

# VELEIA

REVISTA DE PREHISTORIA, HISTORIA ANTIGUA, ARQUEOLOGÍA  
Y FILOLOGÍA CLÁSICAS

*Comité de Redacción:*

I. BARANDIARÁN J. L. MELENA J. SANTOS V. VALCÁRCEL

*Secretario:*

J. GORROCHATEGUI

11



Torso *thoracatus* hallado en  
Iruña, Álava, la  
antigua  
*Veleia*

INSTITUTO DE CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD  
AINTZINATE-ZIENTZIEN INSTITUTUA

SERVICIO EDITORIAL  
UNIVERSIDAD DEL PAIS VASCO



ARGITARAPEN ZERBITZUA  
EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

VITORIA

1994

GASTEIZ

## TRADICIÓN E INNOVACIONES EN LA COMENTARÍSTICA MEDIEVAL Y DEL RENACIMIENTO\*

RESUMEN: Cada vez son más habituales las voces que intentan amortiguar las estridencias contrastivas entre Edad Media y Renacimiento, sobre todo cuando en lo menudo de una actividad tan elemental como la gramatical del comentario de textos la estabilidad de las contundentes antítesis resulta difícil asegurarla. Apoyándose en textos representativos del pensamiento tanto teórico como práctico al respecto de la declaración de autores, el autor del presente artículo prefiere alinearse con los que de un tiempo a esta parte intentan conciliar matizadamente las divergencias —alegorización / historicidad; historicidad / clasicidad— aun dentro del mismo período renacentista. Sin desatender la enorme lección de los humanistas sobre lo que debe ser una cabal filología, concebida no como conocimiento autosuficiente, sino como ámbito privilegiado desde donde confluir con infinidad de otros, a mayores el de la vida.

SUMMARY: The author of this paper presents a historical synthesis of Medieval and Renaissance Commentary in relation to texts referring to *enarratio auctorum*. Contrary to the inmanent antithesis Middle Ages vs. Renaissance the author pleads for harmonizing the alleged opposites: allegorization / pastness; pastness / classicism. Both sides come to the same Janus. Without neglecting that real scholarship, as ultimate reason of the humanists, is not at all doing homework but becoming part of one's own life.

La reconstrucción del mundo ha de hacerse con la palabra: *in principio erat Verbum*. Su génesis fue un puro acto verbal del sumo Hacedor: *dixitque Deus, appellavitque, et uocavit...* Verbo hecho letra cuando Roma es urbe "del imperio del orbe y engendradora de las Buenas Letras" y vuelto a nacer *romano* en las prensas del Renacimiento italiano. El fin máximo de la pedagogía romana se consumaba con el *perfectus orator*, un hombre bien cualificado en el uso eficaz del verbo *pro publica*. Concepción retórica que no se limitaba a ejercer de simple proclama simpática y peculiar a los miembros del foro, sino que capitalizaba toda distinción del hombre como ser humano frente a los animales, incapaces de pasar por la vida sino en silencio *quia carent sermone*, al decir de Quintiliano. Esta misma centralidad del hombre, autor de *cunctarum rerum appellationes et nomina, quod multi sapientissimi inter reliqua eius inuenta in primis demirati sunt*, rebrota boyante en los siglos XV y XVI: *nihil homine admirabilius* convienen en afirmar los mismos dioses en la *Fabula de homine* de Don Luis<sup>1</sup>. Pero semejante coincidencia perdería lo mucho que tiene de progreso si

\* El presente trabajo se integra en el Proyecto de Investigación «Teorías sobre la enseñanza de la gramática y de las lenguas en el mundo romano» financiado por la UPV/EHU (106.130-HA 184/93).

<sup>1</sup> Este texto está ahora accesible en AA.VV., *Antología de Textos de Joan Lluís Vives*, València, Univ. de València-Conselleria de Cultura, Educació i Ciència

de la Generalitat Valenciana, 1992, pp. 174-183 (180 y 174 respectivamente). La inicial idea sobre Roma la he tomado prestada de la *Praelectio in Georgica* del mismo Vives, *ibid.*, p. 112: «...in urbe Roma, quae tum erat domicilium imperii orbis parensque bonarum litterarum». Todas las citas sobre Vives están tomadas de aquí, salvo que diga lo contrario.

prescindieramos de ese océano de tiempo unánimemente cristianizado y discordante que es el medieval —la escolástica más tardía sobre todo—: aceptemos por de pronto la consabida antítesis. Mi intención es recrear ciertos de esos momentos y rastrear sobre algunos de sus testimonios, en la idea de clarificar niveles de actuación gramatical, señalando dónde y cómo operan las discrepancias, cuándo y en qué medida la continuidad. Al tiempo que abrimos el abanico de las posibles didácticas estamos dotando a la indagación de un sentido prospectivo, de una proyección ideal de futuro. Su historia, que también es la nuestra e irrefutable, nos enseña que tal reconstrucción ha de venir por vía de la palabra, no sólo como forma de comunicación —lo más directo—, sino además como forma de conocimiento, por la manera en que se la ha estudiado y ponderado<sup>2</sup>. Estudiando su modo de reflexión aprenderemos a discurrir el nuestro. La lucidez de la conciencia histórica que surge del debate sostenido entre la tradición y la contemporaneidad nos guiará entre la pluralidad de coordenadas así trazadas, enseñándonos a elegir libremente dónde ubicarnos y con quién reconocer<sup>3</sup>.

Miradas con tales ojos las cosas, esta ejemplar prometeización del pensamiento y la literatura de la Antigüedad por caminos de *eloquentia* resume el talante del movimiento humanístico en abierta rebeldía y lucha sin cuartel contra la escolástica, o mejor dicho, contra el método de la escolástica tardomedieval, caracterizado por centrarse en nimiedades (*quaestiones*) debatidas con amplio despliegue lógico-dialéctico (*disputatio*) y sin otro horizonte que una metafísica de validez universal y atemporal de dudosa verificabilidad. El meollo del asunto pasa por observar la evolución habida en los estudios gramaticales y la incidencia que muestran uno y otro sistema educativo en la configuración de los hábitos mentales de quienes son parte en ellos. Sin olvidar que los frentes operativos a que atiende la fase gramatical son dos, a saber, el normativo y el comentarístico<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Nunca está de más tocar a rebato en pro de ideales neohumanísticos, máxime ante esta ola de periodismo que nos invade igualando la hambruna y aniquilación de los paupérrimos del mundo con la larga prole de cetáceos en vías de extinción; cuando importan más los «tipos de interés» que interesan los humanos; cuando el territorio del hombre abulta y abunda en mercaderes y yoes colectivos. En otras palabras, suscitar el eterno retorno de viejas cuestiones en torno al hombre concreto y sus esencias distintivas con lo que le rodea. Soy incapaz, pues no lo entiendo de otro modo, de abjurar de la implicación personal e ideológica en lo que modestamente enseño y escribo. De otro lado, estas páginas son resultado de una primera comunicación ante profesores de Secundaria sobre la validez del método humanístico en la selección y comentario de textos latinos, tenida en Vitoria el 23 de marzo de 1993, y de un curso de doctorado en febrero de 1994 versado en la tradición del comentario en la historia de la filología latina medieval y del Renacimiento. A aquellos benevolentes auditores fueron destinadas. Seanles ahora dedicadas.

<sup>3</sup> En eso estamos, reclamando todos a una moralidad, redefinir nuevos cauces de progreso. Porque el imperio comunista se haya derrumbado no quiere esto decir que se haya logrado *el fin de la historia*, ni que su oponente el capitalismo neoliberal por quedarse solo —que no en pie, herido como está de muerte— sea la ineludible panacea a nuestra enfermedad finisecular. Ahora bien, la inoperancia de una praxis política plus-

cuamperfecta no implica la pérdida de vigencia de las ideas que la sustentan; a lo sumo, la meta unilineal —por su nitidez— de la filosofía marxista-comunista habría que traerla del futuro —donde han terminado hipostasiándola insignes taumaturgos socialdemócratas— al presente: «resolver la injusticia en el olvido de sangres y de naciones, en la solidaridad del género humano» (el veredicto es del poco sospechoso Borges). En este espacio de alta filosofía y en el menor del sistema educativo habrían de incardinarse las Humanidades, las auténticas, no esa trivialización subsidiaria y doméstica donde se han colado los neoacólitos del saber más *à la page*: derecho, economía, sociología, psicopedagogía, etc.; y, en particular, la importancia dada y el modo de leer —la lectura a secas, sin intermediarios— a los clásicos grecolatinos con vistas a una elucidación del sentido del pasado, de la Historia como trasunto de civilización. Y tanto más urge cuanto millón es el número de sordos que se tragan sin rechistar disonantes graznidos indescifrables y estomagantes del jaez de «cultura del riesgo inversionista», «cultura de la consensuación», «cultura de la ingeniería financiera». Contra tales gruñidos tecnocráticos, que envilecen la lengua y el alma por donde respira, cuadra plantarse de nuevo con la soberbia del filólogo humanista.

