

# Una incipiente *filosofía de la historia* en el Humanismo: Felipe Melanchthon (1497-1560)

PILAR PENA-BÚA\*

Universidad Loyola Andalucía (España)

mppena@uloyola.es

## Resumen

El artículo aborda el vínculo que se establece entre Humanismo e historia en el pensamiento del humanista luterano F. Melanchthon. Su formación académica, previa a su llegada a Wittenberg, y su trabajo como renovador del sistema educativo reformador, lo vinculan con la tradición del *humanismo histórico-filológico*, que aúna este doble aspecto: *humanismo filológico* y *humanismo histórico*, que recíprocamente impulsan la búsqueda de una *humanidad terrena*. La historia para la Reforma, en convergencia con el Humanismo, es una tarea ética que concierne a la vida del hombre en esta tierra, y teológica, que conduce a interpretar el acontecer histórico como designio trascendente. El salto cualitativo respecto a la época precedente radica en que la idea de humanidad aparece ligada a la historia, a la vida civilizada, a la educación según ciertos modelos clásicos, etc. Desde el Humanismo como humanismo histórico-filológico el descubrimiento del hombre sería el descubrimiento de su realidad histórica, que retrocede hasta la Antigüedad clásica. La idea de hombre interpretada de este modo se muestra como una filosofía del hombre que permite vislumbrar una filosofía de la historia.

**Palabras clave:** Humanismo, historia, lenguaje, Reforma, Escolástica, retórica, dialéctica.

## *A Forerunner Philosophy of History in the Humanism: Philipp Melanchthon (1497-1560)*

### Abstract

*This paper is focused on the connection between Humanism and history within the thought of the Lutheran humanist P. Melanchthon. His education, undertaken before his arrival to Wittenberg, and his work as the designer of the reformist educative system, link him with the historical and philological humanist tradition, which synthesises this dual aspect: the philological humanism and the historical humanism, both reciprocally boosting the quest of an earthly humanity. From the point of view of Reform, along with Humanism, history is an ethical task that concerns the earthly human life and a theological task that leads to understanding the historical facts as transcendent commands. The qualitative break-up with the previous era relies upon linking humanhood with history, with civilised life, with education following some classical scheme, etc. According to Humanism as historic-philological humanism, the discovery of the human being would be the discovery of his historical reality, backing until Classical Antiquity. This conception of the human being shows itself as a philosophy of the human being that lets us glimpse a Philosophy of History.*

**Key words:** Humanism, history, language, Reformation, Scholasticism, rhetoric, dialectic.

---

\* Doctora en Filosofía y Doctora en Teología. Profesora del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía. Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación “El Humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España. Referencia: PID2020-114133GB-I00.

## 1. INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA HUMANISTA

Todos los movimientos humanistas se caracterizaron por reivindicar un cambio de mentalidad o paradigma asociado a una transformación que alcanzaba al conjunto de instituciones, formas sociales y políticas, tradiciones religiosas y artísticas<sup>1</sup>. Este cambio global afectaba también al modo de filosofar, es decir, a la condición con la que la razón se ubica ante la realidad para interpretarla. Respecto del filosofar tradicional, E. Grassi habla de giro copernicano en el planteamiento humanista (1993: 89-90): se abandonan los modelos y conceptos universales, productos de una racionalidad abstracta, y surge la racionalidad práctica centrada en la experiencia y en los problemas particulares. Unido a ello el estudio del lenguaje, de la retórica, de la literatura y de la historia como modos de aproximación veraz a las cosas. Se establece así una filosofía que sirve a la vida y se aleja tanto del formalismo lógico de la última Escolástica como de las enseñanzas nominalistas o de la *logica modernorum* (Muñoz Delgado, 1986).

