, por el contrario, él mismo lo califica como el "punto mejor y más importante" de su doctrina (Lutero, 1883: 786, 26-35). En consecuencia, ni siquiera la ley moral puede ser cumplida, ya que la naturaleza caída del hombre lo impide.

Lutero, dando por supuesto que el hombre se encuentra intrínsecamente corrompido, entiende que es completamente extraño al plan divino, incapaz de cooperar con sus buenos actos en la obra de su salvación, incapaz también –dada su corrupción– de conocer la verdad y el bien. La ley resulta entonces no sólo inútil –un hombre corrompido intrínsecamente será incapaz de cumplirla–, sino imposible: ningún legislador –dado que también él está intrínsecamente corrompido–, será capaz de conocer la verdad y el bien y, por tanto, tampoco será capaz de dar una ley justa. (Mateo Seco, 1980: 161).

La redención de Cristo es tan solo un manto que cubre desde fuera la miseria humana; y por eso la salvación del hombre depende totalmente de la voluntad de Dios. El hombre carga sus pecados a Cristo y éste nos imputa sus méritos. Nada bueno cabe esperar del hombre por sí mismo, herido en su raíz por la caída original.

Las potencias humanas se hallan, por consiguiente, irremediabilmente dañadas. En primer lugar, la voluntad, inclinada a la concupiscencia y al pecado, parece incapaz de cumplir los

mandamientos: “El objeto esencial de la ley, o sea, su poder, consiste en revelar la existencia del pecado original con todos sus frutos y consecuencias, demostrando al hombre la profundísima caída de su naturaleza y qué tan corrompida está”. (Lutero, 1883: 684, 719). También la razón se encuentra herida mortalmente, como afirma Maritain, a partir de fragmentos de obras de Lutero:

[la razón] no sirve más que en el orden exclusivamente pragmático, para el uso de la vida terrestre; Dios no nos la ha dado más que «para que gobierne aquí abajo; es decir, que tiene el poder de legislar leyes y de ordenar sobre todo lo relacionado con esta vida, como la bebida, la comida, los vestidos, incluso lo que concierne a la disciplina exterior de una vida honesta» (*Weim.*, XLV, 621, 5-8 (1538)). Pero en las cosas espirituales está no solamente «ciega y en tinieblas», sino que es realmente «la p... del diablo. No puede dejar de blasfemar y deshonorar todo lo que Dios ha dicho o hecho» (*Weim.*, XVIII, 164, 24-27 (1524-1525)); es «el más feroz enemigo de Dios». «Los anabaptistas dicen que la razón es una antorcha... ¿La razón derrama la luz? Sí, como la que esparciría una inmundicia colocada en una linterna»; y en el último sermón predicado en Wittemberg, hacia el fin de su vida: «La razón es la mayor p... del diablo; por su naturaleza y manera de ser, es una p... nociva, es una prostituta, la que ostenta el título de p... del diablo; una p... devorada por la sarna y la lepra, que se debería pisotear y destruir, ella y su sabiduría... Arrojarle basura a la cara para volverla fea. Es y debe ser ahogada en el bautismo... Merecería, la abominable, que se la relegase al lugar más sucio de la casa, a los retretes». El desprecio de Lutero hacia la razón está conforme, por lo demás, con su doctrina general sobre la naturaleza humana y sobre el pecado original. (Maritain 1998: 34-35).

Si esta es la valoración de la razón para Lutero, la filosofía no puede correr mejor suerte. Y más concretamente, Aristóteles (el filósofo por excelencia para los teólogos medievales) no puede ser más que la encarnación del error y de la ignorancia: *otiosus asinus, bestia gentilis, vastator piae doctrinae*, son algunas de las expresiones que el Reformador alemán dedica al Estagirita (García Villoslada, 1973: 72, nt. 24). Estos calificativos no proceden del desconocimiento del pensamiento del filósofo griego, porque la formación en Artes de Lutero estuvo profundamente imbuida de aristotelismo.