<sup>4</sup> Tal como postula Quintiliano en su *Institución Oratoria* (1,4,2 y 1,9,1), sobre el que volveremos más adelante como principal fuente de referencia de la metodología humanística.

Mejor que de períodos superpuestos en la gramática medieval, según los que a una etapa eminentemente formativa o elemental le seguiría otra metódica y teórica<sup>5</sup>, conviene hablar de tradiciones separadas, de una de gramática latina formada por los manuales de enseñanza independiente de aquella otra tradición especulativa constituida por los tratados teóricos sobre gramática de título *De modis significandi* (de ahí su apelativo de *Modistae*) y que fueron resultado del redescubrimiento filosófico (Aristóteles sobre todo) ocurrido en el s. XII, que atrajo la gramática hacia el control de la lógica y de la metafísica, derivando y justificando reglas a partir de los sistemas lógicos y teorías metafísicas sobre la naturaleza de la realidad<sup>6</sup>. No obstante, sí que puede verse un primer momento altomedieval en la escritura de las gramáticas no caracterizado precisamente por su contribución al desarrollo gramatical, ya que se limitan a estudiar y explicar sin mayor originalidad<sup>7</sup> básicamente a Prisciano y Donato. El único factor de conflicto es el lenguaje de la Vulgata. La gramática de Prisciano era la de los autores clásicos paganos, pero la Biblia estaba escrita en un *sermo incultus* que producía horror al mismísimo Jerónimo, resultando de aquí un conflicto de intereses entre la necesidad de aprender la lengua latina y la peligrosidad moral del pensamiento que trasladaba, formalizado en la conocida oposición *sapientia uersus eloquentiam*. La forma teórica de superarla encontró su primer y más influyente mentor en Agustín (*Doct.* 2,40,60):

Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera graui, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de auro et argento et uestem quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, non auctoritate propria sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes Gentilium, non solum simulata et superstitiosa figmenta grauesque sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate Gentilium exiens debet abominari atque deuitare, sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent deque ipso uno Deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi

<sup>5</sup> Como propone R.H. Robins, *Ancient & Mediaeval Grammatical Theory in Europe*, London, G. Bell, 1951, pp. 70 ss.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 75. Por su parte, el término «especulativo» ha de tomarse en su concreta acepción de lenguaje como «espejo» (en latín *speculum*) que proporciona una reflexión de la realidad; al respecto, *cf.* p. 15. Por ahondar en la idea y en las referencias: insisto en lo desafortunado de levantar muros en el tránsito de la gramática medieval a la renacentista, como si ésta marcara un nuevo comienzo y se pusiera de frente a la gramática medieval vista como un todo indivisible, para remontándose más allá de la Edad Media resucitar la gramática antigua como a un nuevo Lázaro. Se han sugerido nuevos enfoques, entre otros aceptar que la gramática latina como actividad curricular continuó y desarrolló una tradición ininterrumpida desde la caída del Imperio Romano y a lo largo de la Edad Media, y que los manuales de gramática latina de la Antigüedad más comunes en el s. XV (caso de las *Institutiones* de Prisciano) habían sido ya familiares a los estudiosos medievales, lo que invalida la idea de un redescubrimiento de la gramática antigua. Esta es la muy autorizada opinión de W. Keith Percival en una reciente ponencia titulada «Nebrija and the Medieval Grammatical

Tradition», en: C. Codoñer, J.A. González Iglesias (eds.), *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca, Universidad, 1994, pp. 247 ss. Postura, por lo demás, comprobable en otros trabajos suyos ya publicados, caso de su «The Place of the *Rudimenta Grammaticae* in the History of Latin Grammar», en *Res Publica Litterarum* 4, 1981, pp. 233-264.

<sup>7</sup> Su originalidad radica en ser un tiempo privado de originalidad: «el clima cultural de los cinco siglos que median entre Casiodoro y Berengario de Tours (s. XI), el Alto Medioevo, no estaba hecho para alimentar espíritus originales, sino más bien para sofocarlos. Se trata de un tiempo que concibe el saber no como campo abierto a la indagación y al descubrimiento de verdades aún ocultas, sino como ciencia de lo resabido. La cultura de estos cinco siglos, y correlativa y obviamente también la escuela, vive del patrimonio de la antigüedad clásica... pero no se atreve a enriquecerlo. De ahora en adelante la cultura vive de las rentas de una herencia a la que sabe desmenuzar en compendios y enciclopedias», *cf.* E. Sestan, «La Scuola nell'Occidente Latino dell'Alto Medioevo», en: *La Scuola nell'Occidente Latino dell'Alto Medioevo, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XIX (15-21 aprile 1971)*, Spoleto 1972, p. 31 (la traducción del fragmento es nuestra).

instituerunt sed de quibusdam quasi metallis diuinae prouidentiae, quae ubique infusa est, cruerunt et quo peruerse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi Euangelii. Vestem quoque illorum, id est hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac uita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum conuertenda christianum.

Con el impulso de la racionalización agustiniana todo se reducía a un problema menor de "uso": *ad usum meliorem, ad usum iustum praedicandi Euangelii, in usum conuertenda christianum*. Quiere esto declarar que la cultura pagana no era requerida por su alteridad. La lectura diferencial de los autores antiguos se diluye como parte *utilissima* al servicio de una formación cristiana. El modo de lectura se concreta en la interpretación alegórica, en gracia a la metáfora del saqueo del pueblo egipcio por los israelitas, quienes en su huída se llevaron todo su oro y plata. En esta posición ancilar del saber atendido como *praeparatio euangelica*, ha de radicarse el esencial y único contraste entre Medioevo y Renacimiento<sup>9</sup>. El cristianismo produce un cambio de intereses en su veneración por el Libro de libros, decantándose más por la interpretación de lo escrito que por el aspecto creativo. El descubrimiento del sentido alegórico, esto es, el hábito de postular una significación sobrenatural para objetos o acciones ordinarias, trae consigo perder todo punto de agarre con la sensatez de juicio que las relaciones normales de fenómenos naturales procuran: libres de su relación histórica, los autores antiguos son moralizados, despojados de su individualidad pasan a ser representantes de cualquier idea. La escuela cristiana prepara al alumno para la vida ultraterrena (eternidad), o para la vida terrena (tiempo histórico y mortal, de la caída de Adán y Eva hasta el Juicio Final) como tránsito provisional hacia la sobrenatural. Es ésta una visión del tiempo en lo que tiene de "invulnerable ante la muerte y la sucesión, un tiempo fuera del tiempo, la eternidad de los ángeles y los diablos, los justos y réprobos"<sup>10</sup>. Nada extraño, pues, que la actividad pedagógica medieval se precie de ofrecer al alumno los presupuestos para una definición racional del ente (*quid sit quod probare uolumus*) haciendo abstracción de cualquier referencia local y temporal al margen de toda vinculación histórica. El proceder (*ratio*) arranca con una serie de categorías universales (*res*) definidas apriorísticamente, ahistóricamente, hasta rematarlas en una teoría de los universales, en la demostración de una verdad (*demonstremus uerum*): prima el problema de la *res* sobre el del *uerbum*, pues la palabra sólo importa en la determinación apriorística del ente<sup>11</sup>. Juan de Salisbury (1110-80), valedor clasicista de la escuela de Chartres, ridiculiza así en su *Metalogicon* las insolubles *questiones* escolásticas y *novidades* intelectivas de su tiempo:

insolubilis in illa philosophantium schola tunc temporis *quaestio* habebatur, an porcus, qui ad uenalityum agitur, ab homine an a funiculo teneatur [...], sufficebat ad uictoriam uerbosus cla-

<sup>9</sup> En una fecha tan poco lejana como la de 1962, Juan XXIII en su *Constitutio apostolica de latinitatis studio prouebendo* adoctrina como sigue: «Veterum sapientia in Graecorum Romanorumque inclusa litteris itemque clarissima antiquorum populorum monumenta doctrinae, quasi quaedam praenuntia aurora sunt habenda euangelicae ueritatis», *apud* A. Buck, *Die humanistische Tradition in der Romania*, Berlin-Zürich 1968, p. 48. En otro orden de cosas, y para la cuestión de la racionalización agustiniana, acúdase al ya clásico trabajo del Padre E.A. Quain, «The Medieval *accessus ad auctores*», *Traditio* 3, 1945, 215-264 (cito de pp. 223-224).

<sup>10</sup> Cf. E. Norden, *La prosa d'arte antica dal vi secolo a.C. all'età della Rinascenza*, edizione italiana a cura di B. Heinemann Campana, con una nota di aggiornamento di G. Calboli, e una premessa di S. Mariotti, Roma 1986, t. II, p. 685.

<sup>11</sup> Cf. O. Paz, *Obras Completas I: La casa de la presencia. Poesía e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1991, pp. 494 y 503.

<sup>12</sup> *Apud* E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 86 ss.

mor [...], poetae, historiographi habebantur infames [...], ecce *noua* fiebant *omnia*: innouabatur grammatica, immutabatur dialectica, contemnebatur rhetorica et nouas totius quadriui uias euacuatis priorum regulis de ipsis philosophiae adytis proferebant<sup>12</sup>.