No obstante, el abandono del modelo tradicional ha llevado a algunos reputados filósofos como Descartes, Hegel, Heidegger o Cassirer a cuestionar el valor filosófico del Humanismo (Copenhaver & Schmitt, 1992: VII); entre el final de la Edad Media y la filosofía moderna encontraríamos un vacío filosófico. El influyente estudio de Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), interpretaba el Humanismo como un mero movimiento de teorías pedagógicas e histórico-culturales. Estudios posteriores, que han defendido una valoración diferente, aportan resultados poco satisfactorios para su perfil filosófico: Kristeller afirma que “el Humanismo renacentista no representaba un sistema cerrado dentro de la filosofía, sino un programa de formación cuyo núcleo estaba formado por un grupo de materias que no respondían ni a la filología clásica ni a la filosofía, sino, simplificándolo, a la literatura” (1973: 17). Y allí donde puede aparecer una filosofía, sostiene Buck, “pensadores como Pomponazzi, Ficino, Pico della Mirandola (...) no pueden ser considerados como humanistas” (1996: 25).

En general lo que no se aprecia es que el mérito filosófico del Humanismo se sustenta en un cambio drástico de los intereses y de la propia imagen del pensamiento filosófico: la nueva perspectiva no pretende ofrecer una elaboración conceptual de un sistema del mundo, sino llevar a buen término un hombre intelectual y éticamente completo. Este inte-

<sup>1</sup> Para el estudio de las distintas configuraciones históricas del Humanismo ofrece una estimable ayuda la obra colectiva editada por F. Geerk (1998), así como los estudios de E. Grassi (1980) y J. H. Overfield (1984).

rés por la condición humana tiene como precedentes la crítica nominalista a la síntesis tomista, que cuestionó gravemente las formas tradicionales de relación del hombre con la Divinidad, y el *hartazgo del silogismo*, cuya lógica era abstracta y cuya fuerza era meramente externa. El revulsivo consistió en volverse hacia lo concreto, lo individual, lo cotidiano, en suma, hacia el horizonte existencial humano<sup>2</sup>.

El Humanismo entiende la filosofía como conocimiento práctico orientado al ordenamiento de la comunidad humana. La filosofía se ocupa ahora de todos los problemas que conciernen al hombre en los ámbitos público y privado; con ello se establece el marco histórico originario en el que deben mantenerse los debates acerca de la *vita activa*. Los humanistas encontraron, sobre todo en los escritos políticos y éticos de Aristóteles, cuya recepción se remonta a los siglos XIII y XIV, la necesidad del cultivo de las virtudes cívicas; se ponía énfasis en el valor del individuo, en su vida privada, pero también en la subordinación de éste a la *polis* en aras del bien común (Llano Cifuentes, 1999; Baron, 1993; Hankins, 2019; Pocock, 1975: 66). El Maquiavelo de los *Discursos* estaría en esta línea, al igual que León Battista Alberti:

El buen ciudadano amará la tranquilidad, pero no tanto la suya propia, cuanto la de los otros hombres de bien, disfrutará de sus ratos libres, pero no se preocupará menos por sus conciudadanos de lo que hace con los suyos propios. Deseará la unión, la quietud, la paz y la tranquilidad de su casa, pero mucho más la de su patria y la república. (1960: 183)

Simultáneamente, la tradición humanista comprende la tarea de la filosofía ligada al planteamiento y solución de problemas que surgen del contexto comunicativo presente, actual. Esta inmediatez dota de significado filosófico a la retórica lo que supone, a su vez, que la filosofía sea interpretada como *filología*, puesto que la historicidad del hombre se comprende sólo a partir del lenguaje. El análisis filológico constituye el nuevo método de la nueva filosofía. No se trata sólo de ofrecer los textos originales en su versión más fidedigna, interesa también situar las obras en la atmósfera en que habían nacido. La filología abre el camino hacia lo antiguo como sentido de la historia: los libros, las obras de arte, las costumbres, etc. son producto de una cultura determinada; se redimensiona así el quehacer humano como *mundología*, como resultado de experiencias inacabadas y privativas. Así lo expresa de forma entusiasta G. Manetti en

---

<sup>2</sup> La nueva perspectiva se dejará sentir también en una nueva espiritualidad más metódica y existencial (Fernández Cordero, 2022).

su obra *De dignitate et excellentia hominis*<sup>3</sup>: “Nuestras son, es decir, humanas puesto que han sido elaboradas por los hombres, estas cosas que vemos: todas las casas, todas las ciudades, todos los edificios. Nuestras las esculturas, nuestras las artes, nuestras las ciencias, nuestra la sabiduría” (1942: 236).