Algunos autores han querido ver una cierta similitud entre Lutero y el humanismo renacentista, pues ambos comparten su rechazo de la teología escolástica desarrollada con la silogística aristotélica. Sin embargo, el fondo de la Reforma luterana se encuentra muy lejos de la afirmación renacentista de lo humano, como se puede apreciar, por ejemplo, en la difícil relación entre Erasmo y Lutero que acabó de manera desabrida: en el fondo, la distinta concepción de la libertad constituía un escollo insalvable para un entendimiento real (De Michelis Pintacuda, 2007: 13-147; Torzini, 2000). Mientras que Erasmo y los humanistas destacan la bondad natural del ser humano y exaltan su libertad, Lutero y los reformadores las niegan (González, 1983).

Estamos ahora en condiciones de comprender un poco mejor la furibunda crítica nietzscheana a Lutero: mientras que para Lutero se debe negar la bondad en el hombre con el fin de dejar espacio a Dios, para Nietzsche es preciso renegar de Dios para afirmar resueltamente al hombre. El optimismo, la fe en el hombre (más bien en el Superhombre liberado de la moral cristiana) alcanza cotas casi líricas en la pluma de Nietzsche. Todo lo bello, lo grande y noble del hombre queda ensalzado con caracteres divinos. El hombre vuelve a recobrar su valor luchando por identificar la usurpación que Dios ha hecho al hombre. Pero, en realidad, ¿hay una verdadera afirmación de lo humano en el filósofo alemán

Desde *El origen de la tragedia* Nietzsche plantea la vida humana como una lucha entre Apolo y Dionisios. Éste último es el símbolo del flujo de la vida que rompe barreras e ignora todas las limitaciones, como se observa en los ritos báquicos o dionisiacos. Apolo, por el contrario, es símbolo de la luz, de la medida, del límite. Bajo la moderación atribuida frecuentemente a los griegos, bajo su devoción al arte, a la belleza y a la forma, Nietzsche descubre la indomable fuerza del instinto, el impulso y la pasión. Desde este punto de vista, la razón y la filosofía pasan a ser grandes amenazas de la vida auténticamente humana. Lo genuinamente humano se halla en la actividad, en el fortalecimiento de la voluntad, en la dureza consentida y deseada; en suma, en el Superhombre.

Nietzsche cree hallar así el verdadero espíritu de Grecia, la Hélade de Homero y de los trágicos, minada para siempre, dice él, por el "monstruoso Platón", por el "plebeyo Sócrates", en una palabra, por la invasión de la dialéctica que precede y prepara la del cristianismo, religión del resentimiento judío. (Moëller, 1960: 140).

Lutero *versus* Borgia: para Nietzsche no hay un punto intermedio. O negación de todo valor en el hombre o la resuelta afirmación optimista del ser humano y los valores que él crea. Sometimiento o libertad; mezquindad y denigración de lo humano, o exaltación de su nobleza y belleza. Sin embargo, la influencia de Lutero en Nietzsche fue, seguramente, mucho más honda de lo que las palabras de Nietzsche invitan a pensar (Ballabio, 2005).

3. La afirmación de lo humano en el Renacimiento español

La visión idealizada del Renacimiento que acabó sosteniendo Nietzsche se nutre, como es bien sabido, de la interpretación de Jakob Burckhardt (Ruehl, 2015: 58-105; Fubini, 2001: 211-265). Esta interpretación, a su vez, parece responder al estereotipo de humanismo italiano, caracterizado por la vuelta a la Antigüedad pagana. Los humanistas italianos concebirían –según esta interpretación– el verdadero progreso en clave grecorromana, precisamente cuando el Imperio Romano alcanzó su esplendor político, militar y cultural, y su expansión por todo el

Mediterráneo. Para los humanistas italianos el cristianismo había sido un paréntesis más bien negativo frente a la luminosidad de la sociedad grecorromana (Rahe 2010: 292-303).