Una versión más de la eterna *querelle* entre antiguos y modernos. Los defensores de los *auctores* aún no han ganado la batalla frente a las *artes*: los *poetae e historiographi* carecen de respetabilidad, el saber más actual se vacía de contenidos antiguos. En otras palabras, que el estudio de los *auctores* ocupa el escalafón más bajo dentro de un saber rígidamente jerarquizado, subsidiarios de la más elevada metafísica. Su mundo no es de este reino, y éste para colmo sólo se reconoce en el "otro mundo", el inmanente y sobrenatural. Veamos ahora unas muestras de esta fruición alegórica de la literatura antigua, tanto en las introducciones o *accessus* a su estudio como en el estudio mismo.

La elucidación más clara de cómo leer se encuentra en el "diálogo crítico" *super auctores* de Conrado de Hirsau (ca. 1070- ca. 1150?)<sup>13</sup>:

(M) [...] Explanatio in libris quadrifaria accipitur: ad literam, ad sensum, ad allegoriam, ad moralitatem.

(D) Quatuor ista resolve.

(M) Explanatio est ad literam, ubi dicitur quomodo nuda litera intelligenda sit, ad sensum, <ubi dicitur> ad quid referatur quod dicitur, ad allegoriam, ubi aliud intelligitur et aliud significatur, ad moralitatem, ubi quod dicitur ad mores bonos excitandosque reflectitur. Tropologia est sensus spiritualis vel moralis intelligentia, anagogen superior intellectus. Sunt etiam tres modi in stilo scribentis, humilis, mediocris, grandiloquus, ubi iuxta materiae qualitatem auctor stili sui temperat ordinem. Denique plurimi poetarum poetas praecedentes in carmine suo secuti sunt, ut Terentius Menandrum, Oratius Lucilium, Salustius Livium... Stautus Virgilium in Eneide, Theodolus eundem in Bucolicis; sic in ecclesiasticis auctoribus multi alios secuti sunt. Nec te lateat, quod in libris explanandis VII antiqui requirebant: auctorem, titulum operis, carminis qualitatem, scribentis intentionem, ordinem, numerum librorum, explanationem. Sed moderni quatuor requirenda censuerunt, operis materiam, scribentis intentionem, finalem causam et cui parti philosophiae subponatur quod scribitur.

Lo primero que salta a la vista es el aprovechamiento más ético que lingüístico de la literatura: la lengua actúa como una fuerza centrífuga cuyas palabras se elevan hacia altas esferas de una significación previamente codificada. Las cuatro vías de explicación no parecen caminar por separado o paralelas unas de otras: se proponen como una progresión alineada desde la literalidad histórica de las palabras (*nuda litera, sensum*) hasta culminarla en el conocimiento de las *res* sublimes (*allegoria, moralitas, tropologia, anagoge*), con esa *anagoge* como cimerio modo de iluminación espiritual<sup>14</sup>. Repárese en la identidad entre *moralitas* y *tropologia*, dado que ésta última es también *moralis intelligentia*, comprensión del texto en términos morales. El otro aspecto es la convivencia sin asomo de cronología —¡Salustio continuador de Livio!— de "antiguos" y "modernos", implícita en

<sup>12</sup> *Apud* E. Norden, *La Prosa d'Arte...*, t. II, p. 718.

<sup>13</sup> Cito por la ed. crítica de R.B.C. Huygens, *Accessus ad auctores. Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau: Dialogus super auctores*, Leiden, Brill, 1970, pp. 77-78.

<sup>14</sup> Con mayor claridad lo expone Nicolás de Lyra (ca. 1270-1340) en el prólogo a su *Glossa ordinaria*, donde el sentido literal se corresponde con el plano de los *uerba* (*quae est per uoces*) y el *mysticus seu spiritualis* con el de las *res* (*per ipsas res*), que es, por su parte, *triplex: allegoricus, sensus moralis uel tropologicus, anagogicus*, siendo éste último *ea quae sunt speranda in beatitudine futura*. Cito por *PL* CXIII, 28.

ese canon de *auctores* con la inclusión de Teodulo (s. X), autor de una égloga alegórica entre paganismo y cristianismo; y explícita en la aceptación del modelo de introducción requerido por los "moderni", donde aparte de una reducción en el número de epígrafes destaca la novedad de esos *finalem causam y cui parti philosophiae*: por insistir en las credenciales "filosóficas" del poema que lo prestigian en la estructura del saber<sup>15</sup>.

Como testimonio de la comentarística escolar bajomedieval aportaremos las *Arnulphi Aurelianensis Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*<sup>16</sup>:

(I, 6) Lichaon contemptor deorum ignorans illud: non temptabis dominum tuum; et illud: non incurras in temptationem... Voluit temptare si verus deus esset Iupiter faciendo homicidium quia crederetur statim esse verus si eum statim pro homicidio puniret. Iupiter vero pro suo homicidio eum obstinatum fecit esse in sua tyrannide. Qui in lupum fingitur mutatus, quia luporum est esse tyrannos ovium.

Terra in mare mutata est per diluuium. Hoc non indiget integumento, quia re uera hoc fuit in tempore Noc.

(I, 7) Iactu Deucalionis lapides mutantur in viros. Iactu Pirre in feminas. Phisica ibi tangitur. In coitu enim viri et femine si superhabundat sperma viri creatur vir, si mulieris, creatur femina. Sed ad ostendendum hominis duriciam de lapidibus hoc dicit a materia prime creationis contractam.

Arnulfo de Orléans, fiel a la escuela del lugar, es partidario de la rutinaria exégesis, punto seguro de la discordia que sostuvo con Mateo de Vendôme, quien había opuesto a la árida *lectio* universitaria su *Ars Versificatoria*, en la idea de que los modelos, imitación y normas retóricas compendiadas en este manual de estilo bastarían para la creación. Arnulfo era el prototipo de gramático. La postura de Mateo explica desde el otro ángulo la superioridad de la *ratio*, de la normativa, durante el escolasticismo. Su *Ars* quiere suplantarse a los propios *auctores*, pretende erigirse en un fin en sí mismo, en el solo instrumento de aprendizaje de la lengua<sup>17</sup>. Arnulfo, por contra, desentrañaba la dificultad con una continuada paráfrasis gramatical entreverada de sucintas noticias históricas, mitológicas y científicas. Porque, precediendo a la alegoría y separadas, están las *glosulae* literales: "*dii aspirate ceptis*: fauendo; tractum est a uentis qui aspirando fauent nautis [...]; *ante mare*: hic incipit narratio, i. antequam diuisum esset mare a terra ceteraque elementa..." etc. Su desgajamiento

<sup>15</sup> Esta cabecera se verifica desde los comentarios griegos tardíos a las obras de Aristóteles. Cf. E.A. Quain, *art. cit.*, p. 248.

<sup>16</sup> Cito del estudio y edición al cuidado de F. Ghisalberti, «Arnulfo d'Orléans un cultore di Ovidio nel secolo XII», *Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 24, 1932, p. 202.

<sup>17</sup> La clarividencia que demuestra al respecto la Prof. C. Codoñer en su trabajo «Las gramáticas de Elio Antonio de Nebrija», en: M. Alvar (coord.), *Estudios Nebrisenses*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992, pp. 75-96 (cito de pp. 80-81), se descubre en el siguiente párrafo, que se merece la largueza con que le cito: «La postura de Quintiliano: el *grammaticus* enseña las normas que rigen la lengua y comenta textos representativos de esa norma, a lo largo de los siglos posteriores ha ido degradándose, en especial en lo que respecta a la segunda tarea que le ha sido encomendada. Lo que

en Quintiliano, sin ser objeto de enunciado explícito, suponía la adopción de textos modélicos desde el punto de vista lingüístico, con el tiempo va perdiendo ese carácter. Durante la Edad Media el objeto de comentario básico es la Biblia, sobre todo alguna de sus partes, y algunos autores pasados por el filtro del comentario alegórico y tomados como pretexto para transmitir contenidos, no utilizados como patrones de lengua. Esta situación de hecho: desconocimiento de la lengua latina y abandono del sentido formativo-modélico del comentario en el terreno lingüístico, pone en un primer plano de prioridad absoluta a la *ratio* en la transmisión de los preceptos. El instrumento del que el profesor se sirve para la enseñanza del latín queda limitado a la parte normativa. Más que nunca se hace necesario presentar los casos concretos arropados bajo el nombre de *regulae*; la consecuencia inmediata de esa reducción es la necesidad de anotar las excepciones a esas *regulae*.

de éstas al final de cada libro, como revela la tradición ms., indica qué primaba en realidad y cuál era la lectura que suscitaba mayor interés. Sus intenciones ético-religiosas las había adelantado en la *utilitas* del *accessus*: el conocimiento de los mitos compendiados (*cognitio fabularum compendiose collectarum*), pero también conocimiento de los asuntos divinos por medio de la mutación de los seres corpóreos (*erudicio diuinorum habita ex mutacione temporalium*). La adscripción a la ética (*ethicae supponitur*) se propone la justificación ética del mito en acuerdo íntimo con la religión. Aquí radica la función propedéutica de los autores: conciliar el saber pagano con el espíritu inmutable cristiano. Esta indisolubilidad de los mundos aparece desde el inicio de la interpretación "moral" del tirano arcadio Licaón, transformado "mágicamente" (*per prestigia magicorum*) su cuerpo, pero inmutado de espíritu, quien osó enfrentarse a Júpiter por ignorar el precepto cristiano (*non temptabis dominum*). La sigue una interpretación "histórica" que trasluce un hecho verazmente sucedido (*re uera*), el Diluvio, continuada de una alegoría "naturalista" (*phisica*): tras el Diluvio, el único lugar no cubierto por las aguas fue el monte Parnaso, al que arribaron Deucalión (el Noé griego) y su esposa Pirra y donde fecundaron la tierra.