## 2. EL SENTIDO HISTÓRICO EN EL HUMANISMO

Las grandes figuras del Humanismo perciben que el tiempo que les ha tocado vivir es especial: un tiempo donde el sentimiento de un nuevo comienzo necesario, después del supuesto letargo medieval<sup>4</sup>, se apodera no sólo del ámbito cultural sino también del religioso, ya que los humanistas con una mano exhumaban las letras clásicas y con la otra restauraban las letras cristianas. En este contexto de cambio, la Reforma fue fundamentalmente un movimiento religioso cuyas características se adaptaban a los anhelos de la nueva época, que insiste en volver al pasado para corregirlo y mejorarlo, en regresar a los clásicos para contradecirlos e interpretarlos con el fin de buscar la verdad; y adopta una actitud libre y adogmática. El Humanismo sirve de base a la Reforma porque, en principio, cumple con sus intenciones (los humanistas también querían regresar a la formulación y vigencia original de la fe para depurar el discurso teológico y las prácticas devocionales e, igualmente, los reformadores estaban interesados en los estudios humanistas) y porque procuró al movimiento de Wittenberg un ambiente cultural y religioso que facilitó la apropiación de sus ideas (Pena Búa, 2021).

Que en el origen se encuentre el sentido del presente y el futuro, tal como reza el lema humanista *ad fontes* y el principio escriturístico reformador (*sola Scriptura*), conlleva concebir la historia como memoria de los hombres, de los pueblos y de las civilizaciones. El retorno a los orígenes implica también la vuelta a los antiguos para rescatar una experiencia que, actualizada, pueda ayudar a renovar la vida del presente. En una carta de diciembre de 1513 Maquiavelo explica cómo escribió *El príncipe*:

Al caer la tarde, regreso a mi casa y entro en mi estudio; y en la puerta me quito la ropa del día, cubierta de barro y polvo, y me pongo prendas regias y cortesanas; y vestido apropiadamente, entro en los atrios antiguos de los

<sup>3</sup> Obra finalizada en 1452 pero publicada solamente en 1532. Utilizamos la edición preparada por Garin (1942).

<sup>4</sup> Diversos autores rechazan una ruptura abrupta del Renacimiento con la Edad Media plantean, más bien, una continuación y regeneración de este período. Fue lo que se denominó, en el primer tercio del siglo pasado, la *revuelta de los medievalistas* (Ronzón, 2012; Huizinga, 1994, 2013; Ferguson, 1948).

hombres antiguos, donde, recibido por ellos con afecto, me alimento de ese alimento que solo es mío y para el que nací, donde no me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles el motivo de sus acciones; y ellos en su amabilidad me responden. (Machiavelli, 1988: 142)

Mientras que para la tradición medieval el criterio de autoridad era lugar común del que partir para argumentar con propiedad (las Escrituras, la Tradición, la Antigüedad, etc.), en esta nueva etapa los autores antiguos ya no se leen en el marco de la doctrina establecida ni en relación con ella, sino como seres humanos con los que conversar a través del tiempo y del espacio. Las fuentes antiguas poseen más *auctoritas* que los profesores, más *auctoritas* que la tradición interpretativa. Desaparecen las mediaciones y se establece el enfoque filológico-histórico para comprender y solucionar los problemas de la propia época.

El amor por el texto o el esfuerzo por reconstruir su originalidad, para liberarlo de interpolaciones y deformaciones, es una tarea asociada al descubrimiento de la perspectiva histórica, porque el texto antiguo fielmente reconstruido permite percibir con extrema claridad la imposibilidad de conciliar el mundo greco-romano con el mundo cristiano. En el Humanismo la conciencia de la diferencia entre pasado y presente se transforma en conciencia del fluir de la historia, que la visión medieval había anulado: el universo cerrado, finito e inmutable de la Edad Media da paso a una nueva edad con un universo infinito, abierto y cargado de oportunidades. Las hazañas de los navegantes y el descubrimiento de nuevas tierras ensanchan las fronteras geográficas no menos que las del alma; ponen en evidencia errores compartidos por autoridades acreditadas (Lactancio, Agustín, etc.) y el mundo se transforma en un misterio que descifrar, estudiar y contemplar.