El Humanismo comienza creando la Edad Media para rechazar todo cuanto había existido anteriormente, en lo social y en lo cultural. Edad Media significa que entre el esplendor del mundo grecolatino y nosotros, los humanistas, lo que hay es un intermedio, una interrupción lamentable. (Roca Barea, 2017: 130).

Frente al poder de la Iglesia, el Renacimiento italiano –impulsado por la burguesía emergente– ofrece una autoridad secular, culta y refinada, cuyo centro se encuentra en Florencia (Hay-Law 1989; Holmes, 1969: 137-167; Cappelli, 2007). La ruptura con el mundo medieval se considera como una conquista en pos de una nueva concepción de la libertad, gracias a la cual el individuo adquiere protagonismo en la configuración del mundo (Cassirer, 1951: 100-159). La exaltación de lo humano pasa por la belleza del mundo y del hombre manifestada en la explosión sensual de la Naturaleza. Como es fácil deducir, la nueva sensibilidad del Renacimiento italiano concibe la escolástica medieval como un método y una filosofía deplorable, bárbara en su expresión lingüística, abstracta e inútil, alejada de las preocupaciones vitales y enredada en sutilezas silogísticas que lastran la fuerza de la razón y de la voluntad humanas.

Frente al Renacimiento italiano, el español presenta unos rasgos diferenciales muy relevantes. También en España hay conciencia de una nueva sensibilidad, pero el modo de encarnarse es muy distinto. Los humanistas españoles también estaban interesados en “los problemas morales, éticos, religiosos, políticos, estéticos y prácticos que podían preocupar a los hombres de su tiempo y su sociedad, en sus propias circunstancias particulares, con la meta clara de ayudarles a conseguir una vida mejor y más plena” (Roaro, 2014: 219). En España, “el humanismo que comenzó a surgir entre muchos de los sabios de la época compartía con el de los florentinos el mismo amor por la cultura de la Antigüedad, pero no el desdén por la Edad Media, y por ello, nunca marcó como uno de sus postulados el distinguirse conscientemente del pasado o las formas medievales” (Roaro, 2014: 227). En consecuencia, no hay un rechazo a la escolástica medieval en sí misma, sino un deseo de recuperar lo genuino del saber medieval; y, por supuesto, una aceptación de la cultura cristiana que inspiró la cultura medieval. Por eso, “en términos generales, el Humanismo en el mundo hispánico nació dentro de la Escolástica, y no contra ella, y que sólo con el pasar de los siglos terminó” (Roaro, 2014: 230). Si la escolástica medieval fue combatida por el luteranismo y por algunos centros del Renacimiento italiano, en las universidades españolas no se rompió con la tradición medieval, sino que se enriqueció con el redescubrimiento de los Padres de la Iglesia y con el gusto de las letras clásicas.

Lo que esto significa, sencillamente, es que el impulso humanista en España, a diferencia de la tendencia florentina o de la erasmista, no pretendió nunca

desconocer a la Escolástica, sino renovarla desde dentro, cambiando las cosas en una forma muy clara, pero poco estridente, y sin hacer de este cambio un ataque abierto contra la estructura escolástica en la enseñanza universitaria, como corresponde naturalmente a un humanismo nacido principalmente, en los siglos XV y XVI, en el seno de las universidades. Esto, además, es particularmente cierto del Humanismo salmantino, que siempre mantuvo su base sólidamente arraigada en las aulas de la Universidad de Salamanca, y a partir del siglo XVI, también en las de sus hijas americanas, es decir, en las universidades fundadas en el Nuevo Mundo bajo el modelo y guía de Salamanca. (Roaro, 2014: 231).

En efecto, tanto en la Universidad de Salamanca como en la de Alcalá coexistieron –no siempre de manera pacífica– nuevas corrientes humanísticas (erasmismo, gramáticos o hebraístas) junto con la tradición de la escolástica medieval. En Salamanca las disputas entre humanistas y escolásticos fueron célebres, pero la Cátedra de Prima en Teología detentada por Vitoria fue el mejor escaparate de la renovación intelectual del momento (Belda Plans, 2000: 314-398). En Alcalá convivieron desde el principio las cátedras de tomismo, escotismo y nominales, siguiendo el ejemplo de la Universidad de París, aunque finalmente se impuso la escuela tomista por la solidez de sus maestros, entre los que destacó Melchor Cano.