Nada hay, es obvio, de filosofismo abstracto que impida dar a la alegoría moral un contenido ético más práctico y aplicable a las costumbres y a la fe, aunque pecando de lesa anacronismo. La incidencia en la conducta moral revirtiendo interiormente sobre el individuo (*in te ipsum*) sería rasgo inequívoco medieval. En último extremo podría pasar por similar a lo que tiempo después encontramos en la *docta pietas* del Petrarca maduro y en el deseo erasmista de *cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare* y esto remontarlo hasta las formulaciones carolingias sobre lo mismo. La diferencia, no obstante, arranca de principios intelectuales más profundos. Porque con los humanistas del Renacimiento lo que antes incluso había quedado con un palmo de narices a las puertas del saber —por retomar los ecos salysburianos— es ahora centralidad, y con ella el objeto mismo de estudio: las palabras como fuerza centrípeta revierten sobre sí mismas; la significación se queda a ras de tierra, orientada "al diálogo entre los hombres, a la actuación social, a la vida civil". El laicismo humanista adquiriría sentido en su proyección ciudadana y social. El núcleo de los *studia humanitatis* son ya la lengua y la literatura de la Antigüedad digeridas en su individualidad "como apreciación de diferencias, como historia" y lo distintivo del hombre la *oratio*<sup>18</sup>.

No dejemos de mirar un instante este norte de las declaraciones programáticas, que en las obras humanísticas son harto pomposas, pero no por ello menos verdad. El hábito hace al monje y, cuando p. ej. leemos en la exhortación de Guarino a sus alumnos y amigos *ad haec Ciceronis Officia capessenda* en Verona un 22 de mayo de 1422:

... elegantes uiri et adulescentes optimi, et ad haec studia Ciceronis incumbite, quae ciuitatem nostram certissima iam nunc de uobis spe ac expectatione impleant, uobis honorem ac iocunditatem, amicis et familiaribus utilitatem laetitiamque pariant <cf. Cic. *De or.* 1,34>.

admitimos por fe que las expectativas que tenía puestas la comunidad civil en la lectura del tratado ciceroniano habrían de ser cumplidamente satisfechas, y que tras ella abundarían en distinción y placer, utilidad y optimismo, no sorprendiéndose nadie si tal utópica proclama se desmenuzaba luego en breves apostillas sobre la lengua y demás *realia*<sup>19</sup>. La duda metódica que les llevaba a A.

<sup>18</sup> Cf. F. Rico, «Humanismo y ética», en: V. Camps (ed.), *Historia de la Ética*, I: *De los Griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 510.

<sup>19</sup> Pocos somos los que no dudamos de la bondad de una educación en letras clásicas, pero muchos menos los conscientes de los fines tan mezquinos que persigue esa parataxis tematizada con hipérbaton exhortativo de bajísima ralea: «¡las manchas!, ¡una solución quiero!».

Grafton y L. Jardine a rechazar toda posible transformación "from 'standars in arts' to 'standars of living'"<sup>20</sup>, la ha refutado el Prof. Rico<sup>21</sup> con el *ingenium* que en él es habitual:

Nos consta, sin embargo, que el contenido factual de una educación no consiste por fuerza en presentar expresamente y glosar con detención los objetivos que se propone. Los ideales heroicos de la milicia —recuperemos los ecos de la llamada al combate en el prólogo a las *Elegantiae*— se han inculcado a menudo con un mínimo de declaraciones genéricas y muchas horas de movimientos de armas [...]. No debemos menospreciar como vacuas las proclamaciones por el estilo de la que acabamos de oír al maestro veronés: el insistente elogio de los *studia humanitatis*, convertido en consigna, era factor importante, no sólo para impulsar las posibilidades reales de los grandes supuestos del método, sino incluso para multiplicar las más dudosas virtudes de la instrucción rutinaria.

No desoigamos los alientos guarinianos, bien distintos de los que palpitan en los *accessus* o en las *allegoriae* medievales. Si la educación medieval se articula, de un lado, sobre el reclamo a la interioridad del individuo (*in te ipsum redi*) como premisa para ascender hacia Dios (*trascende et te ipsum*), y, de otro, sobre la *reductio artium ad theologiam*, a la educación humanística, por su parte, le interesa una formación para la vida civil y la *reductio artium ad "poeticam" theologiam*, es decir, a la historia, a la filología, a la política. Que siga hablando el Veronés:

Nam quid praestabilius cogitare et consequi possumus quam eas artis, ea praecepta, eas disciplinas, quibus nos ipsos, quibus rem familiarem, quibus ciuilia negotia, regere, disponere, gubernare liceat? [...] Has igitur Ciceronis disciplinas iure praetulerim, quae mores, quae doctrinam, quae eloquentiam donant; et, ut ipse quodam in loco dicit: adulescentiam agunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, aduersis periculum ac solatium praebent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur <cf. Cic. *Pro Archia* 7,16>.

Dos ideas sobresalen bien anudadas entre sí; una, la proyección *urbi —et orbi*, concedámoselo— de una civilidad integral (*regere, disponere, gubernare*) del hombre mismo y de quienes le rodean (*nos ipsos, rem familiarem, ciuilia negotia*), cuyos fundamentos laicos (*mores, doctrinam, eloquentiam*) son, y aquí la otra, primicias de una inseparable familiaridad entre autor y humanista (*pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur*). El diálogo sostenido entre ambos reproduce el instante mismo del descubrimiento del autor antiguo hecho cuerpo en su obra, encarnado en sus propias palabras, re-creado por el lector humanista, que cifra en ello su perfección como *homo ciuilis*. En semejante diálogo el humanista obtiene respuesta a sus preguntas, encuentra normas de comportamiento. Esta impronta de civilización la habían leído en el Quintiliano hacía poco completo, cuya *Institutio Oratoria* van a llevar a los altares del nuevo orden educativo, en concreto allí cuando dice (1, *praef.* 9-10):

<sup>20</sup> A. Grafton & L. Jardine, *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*, London, Duckworth, 1986, p. 27.

<sup>21</sup> F. Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993, p. 45. La capacidad de síntesis que pone en juego el libro en gracia a la *alta doctrina* que lo arropa es una ejemplar demostración de cómo puede practicarse la más ardua *scholarship* sin perder empeño divulgativo.

Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi uir bonus non potest, ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem sed omnis animi uirtutes exigimus. Neque enim hoc concesserim, rationem rectae honestaeque uitae, ut quidam putauerunt, ad philosophos relegandam, cum uir ille uere ciuilis et publicarum priuatarumque rerum administrationi accomodatus, qui regere consiliis urbes, fundare legibus, emendare iudiciis possit, non alius sit profecto quam orator.

La conformación ideal del orador pasa por la del ciudadano y viceversa: el *perfectus orator* es a la vez —y no de otro modo— *uir bonus*, modelo intachable de vida. Su bonhomía (*animi uirtutes*) precisa —y será a su vez corolario— de una *eximia dicendi facultas* cumplida a través de las disciplinas que son piedra angular desde la que trascender hacia su entera libertad.

Tan altas miras empezaban amasándose en la enseñanza de la gramática, actividad que, y seguimos con Quintiliano (*Inst.* 1,4,2, y 1,9,1), abrazaba conjuntamente teoría y práctica:

Haec igitur professio, cum breuissime in duas partis diuidatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem [...]. Et finitae quidem sunt partes duae, quas haec professio pollicetur, id est ratio loquendi et enarratio auctorum, quarum illam methodicen hanc historicen uocant.

Una doctrinal de adquisición de preceptos (*methodice*) y otra declarativa mediante la lectura de los mejores autores (*historice*), complementándose ambas en un todo coherente y circular: los textos clásicos son la única fuente de inspiración del *usus* registrado en ese conjunto de normas. Según Quintiliano, pues, el *grammaticus* enseña las normas que gobiernan la lengua y comenta textos representativos de esa norma. Sin decirlo expresamente, los textos elegidos son los modélicos desde el punto de vista lingüístico<sup>22</sup>. Algo que vuelven palpable los humanistas con su retorno a la palabra clásica, tras la inflexión crítica, más que creativa, iniciada por los teóricos cristianos y cimentada por los medievales.