Contemplar la historia como un todo, presentar el acontecer histórico como algo sobre lo que hay que reflexionar para extraer las pautas que dirigen la sucesión de los acontecimientos humanos conlleva, por una parte, rechazar la visión determinista de la historia y, por otra, estimar el trabajo de los historiadores. Dos concepciones tuvieron cabida en el Humanismo: la historia como un proceso de decadencia, sobre todo si se mira hacia el mundo clásico, prácticamente desaparecido y en estado de recuperación; y la idea del progreso histórico, sostenida mayoritariamente por los humanistas, basada en una visión optimista del mundo y del papel de los hombres en él. Parte integral de esta conciencia de época es una nueva confianza en la capacidad del hombre para la autodeterminación, y esto a su vez se deriva de la convicción de que un avance epistemológico provee al ser humano de la capacidad para cambiar las condiciones de su existencia (Buck, 1957; Leyden, 1958; Struever, 1970). Esta

perspectiva entusiasta perdura hasta finales del siglo XV y comienzos del XVI, pronto el entusiasmo comienza a declinar y el optimismo se matiza<sup>5</sup>: ya no es tanto una mirada ingenua sobre la realidad humana, política y religiosa cuanto una apuesta, que se considera necesaria y posible, por una transformación que puede ser radical, por ejemplo, en T. Moro o moderada en Erasmo y Juan L. Vives.

Sin embargo, una teoría de la cultura y una filosofía de la historia plenamente desarrollada no la encontraremos hasta la primera mitad del siglo XVIII con la obra de G. Vico *La ciencia nueva*. Aunque su contenido responde perfectamente al espíritu del Humanismo, y muchas de sus reflexiones tienen en Melanchthon un precedente, es la conciencia del ser como histórico, es decir la historia vista como la realidad siendo vivida, y no sólo el reconocimiento de las culturas como históricas, la que hace posible la aparición y el conocimiento de los hechos históricos. No obstante, el interés por el pasado en el Humanismo evidencia ya la búsqueda de una historicidad (Dardel, 1946: 121; González, 2012: 222-229).

### 3. F. MELANCHTHON: ALIANZA DE HUMANISMO Y REFORMA

Cuando Melanchthon llegó a Wittenberg en el verano de 1518 para ocupar la cátedra de griego en la Universidad (Hannemann, 1994; Scheible, 2016: 34-69), pese a tener sólo veintiún años, traía consigo una sólida formación humanista que nunca le abandonará, que será seña distintiva de su trabajo intelectual, e informa de una orientación previamente fijada antes de su encuentro con Lutero. Sin embargo, su humanismo no queda inalterado sino influenciado por las ideas luteranas. Se produce una conjunción entre lo reformador y lo humanista, de manera que el Humanismo le sirve de base teórica para desarrollar el pensamiento protestante. De todo ello saldrán divergencias y coincidencias respecto al planteamiento humanista pero, sobre todo, sobresale en Melanchthon su empeño por alcanzar la alianza entre Humanismo y Reforma mediante el reconocimiento de un espacio para la ciencia del mundo junto a la teología o, expresado de otra manera, la filosofía (“scientiam naturae morum rationes et exempla”) no puede enseñar el mensaje del Evangelio, porque el “Evangelium est doctrina vitae spiritualis et iustificationis coram Deo” (1547b: 695). Esta separación típicamente luterana tiene como conse-

<sup>5</sup> Una serie de acontecimientos históricos, como el saqueo de Roma de 1527 que dispersa a los humanistas, la caída en 1530 de la última república florentina a manos de los mismos ejércitos imperiales de Carlos V que saquearon Roma, la aparición de un nuevo espíritu religioso con las consiguientes dosis de fanatismo, intolerancia, etc. provocaron que la violencia y la amargura se extendieran por toda Europa minando la confianza en el hombre y sus posibilidades.

cuencia que la idea humanista de la *sabiduría* como autoconocimiento, que conlleva una actitud ética, queda superada en el pensamiento reformador por la *sola fe* en orden a la salvación.