4. Cisneros y Vitoria representantes del Renacimiento español

El Cardenal Cisneros y Francisco de Vitoria son dos modelos paradigmáticos del Renacimiento español. Ambos, hombres de Iglesia (franciscano y dominico, respectivamente); pero Cisneros encarna más directamente al hombre político, de gobierno y de acción; Vitoria, por el contrario, es el intelectual universitario cuyo liderazgo marcará las pautas del espíritu reformista del humanismo español. Si se me permite la comparación, un tanto arriesgada, vienen a ser, de algún modo, el paralelo de los ideales renacentistas florentinos representados por César Borgia y Maquiavelo.

De Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) tenemos pocos datos de sus primeros años. Parece que inició sus estudios en el Estudio General franciscano de Alcalá y concluyó derecho en Salamanca. Ordenado sacerdote en 1460 es Arcipreste de Uceda en 1471. Pocos años después profesa en la orden de los franciscanos. En 1492 es nombrado confesor de la reina Isabel la Católica; y en 1494 provincial de la orden franciscana en Castilla, alentando una profunda reforma espiritual. En 1495, es consagrado arzobispo de Toledo, donde promovió también la reforma del clero diocesano y de otras órdenes religiosas. Funda la Universidad de Alcalá e impulsa la edición de la Biblia políglota complutense (en hebreo, griego, latín y arameo). En 1499 asume el encargo de evangelización del reino de Granada. En 1504, tras la muerte de

Isabel, asumió un papel de mediador en la disputa de Fernando con Felipe el Hermoso, siendo aceptado por ambos. En 1506, tras el fallecimiento de Felipe, se puso al frente del Consejo de Regencia y del gobierno provisional vigente hasta el regreso de Fernando. Organizó varias expediciones de conquista en el norte de África en 1505 (Mazalquivir) y en 1508 (Orán). Por esas fechas es nombrado cardenal e Inquisidor General. Fernando le confió la regencia del reino a su muerte, que acaeció en 1516. Un año después Cisneros muere camino de Valladolid, donde se iba a encontrar con el futuro monarca Carlos I (García Oro, 2005; Pérez, 2014).

Por su parte, Francisco de Vitoria (1485-1546) ingresó en el noviciado de los dominicos (1505). En 1508 se incorporó al Colegio de Saint Jacques (París) que formaba parte de la Universidad de la Sorbona. En aquel momento convivían en la universidad parisina corrientes escolásticas nominalistas y humanísticas. En el Colegio dominicano de París se respiraba un ambiente de renovación de los estudios tomistas de manos de Celaya, Crockaert y Fenario (García Villoslada, 1938). En París obtuvo los grados de Licenciado y Doctor. En 1522, se trasladó al Colegio de San Gregorio de la Universidad de Valladolid donde explicó la *Suma de Teología* durante tres años. Allí obtuvo el grado de Maestro en Teología. En 1526 gana la Cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca, donde enseñó hasta su muerte. Introdujo la explicación de la *Suma* y nuevos métodos docentes (como el dictado) con una mentalidad renovadora y humanística. En sus clases trataba los temas de la actualidad del momento (derechos de los indios, la guerra justa, etc.) con gran afluencia de estudiantes y profesores. La dignidad humana fue el eje de sus aportaciones a las ideas políticas, frente a las doctrinas que por aquel entonces desarrollaba Maquiavelo. Su magisterio dio lugar a la Escuela de Salamanca (Zorroza, 2016: 55-79).