Un 2 de septiembre de 1512 salían de las prensas de Brocar en Logroño los comentarios de Antonio de Nebrija al poeta cristiano Prudencio. No tenía por qué resultar extraño este acontecimiento, pues desde el comienzo mismo del humanismo renacentista, por muy impostada que fuera la obsesión clasicista —el Petrarca anterior a la cuarentena—, se intentó justificar el estudio de la Antigüedad pagana desde el punto de vista religioso por la única vía posible, subrayando los valores éticos de los clásicos, su vigencia como moral anticipadora en gran medida de la ética cristiana. El imperativo de conciliar cristianismo y paganismo les hizo desarrollar un peculiar laicismo,

un laicismo instrumental (valga la etiqueta), compatible, desde luego, con la más exquisita ortodoxia y hasta con la religiosidad más tradicional. El humanista no podía entregarse demasiado resueltamente a la apologética o a la catequesis, porque, de hacerlo, se hubiera quedado fuera del terreno mismo que le importaba cultivar y cuya especificidad y valía tenía que defender mostrándolo fecundo en coincidencias con el cristianismo<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Para estas ideas se revelan muy certeros los artículos de C. Codoñer, que cito por orden cronológico, «Las Introducciones Latinae de Nebrija: tradición e innovación», *Academia Literaria Renacentista III, Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*,

Salamanca, Universidad, 1983, pp. 105-122; «Comentaristas de Garcilaso», *Academia... IV*, 1986, pp. 185-200; «Gramáticas y gramáticos», *Academia... V*, 1988, pp. 21-36.

<sup>23</sup> Cf. F. Rico, «Humanismo y ética», p. 515.

Esta es la postura más estable del pensamiento ético humanista, y la que revela Nebrija en su *praeafatio* programática; allí (pp. 4-5)<sup>24</sup> dice:

Iudicium meum semper fuit synceri atque puri sermonis eos tantum fuisse auctores, qui floruerunt intra ducentos annos qui sunt ab aetate Ciceronis ad Antoninum Pium et ad phrasim eloquentiae faciendam hos tantum esse proponendos imitandosque, caeteros uero quia plurimum conducunt ad multarum rerum cognitionem non esse contemnendos atque in primis christianos, qui nos ad religionem erudiunt et magna ex parte facundiam augent.

Prudencio había sido un autor muy grato a la Edad Media, mayormente su alegórica *Psychomachia*: como que la propia temática religiosa no secundaba sino enarraciones que abundaran en lo espiritual<sup>25</sup>. El criterio estético (*iudicium*) del nebrisense es bien otro: los autores por los que aboga son modelos (*proponendos imitandosque*) de una norma lingüística suprema (*synceri atque puri sermonis*) o *latinitas*, discernida según pautas cronológicas (*qui floruerunt intra ducentos annos*). Para continuar poniendo su énfasis en que la vara de medir ha de ser el *usus* clásico (*cum exactissimo latinae linguae usu, a purissimo illo usu*); a su tenor cabe estudiar cualesquiera de los descartes, tanto anteriores como posteriores al tiempo modélico, ya que con vistas a la imitación creativa nunca perderemos el norte. Por eso en su calidad de *eruditus* admite a los cristianos, a partir de los cuales establecer por inducción (las desviaciones a) la norma (*si quid ab illis contra regulas artis grammaticae aut contra sermonis latini usum est inductum*): por más que no entren dentro de las coordenadas temporales prescritas (*intra perscriptum tempus*), son ejemplo —por vía de contraste: *errata*— de un estado de lengua (*facundia*), también de cosas (*rerum cognitio, erudire*). Pero Prudencio le importa por vía elocutiva, como indicio de historia de la lengua, con su parte de virtudes, mas sin rechazar sus pocos vicios, por supuesto lingüísticos: es meridiana su conciencia de la diferencia estilística (*uerba deprauata, quod uitium non fuit hominis sed temporis*). Prudencio interesa para mayor abundamiento en lo lingüístico: *magna ex parte facundia*. Su ineluctable contribución a la moralidad es más circunstancial que prioritaria: la formación ética —*ad religionem erudire*— se declara inserta dentro de la perspectiva más general del conocimiento, como una entre las primeras —*caeteros, atque in primis*— manifestaciones de la historia cultural: *multarum rerum cognitio*. Cuando advierte a sus lectores *ne auctoritate decepti in simile uitium incurrant*, quiere subrayar que la autoridad del modelo en otros ámbitos, p. ej. en el ético-religioso dada su temática cristiana, no deben prevalecer hasta el punto de inferirse de allí idéntica autoridad lingüística. Vaya alguna glosa representativa.

<sup>24</sup> Esta cita y las siguientes apostillas de Nebrija a los versos prudencianos están recogidas en nuestro trabajo «Aurelii Prudentii Clementis Libelli cum commento Aelii Antonii Nebrissensis». Estudio, edición crítica, traducción de ..., Salamanca, Universidad-Quinto Centenario, (en prensa).

<sup>25</sup> Según las pautas metodológicas de introducción bioliteraria típicas de los *accessus* del s. XII. Así, véase el editado por R.B.C. Huygens, *op. cit.*, p. 20 (del que reproduzco un fragmento): «Ideo materia sua uirtutes sunt et uicia adinuicem confligentia corporaliter. Incorporreas res istas ideo uisibiliter et corporaliter ostendit pugnantes, ut per hoc magis excitet mentes hominum ad talem pugnam: facilius enim et citius com-

mouet hominem quod uidetur quam quod non uidetur sed solum auditur. Intentio sua est nos hortari ad appetitum uirtutum et contemptum uiciorum. Ad talem enim pugnam quosque fideles hortatur, quia etsi laboret corpus in tali pugna, anima tamen, quae dignior pars est in homine, si legitime certauerit, aeterna premia possidebit. In principio autem libri Abraham nobis proponit exemplum, insinuans nobis quod merito debemus pugnare, precipue ideo, quia habemus exemplum pugnandi per illum. Sicut enim ipse pugnauit et hostes dei adiutorio superauit (per quos uicia intelliguntur), deo credidit, credendo aeterna premia possedit, sic nos nimirum uiciis congressi uincemus et regna caelestia possidebimus».

Lo más llamativo es la abundancia de fuentes, clásicas y de la Vulgata, para poner en evidencia la herencia prudenciana en los usos de lengua, poéticos sobre todo:

(Psy. 286) MAGNA CADVNT] Lucanus <1,81>: "in se magna ruunt";

o desarrollar algún aspecto concreto de *realia*, sobre la forma de vestir p. ej.:

(Psy. 186-187) COLLECTAE SVMMO SIN] quia sinus uestis inferiores fluxi erant, sed superior sinus collectus a pectore sursum. Ideo dicit *neclens a pectore nodum teretem*, idest cingulum. Vergilius in III <139> Aeneidos: "aurea purpuream subnectit fibula uestem". Idem in VI <301>: "sordidus ex humeris nodo dependet amictus". Itaque "*nodum teretem*" fibulam cinguli appellat.

El particular laicismo humanístico de que hablamos puede comprobarse en la glosa siguiente, que acepta traer a colación, además, una anterior de Arnulfo a propósito de la humillación y la soberbia. Nebrija no se limita a encontrarle un paralelo bíblico, sino que yuxtapone un lugar de las *Vitae Philosophorum* de Diógenes Laercio, todo por mor de subrayar la coincidencia de ambos mundos en la perspectiva ética, y dándose la feliz circunstancia de que el propio Nebrija las había adaptado al latín en dísticos elegíacos —la creación literaria con fines escolares—:

(Psy. 289) SENTENTIA CHRISTI] Lucae capite XIII <11>: "qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur". Atque unus ex septem Sapientibus interroganti Aesopo quid faceret Iupiter, respondit: "extollit humiles atque superbos deprimat". <Diog. Laert. 1,69>.

En su mayor parte se limitan a parafrasear el contenido de una palabra o un sintagma, precedidas de sus correspondientes "*idest*", "*hoc est*", "*scilicet*" etc.:

(Psy. 194) VENTOSA VIRAGO] idest Superbia opinione sui tumida et inflata;

o a aclarar el sentido general de un pasaje:

(Psy. 231) NIMIRVM VACVE] Sensus est: non esse credendum Famae, quae iubet miseros bene sperare. *Friuola creduntur Famae*, idest frustra illi creditur. *Vacue*, idest uane siue otiose;

o a deshacer en orden lógico un pasaje de sintaxis complicada:

(Psy. 383-384) GERMEIN IVDAE] Ad illud referendum est quod dicit: *quae sit uestra tribus*. Et est ordo: *gloria Dauid celeberrima excitet uos germen*;

o a descubrir la *figura*, por toda ocupación "retórica" que atañe al gramático:

(Psy. 191) FRENARIER ORA] Synecdoche per uerbum passiuum.

De tocar la *emendatio*, con el fin exclusivamente de hacer más lógico el sentido —no se olvide que estamos dentro de la *enarratio*—, ajustándose en las conjeturas a una base paleográfica, pero sin proceder de una estricta colación: todas las *emendationes* lo son *ope ingenii* y en su inmensa mayoría simples trivializaciones. No obstante, la misma fase gramatical que prima clarificar el sentido le justifica tal comportamiento. Así

(Pe. 10,999) SVGGILLET VERBA] Forte 'suggerat', idest subministret, quia 'suggillare' aliud est.