Muchos adoraban la filosofía porque ponía al hombre ante sus propios ojos, y los antiguos valoraban el fruto y el fin de la filosofía como conocerse a sí mismo. Pero ¡cuánto más felizmente ha asegurado esto Pablo! En Aquel que discernirá como en un espejo lo situado en lo más íntimo de los hombres. En ningún otro lugar se podrían contemplar más plenamente las causas de los vicios, en ningún otro lugar con más exactitud el poder y las fuentes de la virtud. (1520: 41)

No obstante, es esta estricta delimitación de los ámbitos de la teología y la filosofía la que provoca en Melanchthon un cambio sustancial, a partir de la década de 1520, respecto de la filosofía aristotélica. Durante los primeros años de la Reforma compartió la dura crítica de Lutero a la filosofía en general y su parecer acerca del desacuerdo fundamental entre ética aristotélica y fe cristiana. La rehabilitación del Estagirita proporcionó a Melanchthon el marco metodológico general en filosofía moral, sin descuidar a otros pensadores como Cicerón, que sería la autoridad en los debates sobre las virtudes. Los trabajos sobre filosofía comienzan a aparecer a partir de 1525 con la publicación de *Argumentorum et scholia in officia*; el aprecio por Aristóteles le llevó a publicar y revisar numerosas obras de ética, de ahí el apelativo de *ético de la Reforma*; entre ellas: *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis* (1529), *Commentariie in aliquot politicos libros Aristotelis* (1530) y *Epitome ethices* (1532).

Que los filósofos no tengan nada que decir sobre temas teológicos no invalida sus enseñanzas en el campo de la lógica, la ética o la política. El ideal humanista de Melanchthon se resume en un texto escrito en 1523 pero publicado más tarde: *Pietas et eruditio* (1523b: 373). Estos dos conceptos muestran su orientación humanista y evidencian, al mismo tiempo, la vinculación entre Humanismo y Reforma. Una vida plena sería aquella que tiene como meta lograr fe y cultura. La teología y los *studia humanitatis* se relacionan entre sí desde su respectiva independencia, comparable a los dos puntos en cada extremo de una elipse. La formación histórica y lingüística es para la Reforma una tarea ética y teológica, desestimarla, como hacen los escolásticos y los reformadores radicales, evidencia en Melanchthon el desprecio, no ya por el conocimiento, sino por Dios en general (1523a: 59). Puesto que Dios ha actuado en la historia y ha hablado a los hombres, quien ignore las *literae* juzgará inadecuadamente el discurso divino; por lo tanto, el renacimiento del Humanismo es medio para la Reforma porque pone al alcance de sus intereses el uti-

llaje necesario para comprender correctamente el quehacer del hombre *coram Deo et coram mundo*.

En su discurso de toma de posesión en la Universidad de Wittenberg, *Sobre la correcta educación de los jóvenes* (1518: 29-42), Melanchthon relató la historia de la educación desde la caída del Imperio Romano hasta su propio tiempo; quería evidenciar que el pésimo estado de los estudios de griego había traído consigo tanto la decadencia de la formación como de la cristiandad (1518: 37). Subrayó la importancia del aprendizaje de los idiomas clásicos y del hebreo como condición para alcanzar la verdadera erudición, animando a los jóvenes a abandonar los comentarios escolásticos y a beber en las fuentes antiguas mediante las lenguas originales; y apeló a Horacio, como siglos después haría Kant, para exhortar a la Universidad a implantar los *studia humanitatis*:

Tenemos en las manos a Homero y tenemos la carta de Pablo a Tito. Aquí podéis ver cuánto contribuye a comprender los misterios de las cosas sagradas el sentido correcto del lenguaje, y también qué diferencia hay entre los intérpretes que saben y no saben griego (...) Emprended, por tanto, los estudios correctos y que la sentencia del poeta arrastre los ánimos: quien ha comenzado, ya ha hecho la mitad (...) Atreveros a saber, cultivad a los antiguos latinos, abrazad a los griegos, sin los cuales los latinos no se pueden estudiar adecuadamente. (1518: 42)