El humanismo de Vitoria es principalmente un humanismo cristiano: “puesto que no pierde nunca de vista la perspectiva teológica, supera la visión renacentista puramente humanista: su humanismo no es inmanentista sino trascendente” (Fraysle Delgado, 2004: 64). Pero también responde al ideal moderno de la legítima autonomía de las realidades temporales, esto es, una secularización cristiana del mundo.

Vitoria pertenece a una época de crisis, de transición. Los periodos coyunturales están abiertos a un gran número de posibilidades existenciales, como lo demuestra la simple enumeración de algunos contemporáneos de Vitoria: Lutero, Erasmo, Maquiavelo. Fray Francisco tomó su camino. El suyo era moderno: secularizador en cuanto llevaba a cabo un proceso de distinción entre el cristianismo y el clericalismo como deformación de la verdad revelada, y cristiano en cuanto, bebiendo en las fuentes de la revelación divina, afirmaba la autonomía relativa de lo humano, la esencial libertad de la persona y los derechos inalienables que surgen de su dignidad. Humanismo cristiano el de Vitoria, pues parte de la afirmación católica de la positividad del orden natural, su no confusión ni oposición con el orden sobrenatural y su radical capacidad de ser elevado al orden de la gracia. (Fazio Fernández, 1999: 161-162).

Anteriormente sugerí que si en Italia Maquiavelo fue el teórico de las nuevas ideas políticas y Borgia el hombre de acción que las encarnó, Vitoria es el teórico del humanismo español y Cisneros quien aplicó esos principios al gobierno. Pero lo que ahora me gustaría destacar es que si Lutero manifiesta la negación de lo humano y César Borgia la exaltación de la ambición como lo definitorio del hombre, Cisneros y Vitoria representarían la afirmación optimista de la naturaleza humana.

5. Dignidad humana, confianza en la razón y valor de la libertad

Frente a la reprobación luterana de la razón y a la instrumentalización política de Maquiavelo, para el Renacimiento español la inteligencia es la facultad más alta del hombre por la que nos asemejamos a Dios. Siguiendo la tradición griega y patrística, se afirma que la luz de la razón es una participación de la misma vida divina, luz que guía los pasos de nuestra libertad. El *logos* (razón y palabra) es el signo distintivo del hombre con respecto al mundo animal. Mediante el *logos* se ejerce la auténtica libertad, con la que es posible dominar la tierra, edificar la sociedad y obtener todo conocimiento para ser así todas las cosas (un "microcosmos").

Para Vitoria, la imagen de Dios del hombre proviene de su naturaleza racional, y no directamente por la gracia (frente a posturas espiritualistas medievales). En virtud de sus potencias racionales, el hombre tiene dominio sobre sus actos. La capacidad de dominio del hombre encuentra su fuente en la condición personal –autodominio–, y en consecuencia ningún pecado impide al hombre ser dueño de sus bienes. El indio americano, como cualquier otra persona, se posee a sí mismo, y este auto-poseerse, participación del señorío divino, permite el ejercicio legítimo del dominio público y privado.

Para el Renacimiento español –representado de modo paradigmático por Cisneros y Vitoria–, la libertad es la capacidad de moldearse a sí mismo conforme a su propio querer; pero el obrar humano no es un obrar ciego. Llevar una conducta propia de las bestias es un signo del obrar libre pero no es un desarrollo propio de la *humanitas*. La fuerza vital debe ser regida por el *logos* para llegar a ser una vida auténticamente humana. El hombre no solo nace en el seno de la especie humana, sino que es preciso que llegue a "humanizarse", forjar con su libre albedrío la humanidad a la que está llamado. En otras palabras, la libertad es la capacidad de "humanizar" el mundo y de "humanizarse" a sí mismo mediante la educación. Y las letras son el cauce para transmitir la *humanitas* con la que el hombre alcanza su verdadero ser.