Estamos ante una palabra postaugústea, que sólo en Prudencio significa "sugerir". La propuesta de enmienda no es hecha depender de una colación manuscrita —aunque la tradición hable en su favor: el *Ambrosianus*—, sino defendida desde el *sensus*. No nos equivocáramos si la remitimos a su conocimiento gramatical<sup>26</sup>. Gramáticos tardíos —Consencio, *GLK* V, 376,25— ya habían imaginado esta falsa aproximación *suggillo-suggero* hablando de la cualidad "frecuentativa" de los verbos latinos:

interdum quasi diminutionis speciem gerunt, cum sint frequentativa, ut sorbeo sorbillo, suggero sugillo.

Sin encomendarse a colación textual alguna, puede defender la restitución según recomienden los usos literarios, verdaderos y únicos baluartes de la norma lingüística. La enmienda se atiene al paralelo poético certificado por Juvenal en un lugar donde la tradición manuscrita no revela interferencias ni titubeos, que, no obstante, nuestro humanista se atreve a tocar desde sus solos, pero amplios, conocimientos de la lengua poética. Con los humanistas la ostentación de autoridades aumentará en cantidad y calidad debido al trato directo que mantendrán con ellas —por caso, Apuleyo, rarísimo por los pagos escolares de no ser a partir del Renacimiento<sup>27</sup>—:

(*Pe.* 10,1062) MATREM DEAM] Lege 'deum' pro 'deorum', idest Cybelen, ex Apuleii <Met. 11,5,762-63> sententia, qui tres deas Bellonam, Cybelen, Isidem idem numen esse putat, et Iuuenalis <6,512> eosdem sacerdotes illis attribuit cum dicit: "Bellonae matrisque deum chorus intrat" etc.

Hasta aquí, un deslinde erigido a cuenta de la dominante inclinación medieval por la alegoría en abierta oposición a las constantes pruebas de lucidez histórica y atracción lingüística consustanciales a los humanistas nos ha proporcionado un cómodo y estable instrumento de comprensión global y de síntesis contrastiva, que, no obstante, no debiera tambalearse si dilatamos esta actividad comentarística con versiones centroeuropeas del pleno Quinientos. No se engañe nadie, porque también durante el Renacimiento hubo quienes se decantaron en exclusiva por la alegorización, e incluso humanistas de reconocido historicismo que ocasionalmente la abrazaron. Todo un Poliziano no tuvo empacho en aferrarse a una alegoría bizantina como posible clave explicativa de Homero, a más de otras lindezas por el estilo<sup>28</sup>. ¿Perderá su impronta renacentista por ello? En absoluto. ¿Cómo dar respuesta a estas asunciones contradictorias en el seno del Renacimiento sin que titubee incierta la validez de sus críticas contra los excesos de imaginación medievales? ¿Vamos a escudarnos en la fácil etiqueta de "humanismo cristiano" para excusar esta esquizofrénica convivencia de alegoría

<sup>26</sup> A la misma fuente debe acudir para certificar la dependencia de la glosa en el ms. 413 de Valenciennes (ss. X-XI) —en la ed. de J.M. Burnam, *Commentaire anonyme sur Prudence d'après le manuscrit 413 de Valenciennes*, Paris 1910—: «Suggillet id est subministret: a suggero uerbo suggillo, id est, strangulo, uenit, sed in hoc loco subministro significat».

<sup>27</sup> El *De asino aureo* —como también el *De magia*— fueron unos casi perfectos desconocidos hasta su descubrimiento y transcripción a mitad del Trecento por el florentino Zanobi da Strada en colaboración con Giovanni Boccaccio. De los 38 mss. que existen del *De asino aureo*, sólo dos y un fragmento de un tercero son de aproximadamente antes del 1300: con la certeza de que estos tres códices fueron apostillados por ese «lettore

attentissimo» que fue Zanobi. Hilvano estos datos de G. Billanovich, *I primi umanisti e le tradizioni dei classici latini*, Friburgo 1953, pp. 33 y 40, con los de B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, Blackwell, 1960, p. 91 y *ad n.*

<sup>28</sup> Así lo reconocen I. Maier, «Une page inédite de Politien: la note du Vat. lat. 3617 sur Démétrius Triclinius, commentateur d'Homère», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 16, 1954, pp. 7-17, y A. Levine, «The Notes to Poliziano's *Iliad*», *IMU* 25, 1982, pp. 205-39. Más ejemplos alegorizantes en Poliziano pueden leerse en A. Grafton, «Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on Some Commentaries», *Renaissance Quarterly* 38, 1985, pp. 615-649 (para este caso pp. 634 ss.).

y racionalidad en las personas, por caso, de un Erasmo o de un Vives? Las alegorías de estos humanistas, aun coincidiendo con las antevistas de Arnulfo en cuanto forma de conocimiento y en su talante cristiano, revelan un riguroso y consciente autocontrol, inexistente por tierras del Medievo, que era a su vez fruto maduro de una poética, que, como la de Vives, propugnaba la verosimilitud, la racionalidad y el sentido común: *adsint... uerisimile, constantia et decorum...*<sup>29</sup>. Esta ambigüedad de lealtades escindidas por servir a la historicidad —*temporum ratio*— y a la clasicidad —*imitatio*— preside, para quien mejor se lo sabe, "la entera parábola del humanismo"<sup>30</sup>. El ejemplo más conspicuo en este sentido lo constituyen las *Allegoriae Bucolicorum Vergilii* de Juan Luis Vives (Breda 1537). La opinión del Prof. IJsewijn, para quien esta alegorización descubre "cierta influencia medieval"<sup>31</sup>, nos retruca imprecisión, aumentada si cabe por sus cautelas expresivas: "only in the notes on Virgil's eclogues some mediaeval influence, viz. allegorisation, seems to be lingering on". Nos hubiera gustado mayor sutileza, pues parece desdecir otras palabras suyas anteriores<sup>32</sup> —más certeras a nuestro juicio—, con las que trataba de distanciar *frente* a las prácticas medievales las de tan eminente como evidente humanista. Siendo esto así, y ante la tesitura de un nuevo estado de la cuestión, ¿por qué no encajar y desarrollar esta alegorización *desde dentro* del movimiento humanista, sin necesidad de apelar a vagas y como resignadas concomitancias? De ahí que me importe rescatar su idea del carácter *modérée* de la explicación alegórica, "consciente de las exageraciones posibles de una interpretación estrictamente alegórica" en un género, que, como el bucólico, abunda en sentidos ocultos<sup>33</sup>. Excesos que reconocía en el florentino Cristóforo Landino, quien había hecho

<sup>29</sup> J.L. Vives, *Veritas fucata, siue de licentia poetica*, en *Opera II*, ed. G. Mayans, (Valencia 1782), p. 529, *apud* F. Rico, *El sueño...*, p. 153, con referencia a otros lugares.

<sup>30</sup> Las páginas finales a cuenta de las ambigüedades del humanismo en el citado libro de F. Rico son un dechado de concisión intelectual, de escritura —por hacer la voluntad crítica tan una con la voluntad de estilo—, «y aun de la vida»: «Los humanistas nunca llegaron a resolver por completo la tensión entre autoridades y experiencias, entre fidelidad al pasado e implicación en el presente. Con el oportunismo de lo *apum*, con los cambiantes rostros del retórico, Erasmo, como Petrarca, como tantos otros, sacrificó demasiadas veces el rigor a la concordia, plegando la interpretación de los textos clásicos a la conveniencia de defenderlos como ética y aun teología. [...] Al par que el ocaso de la *philosophia Christi* modelada en la *eloquentia*, el mismo Erasmo llegó a ver cómo los *studia humanitatis* iban perdiendo la función de vanguardia que durante tantos años habían desempeñado en la batalla del conocimiento («Certemus, quaeso, honestissimum hoc pulcherrimumque certamen...»), consumiendo el tesoro de textos y enfoques que permitió renovar con unas cuantas maniobras geniales el caudal de saberes y experiencias en circulación, dejando de ser la estrella de Belén que conducía al nacimiento de un mundo más rico y más hermoso. Como filología, se quedaban en una disciplina más; en la escuela, de núcleo que habían sido, pasaban a ornamento; al presionar sobre la literatura y las artes, las empujaban al precipicio del academicismo... No parece justo, reiterémoslo, llamarlo derrota, porque eran los propios *studia humanitatis*

quienes habían llevado a tal situación: la grandeza del humanismo reside precisamente en haber abierto tantos caminos, que a partir de un cierto momento ya no pudo seguir recorriéndolos por sí mismo, con los planteamientos que le eran propios, y tuvo que ceder el paso a otros. Como ese momento sonó en Italia más temprano, porque era culminación de un itinerario también más largo, obraba cuerdamente un Poliziano al replegarse a la fortaleza de la *Altertumswissenschaft*: allí podía salvaguardar mejor la serie de métodos históricos y literarios que a esa altura era ya la contribución de los humanistas destinada a una perduración más prolongada al precio de menos cambios. Para los nuevos exploradores, ir más allá que el humanismo suponía inevitablemente volverse contra el humanismo». *ibid.*, pp. 152 y 156-157. A esta ambivalencia, que ha generado en la moderna erudición posturas contrapuestas, ya le había dado cuerpo unitario A. Grafton, «Renaissance Readers...», p. 629 (*cf. infra*, n. 34).