A este interés por los nuevos métodos de enseñanza y por la renovación de las disciplinas<sup>6</sup> subyace la educación de los hombres *in fieri*, en camino de hacerse, en lugar de la *specie*. El hombre puede formarse y construirse, su naturaleza no está determinada por las leyes naturales; es perfectible, puede *re-crearse* a través de la virtud, el conocimiento y el arte<sup>7</sup>. Y lo hace mirando hacia el pasado y buscando el rostro real de cada persona (Aristóteles, Hesíodo o Cicerón) en un intento de recuperar a los hombres concretos. Estos y los acontecimientos del pasado llegan a nosotros por medio del lenguaje, que permite descubrir sus singularidades (su mundo, carácter, vocación...). Es un esfuerzo por comprender la

<sup>6</sup> En un discurso anterior en la Universidad de Tubinga propuso una ampliación de los medievales *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica) y *Quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía) con la incorporación de la poesía y la historia (1517: 17-28).

<sup>7</sup> Escribe Pico della Mirandola: “Te coloqué en el centro del mundo para que vieras más cómodamente tu vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en este mundo. Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni inmortal ni mortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión” (1984: 104-105).



verdad individual; el texto es testimonio del paso de *un* ser humano por esta tierra.

#### 4. EL CARÁCTER RETÓRICO-HISTÓRICO DEL HUMANISMO EN F. MELANCHTHON

La comprensión melanchthoniana del lenguaje y de la historia coincide en lo fundamental con las tesis humanistas. Erasmo y sus compañeros evidenciaron algo que la filosofía del lenguaje contemporánea también ha puesto de manifiesto: el lenguaje no es en sí mismo su propio fin; es mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y los demás hombres y entre el hombre y él mismo. Se oponían así, por un lado, a la situación a la que había llegado a finales del siglo XV la lógica escolástica centrada en lo *técnico*, separada de la realidad y alejada de la gramática y la retórica y, por otro, al nominalismo, que sostenía que el análisis del significado podía hacerse al margen del contenido, de forma que se establece la desvinculación de lengua y realidad y se ampara una reflexión filosófica alejada de la experiencia inmediata. El Humanismo defendió un retorno a la dialéctica de Aristóteles, lo cual implicaba volver a una unión de gramática, retórica y dialéctica, es decir, a la unión de la lengua con la realidad. Este giro hacia lo práctico sitúa a la retórica en la cúspide de las artes, ya que ella es el medio para llegar al oyente y lograr su asentimiento, pero en tanto que asentimiento queda vinculado no sólo al orden volitivo, también al teórico o intelectual. Esta nueva síntesis de retórica y dialéctica impide, además, el aislamiento ésta, como ocurría en el escolasticismo. Diríamos glosando a Ricoeur que el arte de la retórica es un arte del discurso en acción, decir es hacer.

En este esfuerzo por impedir que la dialéctica se convierta en una logomaquia, en un lenguaje y saber propios desligados de la retórica y la gramática, dos artes con las que siempre estuvo unida, y que no se corresponde con el uso común de la lengua, destaca la propuesta de Melanchthon. Su originalidad reside en el desempeño que la retórica asume como *ars bene legendi*, es decir, como facultad de comprender y enjuiciar libros y textos. El clásico *ars bene dicendi* se une así a la dialéctica para superar el formalismo escolástico y dar prioridad a la interpretación de los textos, portadores de la historia pasada que se renuevan mediante su correcta interpretación (*genus didascalikon*). Es la preocupación por lo *útil*, que está omnipresente en todo su planteamiento, el criterio que le conduce a unir retórica y dialéctica, elocuencia y sabiduría, porque sin la dialéctica no se alcanzaría la verdad; no se trata únicamente de persuadir, como en un mitin político, sino de presentar razones: “La dialéctica es el arte o forma de enseñar correctamente, en orden y con claridad lo que se

debe lograr definiendo, dividiendo y conectando correctamente los argumentos, y corrigiendo y refutando argumentos malos o falsos” (1547a: 513). Al elegir un método de enseñanza se preferirá, por tanto, aquello que es correcto, verdadero, simple, firme, bien ordenado y útil para la vida. La retórica se ocupa de la expresión lingüística y del momento práctico; su trato con la historia tiene como fin la docencia (*docere*) y el despertar afectivo (*movere*), pero también el deleite (*delectare*); mientras que la dialéctica realiza el análisis lógico y científico del material de estudio.