6. La reforma universitaria

La edición de la Biblia políglota es un signo elocuente del humanismo español que Cisneros promovió: con la fijación del texto bíblico se facilitaba un acercamiento preciso a las palabras

reveladas y una interpretación fiel de la Verdad; se sale al paso así de la renuncia a la objetividad del texto como se acabó imponiendo en el mundo luterano con la libre interpretación de las Escrituras. Sin embargo, la reforma universitaria llevada a cabo en Alcalá tenía todavía un alcance mayor. Es en la Universidad donde se puede encarnar eficazmente el nuevo humanismo auspiciado por Cisneros. En palabras de Francisco Rico:

[...] la idea de la *humanitas* como tensión –alejarse de la *feritas*, acercarse a la *divinitas*–, como inmenso repertorio de posibilidades cuya realización más excelsa se obtiene gracias a las disciplinas [...] cristaliza en una visión de la Universidad como casa donde se compra el ser del hombre, donde se adquieren los blasones de la auténtica humanidad. (Rico, 2002: 187).

El Cardenal Cisneros advirtió en los albores de 1500 la crisis religiosa y cultural que se estaba fraguando: desde el punto de vista pastoral promovió la reforma de las costumbres entre el clero y religiosos; y desde el punto de vista intelectual comprendió que la verdadera reforma tendría que venir de las Universidades. En 1499 funda la Universidad de Alcalá de Henares sin escatimar esfuerzos para su desarrollo y promoción. La primera piedra del edificio se pone en 1501; el mismo año en que Lutero comenzaba sus estudios de Artes en Erfurt. La reforma humanista de la Universidad pasa por el abandono de la dialéctica estéril, el amor por la verdad, el recurso a las fuentes (Escritura y Santos Padres) y la consideración de los temas actuales y problemas del momento. En la Universidad de Alcalá, Cisneros pretende reavivar la teología que debía ser “una” y que habría de determinar la orientación de la Universidad. El cardenal español, siguiendo el modelo de otros centros y de la Universidad de París, organiza el estudio de la teología dando presencia a las cátedras de Santo Tomás, de Escoto y de los Nominalistas. Lo hace, sin embargo, con la finalidad de establecer un diálogo entre las escuelas y llegar a una teología renovada basada en el estudio directo de las fuentes, y libre las disputas de escuelas. El fruto de ese diálogo perseguido por Cisneros culmina en Salamanca, con Vitoria y la vuelta a la teología de Santo Tomás.

Por su parte, Francisco de Vitoria renovó la enseñanza universitaria en Salamanca sin renunciar a la tradición aristotélica, aunque aplicando su doctrina a la realidad del momento. Desde 1526 el magisterio del Maestro Vitoria giró en torno a la dignidad humana y a los problemas morales y jurídicos: estableció así las bases teóricas del derecho internacional moderno. Fue uno de los primeros en proponer la idea de una comunidad de todos los pueblos fundada en el derecho natural y no simplemente en el uso de la fuerza. Mientras que Maquiavelo consideraba al estado como un conjunto moralmente autónomo (y que, por tanto, no podía ser juzgado según normas externas), en Vitoria la actuación del estado tiene límites morales. La idea de dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios; la idea de libertad natural de todo ser humano, el derecho de gentes, la ley, son otros tantos descubrimientos de la razón humana en su búsqueda de lo justo y lo bueno en la compleja y dinámica realidad humana. Es en la razón y en la libertad deliberada racionalmente donde radica el valor de lo humano, frente al mundo animal.

La impronta del humanismo español dejó poso en las universidades del Nuevo Mundo donde el número de centros universitarios fundados superó a los de la Península.

En esta enorme empresa educativa y civilizatoria, Salamanca jugó desde el primer momento un papel fundamental, pues al ser la universidad más antigua e importante en España, fue naturalmente tomada como el modelo sobre el cual se guiaron la organización académica, la administración, las cátedras y la dirección de la enseñanza en prácticamente todas las universidades hispanoamericanas. (Roaro, 2014: 250-251).