<sup>31</sup> Cf. J. IJsewijn, «Vives and Humanistic Philology», en: A. Mestre (coord.), *Ioannis Lodouici Viuis Opera Omnia, I. Volumen Introductorio*, València, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert-Universitat de València, 1992, pp. 77-111 (cito de la p. 110). Pero es idea en la que insiste sin resolver su carácter excesivamente general, como cuando se extraña de «how strongly Vives was influenced here by some mediaeval methods of textual interpretation» (p. 106, pero la cursiva, como arriba, es nuestra).

<sup>32</sup> Las de su «Vivès et Virgile», en R. Chevallier (ed.), *Présence de Virgile. Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976 (Paris ENS Tours)*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, pp. 313-21, en concreto pp. 319-321.



de Virgilio un completo cristiano<sup>35</sup>. Semejante precaución era inducida por su vivencia del *pastness*, o cualidad de pasado, porque no podía comprenderse la realidad sino como proceso histórico. No de otro modo, pues, ha de aceptarse que su alegorismo sea de naturaleza histórica y literaria, tanto el argumento en favor de obrar así, como el modo de proceder dentro suyo. Difícilmente —aduce en el prefacio— temas tan livianos habrían seducido a los mayores intelectuales romanos, habituados a obras griegas y latinas de mucha trascendencia, si no hubiesen albergado un sentido más profundo bajo su apariencia pastoril<sup>36</sup>:

Adde quod maximis Romanorum ingeniis illa elaborabat Cor. Gallo, Asinio Pollioni, Varo, Tucae, ipsi quoque principi Augusto, qui leviculis rebus et pastoriciis sine altiore aliqua sententia haud facile fuissent capti, assueti Graecis Latinisque gravissimarum materiarum scriptoribus.

Esta suposición le da derecho a, dentro de unos límites exegéticos razonables, ir más allá que Servio, quien le sorprendía que sobreentendiera por toda alegoría bucólica la de las expropiaciones de tierras para los veteranos de Augusto:

Accedit huc quod res ipsae plerisque in locis satis testantur, non simpliciter dici, sed figurate; quo magis miror Servium Honoratum nullas allegorias admittere nisi de agris deperditis: quae aliis multis de rebus manifestissimae sunt.

De ahí que apueste por nuestra prestancia espiritual y porque en actitud deleitable remontemos hacia cotas de significación más elevadas que no se conformen con la aparente sencillez de las palabras virgilianas. El riesgo consiguiente de postular significados en los que ni el propio poeta hubiera pensado queda conjurado por la propia consciencia en asumirlo:

Visum itaque est mihi testari ut hasce allegorias in usum eorum exculperem qui Vergiliana lectione delectantur (quis autem non delectetur?) ut habeant praestantiora ingenia, velut pastum quendam sibi congruentem, altiusque ascendant quam pro sensis verborum simplicibus [...]. Non dubito quin allegoriam aliquibus versibus aptaverim, de qua Poeta ne cogitarit quidem, ut alias permultas, ad quas proculdubio respexerit quum scriberet: sed id nec ingratum erit Lectori nec inutile.

Con este talante se explica que Vives no pretenda demostrar que Virgilio, al escribir la égloga cuarta sobre el advenimiento de una nueva época<sup>36</sup>, tuviera irremisiblemente en su cabeza la concreta figura de Cristo.

<sup>35</sup> Así lo reconoce el propio Vives en su *Praelectio in Georgica*, p. 112: «...quod idem Vergilius carmine quodam Bucolico id significat, licet allegoria quadam occulta, cuiusmodi totum illud opus est plenum...».

<sup>36</sup> *De causis* II, 4 (ed. Mayans, vol. VI, p. 95): «... Landinus adeo Vergilii poesin ad mores et naturae causas trahit ut non solum absolutum eum philosophum, verum etiam christianum fuisse contendat!», apud J. IJsewijn, «Vivès...», p. 320. Como testimonio de las ambigüedades renacentistas planteadas —en donde siguen implicadas cuestiones muy nuestras— tenemos,

por contra, la opinión favorable de un Roberto Cardini, *La crítica del Landino*, Firenze, 1973, quien aboga porque el tipo de exégesis alegórica y retórica del tipo de la practicada por Landino había permitido que los clásicos fueran útiles a los escritores de su época, bien distinta de la filología histórica de un Poliziano, que contribuiría a aislar un pasado meramente histórico de los problemas y necesidades modernas.

<sup>35</sup> En *Praefatio in Allegorias Bucolicorum Vergilii*, pp. 84-86.

<sup>36</sup> Cf. *In IV Eclogam Allegoria. Pollio, seu de Saeculi Novi interpretatione*, p. 110.

Asinius Pollio bellum gessit cum Illyriis; quo vero tempore cepit Salonas illorum urbem, natus est ei filius quem ideo Saloninum appellavit. Vergilius quum in versibus Sibyllinis legisset nasciturum per illa tempora admirabilem quendam puerum qui orbem renovaret, vaticinium accommodavit puero, nam ex aliis gentibus non arbitrabatur futurum propter magnitudinem imperii Romani; sed puer in tenera aetate mortuus est. Alterum enim Asinius habuit filium, heredem familiae, qui dictus est Asinius Gallus.

A lo sumo, Virgilio había leído en los libros Sibilinos, que, en torno a su época, iba a nacer un niño extraordinario que habría de renovar el mundo. Como romano, a Virgilio no le cabía que ello sucediera fuera de los vastísimos límites del Imperio de Roma. Por eso, le asignó la profecía a Salonino, el primogénito de Asinio Polión, pero cuya temprana muerte invalida su candidatura histórica; que no las intenciones primeras del poeta: el poeta propone, la historia dispone. El otro hijo de Polión queda descartado por lo que parece un golpe de notoriedad sobrevenida —*heredem familiae*— para la que no estaba en principio destinado. Hasta aquí llegan las expectativas del poeta. Pero la razón de los tiempos, la verdad histórica subyacente, le es desconocida al poeta, no así a su(s) intérprete(s), por mor de este relativismo y perspectiva de que viene haciendo gala: la posibilidad de interpretaciones no termina con el poeta. Con tales apoyos, se siente firme para defender que la profecía no tiene otro dueño que Cristo:

Itaque omnia sunt de Christo, de quo et nos interpretabimur et vendicabimus suo domino possessionem. Taceant impii, nam vel simplici verborum sensu absque ullis omnino allegoriis, de nullo prorsus alio potest intelligi quod hic dicitur quam de Christo.

Por disparatado que resulte, se sabe que es históricamente probable que Polión, quien recibía en su casa a los hijos de Herodes, supiera de las profecías de Isaías, al menos de refilón. Otro cantar era que la profecía virgiliana remitiera inexcusable a Cristo, idea que Vives no deja inferir de su argumentación. Descarta de su interpretación lo maravilloso o milagroso, para no ver en ella sino lo que sea expresión imaginada atendida a los hechos históricos. La proximidad del cumplimiento efectivo de este vaticinio estaba en el ambiente virgiliano, al tenor de la coincidencia que muestran las fuentes antiguas, Cicerón y Agustín. Este último, sobre todo, le sancionaba poder referirlos a Cristo:

VITIMA CYMAEL. De Sybillis diximus fuse in Augustinum. Adventus Domini nostri tanta res fuit ut praenuntiari convenerit Iudaeis et Gentibus, ut priores expectarent, praesentes reciperent, posterius crederent. Ideo sicut apud Iudaeos fuerunt prophetae, ita apud Gentiles Sibyllae, dictae quasi consciae divini consilii. Vaticinii autem adventare tempus colligebat Vergilius, quod Sibyllarum multa carmina ita erant composita ut primis versuum litteris aut postremis, personam vel tempus designarent, ut Cicero in libris *De Divinatione* docet; et apud Eusebium est vaticinium Sibyllae de iudicio Christi postremo ad eundem modum, quod Augustinus citat in libro *De Civitate Dei* XVIII.

Vengamos ya a la conclusión. Habíamos quedado en que la Edad Moderna comenzaba con la crítica a la Eternidad —fuera del tiempo— cristiana. Su estrategia la basó en invertir los términos: la única eternidad que conocería el hombre sería la del futuro<sup>37</sup>. Pero ese valor de futuro hundía históricamente sus raíces en la palabra antigua<sup>38</sup>. Y esa fe crítica en la *oratio* clásica como insurrección

<sup>37</sup> O. Paz, *op. cit.*, pp. 463-464, 494, 503.

del futuro, tiene sus mejores estatutos en esa *Magna Charta* del humanismo renacentista que son las *Elegantiae linguae Latinae* de Lorenzo Valla (hacia 1440)<sup>39</sup>. El prefacio *In sex Libros Elegantiarum* se articula *de comparatione imperii sermonisque romani*, defendiendo la superioridad de la lengua (*quasi deum quendam e caelo dimissum*) sobre el poder (*tanquam ingratum onus*), que es "temporal" dentro del tiempo pasado, visto al través del cambio (*amisimus Romam, amisimus regnum atque dominatum*) y de la crítica (*iametsi non nostra sed temporum culpa*). Dominado de la sola lengua latina (*et multarum gentium, uelut una lex, una est lingua romana*), vínculo legal civilizador del Occidente frente a las muchas y disgregadoras lenguas griegas *tamquam in republica factiones*.

Si continuamos el hilo de la argumentación al punto nos asalta una duda: *apud nos, id est apud multas nationes, nemo nisi romane, in qua lingua disciplinae cunctae libero homine dignae continentur... qua uigente quis ignorat studi omnia disciplinasque uigere, occidente occidere?* Nos tememos lo peor: las dos únicas interrogaciones anteriores no dudaban en aseverar lo que postulaban. Y así prevemos que, tras el vigor de los estudios, causante del florecimiento del hombre como ser libre, la situación actual está en decadente deterioro por no cumplirse las condiciones ideales esbozadas. No nos engaña, el dolor y las lágrimas le impiden seguir hablando *intuentem quo ex statu et in quem facultas ista [sc. lingua] reciderit*. A nosotros nos ocurre lo mismo: *quis litterarum, quis publici boni amator a lacrymis temperet, cum videat hanc in eo statu esse, quo olim Roma capta a Gallis? Omnia euersa, incensa, diruta...* La descripción crítica del presente (*statu*) se ejecuta con el testimonio antiguo (*olim*), que nos pone "ante los ojos" (*uideat*) la evidencia histórica<sup>40</sup>. Apelar así a la historia (*Camillus nobis, Camillus imitandus est*) implica re-crear el distinto sentido del ente en aquella y esta situación, constatar el modo en que se satisfizo una demanda existencial para, estimulada la consciencia, solventar la nuestra aquí y ahora. Valla esclarecía su presente abriéndolo a la tierra prometida del futuro, aliándose con los abuelos, contra los padres:

uerum enim uero quo magis superiora tempora infelicia fuere, quibus homo nemo inuentus est eruditus, eo plus his nostris gratulandum est, in quibus, si paulo amplius adnitamur, confido propediem linguam romanam uere plus quam urbem, et cum ea disciplinas omnes, iri restitutum.

En fin, por volver al exordio mismo de la obra en la peroración de la nuestra, las *Elegantiae* apuntalan la soberanía que ha de tener la palabra por encima de cualesquiera *gesta* por memorables que sean: *quis aequus rerum aestimator non eos praeferat qui sacra litterarum colentes iis qui*

<sup>38</sup> A. Grafton, «Renaissance Readers...», pp. 646 y 649, duda muy convincentemente si esta paradoja no será, más que un atributo peculiar del humanismo renacentista, un rasgo normal de cualquier movimiento humanístico, esto es (y traduzco), «cualquier esfuerzo por renovar la sociedad y la cultura con el retorno a un distante, dorado pasado, supuestamente encarnado en un canon de textos clásicos». En definitiva, *nuestro humanismo* también nos empuja a seguir esforzándonos por interpretar los textos históricamente, al tiempo que hacerlos accesibles como clásicos en el presente.

<sup>39</sup> Para los prefacios a estas *Elegancias* remito a E. Garin, *Prosatori Latini del Quattrocento*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 594 ss.

<sup>40</sup> Según Guarino, el *exemplum* posee dos elementos: la *contemplatio* y la *admiratio*: *qui, ut apud Crispum lectitas, cum maiorum imagines intuerentur uehementissime animum ad uirtutem accendi ferebant*. Es decir, al leer los testimonios de Salustio uno se siente «inflamado» a la acción. La visión y admiración que provocan las *litterae* «tienen por objeto el ente histórico que se revela 'aquí' y 'ahora', y no una realidad abstracta y ahistórica». Por tanto, la *imitatio* no consiste en repetir una acción ya realizada —la *similitudo*... *non identitas* petrarquesca—: «todo ejemplo es un testimonio de que se ha cumplido una exigencia que existe desde siempre, pero que se plantea también siempre bajo distintas formas». Me baso en E. Grassi, *op. cit.*, pp. 93-99.

*bella horrida gerentes clari fuerunt?*; hablan de la inmortalidad de la lengua: simiente regeneradora de la especie mortal (*mortalibus ad faciendam sementem*), útil de salvación para la entera humanidad (*publicae quoque hominum utilitati ac saluti*), alimento divino para el alma (*optimam frugem et uere diuinam, nec corporis sed animi cibum*). He aquí formulada su eternidad. La de la vida por las palabras.

Universidad del País Vasco  
Euskal Herriko Unibertsitatea

FELIPE G. VEGA

#### BIBLIOGRAFÍA

- AAVV, 1992, *Antología de Textos de Joan Lluís Vives*, València, Univ. de València- Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana.
- BUCK, A., 1968, *Die humanistische Tradition in der Romantia*, Berlin-Zürich.
- BURNAM, J.M., 1910, *Commentaire anonyme sur Prudence d'après le manuscrit 413 de Valenciennes*, Paris.
- CODOÑER, C., 1983, «Las *Introducciones Latinae* de Nebrija: tradición e innovación», *Academia Literaria Renacentista III: Nebrija y la introducción del Renacimiento en España*, Salamanca, Universidad, pp. 105-22.
- 1986, «Comentaristas de Garcilaso», *Academia... IV: Garcilaso*, Salamanca, Universidad, pp. 185-200.
- 1988, «Gramáticas y gramáticos», *Academia... V: Literatura en la época del Emperador*, Salamanca, Universidad, pp. 21-36.
- 1992, «Las gramáticas de Elio Antonio de Nebrija», en: M. Alvar (coord.), *Estudios Nebrisesenses*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana, pp. 75-96.
- GARIN, E., 1976, *Prosatori Latini del Quattrocento*, Torino, Einaudi.
- GHISALBERTI, F., 1932, «Arnolfo d'Orléans un cultore di Ovidio nel secolo XII», *Memoria del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 24, pp. 157-234.
- GONZÁLEZ VEGA, F., (en prensa), «*Aurelii Prudentii Clementis V.C. Libelli cum commento Aelii Antonii Nebrissensis*. Estudio, edición crítica, traducción de...», Salamanca, Universidad-Quinto Centenario.
- GRAFTON, A., 1985, «Renaissance Readers and Ancient Texts: Comments on Some Commentaries», *Renaissance Quarterly* 38, pp. 615-49.
- & JARDINE, L., 1986, *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*, London, Duckworth.
- GRASSI, E., 1993, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos.
- HUYGENS, R.B.C., 1970, *Accessus ad auctores. Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau: Dialogus super auctores*, Leiden, Brill.
- IJSEWIJN, J., 1978, «Vivès et Virgile», en: R. Chevallier (ed.), *Présence de Virgile. Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976 (Paris ENS Tours)*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 313-21.
- 1992, «Vives and Humanistic Philology», en: A. Mestre (coord.), *Ioannis Lodouici Viuis Opera Omnia, I. Volumen Introductorio*, València, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert-Universitat de València, pp. 77-111.
- LEVINE, A., 1982, «The Notes to Poliziano's *Iliad*», *IMU* 25, pp. 205-39.
- LYONS, J., 1979, *Introducción en la lingüística teórica*, Barcelona, Teide.
- MATHÉ, I., 1954, «Une page inédite de Politien: la note du Vat. lat. 3617 sur Démétrius Triclinius, commentateur d'Homère», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 16, pp. 7-17.
- NORDEN, E., 1986, *La prosa d'arte antica dal vi secolo a.C. all'età della Rinascenza*, edizione italiana a cura di B. Heinemann Campana, con una nota di aggiornamento di G. Calboli, e una premessa di S. Mariotti, Roma, 2 vols.
- QUAIN, E.A., 1945, «The Medieval *accessus ad auctores*», *Traditio* 3, pp. 215-64.
- PAZ, O., 1991, *La casa de la presencia. Poesía e historia. Obras Completas*, Barcelona, Círculo de Lectores, tomo I.

- PERCIVAL, W.K., 1981, «The Place of the *Rudimenta Grammatices* in the History of Latin Grammar», *Res Publica Litterarum* 4, pp. 233-64.
- 1994, «Nebrija and the Medieval Grammatical Tradition», en: C. Codoñer-J.A. González Iglesias (eds.), *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca, Universidad, pp. 247-57.
- RICO, F., 1988, «Humanismo y ética», en: V. Camps (ed.), *Historia de la Ética, 1. De los Griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, pp. 507-40.
- 1993, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza.
- ROBINS, R.H., 1951, *Ancient & Mediaeval Grammatical Theory in Europe*, London, G. Bell.
- SESTAN, E., 1972, «La Scuola nell'Occidente Latino dell'Alto Medioevo», en: *La Scuola nell'Occidente Latino dell'Alto Medioevo, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIX (15-21 aprile 1971)*, Spoleto, pp. 17-37.
- SMALLEY, B., 1960, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, Blackwell.