7. Conclusión

A comienzos del siglo XVI se dibujaba ya el horizonte cultural de la modernidad y del lugar del hombre en el mundo, que he sintetizado en tres posturas:

- La actitud antihumanista por lo que tiene de negación de lo humano, representada por Lutero, para quien la naturaleza humana está esencialmente corrompida, con una libertad esclava y una inteligencia errática. El saber filosófico griego –representado principalmente por Aristóteles– es rechazado como un peligro para la fe. Solo la fe en Dios puede cubrir las miserias humanas y salvar al hombre, esencialmente inclinado al mal; por eso el hombre es un ser especialmente dañino.
- La afirmación de lo humano representada por César Borgia (y Maquiavelo). Esta afirmación de lo humano supone la muerte de los valores cristianos en favor de un humanismo inmanentista: si el hombre es grande no hay lugar para Dios. Se exalta la vida, la fuerza y la pasión vital, según el modelo dionisiaco, mientras que la especulación (representada por la razón apolínea) es concebida como un estorbo para la auténtica afirmación de lo humano. La razón, queda relegada a un carácter meramente instrumental al servicio de la ambición del "Superhombre". Se trata, por tanto, de un humanismo "aristocrático" donde en realidad solo es afirmada la fuerza vital del hombre, más allá de las obligaciones morales y de las limitaciones impuestas por la razón.
- La afirmación de lo humano según el humanismo hispano de inspiración cristiana representado por Cisneros y Vitoria: el hombre, imagen y semejanza de Dios se encuentra presente en todo hombre en cuanto ser racional y libre, llamado a llevar a plenitud su humanidad. Se trata de un humanismo "democrático", optimista sin negar el drama de la caída original, donde la razón humana puede todavía guiar los pasos de la libertad mediante la ley y las normas morales. Un humanismo que encontró su hábitat natural en la Universidad (de Alcalá o de Salamanca) y sentó las bases para reivindicar la idea de dignidad humana y de los derechos humanos.

Desde el punto de vista histórico, el Renacimiento español vendría en apoyo a las tesis continuistas de Kristeller y Burke, entre otros, frente a la idea rupturista de Burckardt (y de Nietzsche), más característica del Renacimiento italiano. La relación entre el cristianismo y el Renacimiento italiano es todavía una cuestión abierta a interpretaciones más equilibradas (Pellegrini, 2012). Pero más allá de esta discusión histórica la afirmación de los valores humanos entrañada en el Renacimiento español (representados por Vitoria y Cisneros) nos habla de la posibilidad de un verdadero humanismo abierto a la trascendencia.

El mundo actual nos sitúa ante un dilema insoslayable: aceptar o negar la noción misma de humanismo. Si el hombre es, en definitiva, un ser abocado al mal y dañino para el hombre y para la naturaleza es preciso defenderse de él; o más bien, hacerlo desaparecer en pos de una nueva especie post-humana. También cabe comprender al hombre como una especie privilegiada por el destino para imponer un poder despótico sobre la naturaleza, donde solo los más fuertes pueden sobrevivir siguiendo la utopía del Superhombre. Pero también puede ser reconocido como imagen de Dios en la tierra, herido por la caída original, pero llamado a llevar a su plenitud la creación y su propia humanidad. Cisneros y Vitoria son modelos cabales de esta idea que puede ser inspiradora de un nuevo humanismo en el siglo XXI.

Bibliografía

- BALLABIO, Eugenio. *Lutero e Nietzsche*. Roma: Sovera Edizioni, 2005.
- BELDA PLANS, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- BOYER, Charles. *Lutero. Su doctrina*. Barcelona: Balmes, 1973.
- BRADFORD, Sarah. *Cesare Borgia, his Life and Times*. New York: Weidenfeld and Nicolson, 1976.
- CAPPELLI, Guido M. *El humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- CASSIRER, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Traducción de Alberto Bixio. Buenos Aires: Emecé, 1951.
- DE MICHELIS PINTACUDA, Fiorella. *Tra Erasmo e Lutero*. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 2007.
- ESPOZ LE-FORT, Renato. *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad: el poder de la religión en la filosofía occidente*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003.
- FUBINI, Riccardo. *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali, critica moderna*. Milano: Franco Angeli, 2001.
- FRAYLE DELGADO, Luis. *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*. Salamanca: San Esteban, 2004.
- FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano. *Francisco de Vitoria: cristianismo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina, 1998.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Álvaro; Arrizabalaga, Jon; Toldrà, María (coord.), Cèsar Borja cinc-cents anys després (1507-2007). Valencia: Tres i Quatre, 2009.
- GARCÍA CUADRADO, José Ángel. "Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo". *Espíritu*, 65/152, 2016: 407-432.
- GARCÍA JURADO, Roberto. "La influencia de los Borgia en el pensamiento político de Maquiavelo". *Argumentos*, 26/72, 2013: 241-267.

- GARCÍA ORO, José. *Cisneros: un cardenal reformista en el trono de España (1436-1517)*. Madrid: Esfera de los Libros, 2005.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. *Martín Lutero (I)*. Madrid: B.A.C., 1973.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo. *La Universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria O.P (1507-1522)*. Roma: Analecta Gregoriana, 1938.
- GONZÁLEZ, Alfonso Rincón. "Lutero y el humanismo". *Ideas y Valores*, 33, 1983: 103-126.
- HAY, DENYS-LAW, John. *Italy in the Age of the Renaissance (1380-1530)*. London: Logman, 1989.
- LUBAC, Henri de. *El drama del humanismo ateo*⁴. Prólogo Valentí Puig; traducción de Carlos Castro Cubells. Madrid: Encuentro, 2012.
- LUTERO, Marthin. *De servo arbitrio, Werke (WA)*, t. XVIII, Weimar: 1883.
- MARITAIN, Jacques. *Tres reformadores*. Madrid: Encuentro, 1998.
- MATEO SECO, Lucas F. *Martín Lutero. Sobre la libertad esclava*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1978.
- MATEO SECO, Lucas F. "Ley y libertad según Lutero (análisis de las consecuencias antinomistas de un planteamiento teológico)". *Persona y Derecho*, 7, 1980: 159-228.
- MOËLLER, Charles. *Humanismo y santidad: testimonios de la literatura occidental*. Traducción de M^a Dolores Raich Ullán. Barcelona: Juventud, 1960.
- NIETZSCHE, Friedrich. "Incursiones de un intempestivo", en *El Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid: Alianza, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid: Gredos, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF, 2006.
- PÉREZ, Joseph. *Cisneros, el cardenal de España*. Madrid: Taurus, 2014.
- PELLEGRINI, Marco. *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento: da Petrarca a Alberti*. Firenze: Le lettere, 2012.
- RICO, Francisco. *El sueño del humanismo: (de Erasmo a Petrarca)*. Madrid: Destino, 2002.
- ROARO, Jorge. "La Escuela de Salamanca y la interpretación histórica del Humanismo". *Disputatio* 4. 2014: 189-261.
- RAHE, Paul A. "Situating Machiavelli", *Renaissance Civic Humanism*, James Hankins (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2010: 270-308.
- ROCA BAREA, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra*. Madrid: Siruela, 2017.
- RUEHL, Martin A. *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- SARALEGUI, Miguel. *Maquiavelo y la contradicción*. Pamplona: Eunsa, 2012.
- SPINOSA, Antonio. *La saga dei Borgia: delitti e santità*. Milano: Mondadori, 1999.
- TORZINI, Roberto. *I labirinti del libero arbitrio: la discussione tra Erasmo e Lutero*. Firenze: Olschki, 2000.
- WIDOW, Juan Antonio. *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile: RIL Editores, 2014.
- WOODWARD, William Harrison. *César Borja*. Valencia: Edicions Tres i Quatre, 2005.
- ZORROZA HUARTE, M^a Idoya. "Francisco de Vitoria: Actualidad y perspectivas para su estudio". *Azafea. Revista de filosofía* 18, 2016: 55-79.