Por consiguiente, el reformador huye del efectismo retórico, no pretende sólo atraer y convencer al auditorio independientemente del contenido de lo anunciado, sino argumentar correcta y fundadamente. Define al elocuente como aquel que es capaz de colocar sus ideas, clara y adecuadamente, ante los ojos de los demás; y expresar correctamente todo lo que requiere el tema tratado; hablar así, estima, es hablar con elegancia<sup>8</sup>. De ahí que la elocuencia sea imprescindible en todas las disciplinas, porque todas dependen del lenguaje para comprender y comunicar los hechos. Como hemos expuesto en otro lugar (Pena Búa, 2012), en Melanchthon es el Humanismo lingüístico, no el nominalismo, el que determina su comprensión del lenguaje. Si bien comparte con los nominalistas el rechazo de los universales y el interés por el lenguaje como tarea fundamental de la filosofía, la preeminencia de lo práctico le lleva, por una parte, a considerar como abstrusas e inútiles las disputas que sobre las *palabras* mantiene la sofística nominalista (rechaza las cuestiones metafísicas de la filosofía medieval) y, por otra, a conceder a la retórica significado filosófico.

En la Edad Media el tiempo histórico también estaba subordinado a la gramática y a la retórica (Landfester, 1972: 80-94). Sin embargo, las modificaciones introducidas por el Humanismo evidencian la diferencia entre los dos periodos. En la filosofía aristotélica y en la tradición medieval la forma histórica y concreta de la lengua no tenía relevancia. El significado de las palabras no respondía a una etimología, a una evolución histórica, poseía una naturaleza convencional. El Humanismo, en cambio, se orienta a través de la lengua histórica concreta y el significado de las palabras se determina socio-históricamente, es decir, se adoptan conceptos y lenguajes dependientes de contextos históricos específicos. El lenguaje se transforma en respuesta a las necesidades de los hombres, carencias que los interpelan en su contexto histórico particular. Los seres

---

<sup>8</sup> “Adeo non quovis orationis genere lectori satisfeceris, sed cura studioque parranda facultas est, qua animi tui sententiam perspicue aliorum oculis subiicere possis, omniaque commode quae res poscit, eloqui, id est enim eleganter dicere” (1523a: 47-48).

humanos son sujetos lingüísticos que se revelan a través de la palabra, tras el lenguaje se encuentra la historia humana, la tradición espiritual de la humanidad fijada lingüísticamente. Conocer el lenguaje conduce, por tanto, al conocimiento de las personas, conocimiento que en la concepción humanista consiste en la *imitatio* y el *exercitium*: imitar y ejercitar aquellos ejemplos que puedan ofrecer una vida más plena, más humana, más sabia. Por consiguiente, la vuelta a la Antigüedad posee sólo un carácter formal y la actualización de la retórica romana, que está en la base del Humanismo filológico, se caracteriza por la *práctica*, ya que no parte de un conocimiento apriorístico sino del ámbito histórico, concreto.

## 5. HUMANISMO BÍBLICO: FILOLOGÍA E HISTORIA

El Humanismo bíblico, que posibilitará el acceso directo a la Escritura mediante los idiomas originales, se sustenta también en las competencias de la retórica y la dialéctica para acceder a la verdad religiosa contenida en los textos (Wengert, 2009; Schneider, 1999). Melanchthon piensa que el abandono de estas artes es fuente de confusión y causa de errores entre los teólogos porque, si bien la razón humana no puede penetrar en la verdad divina, la retórica es necesaria para la predicación y fijación de la fe auténtica (1523a: 48-49, 59). Este argumento justifica la estricta defensa que Melanchthon hace de la retórica y del ideal de formación humanista, su valor no reside en ellas mismas sino, en última instancia, en el objetivo que se persigue: la vuelta a los contenidos originales de la fe. De ahí la importancia que cobra el Humanismo, debido al caudal de medios que pone a disposición, para el proyecto protestante<sup>9</sup>.

La alianza entre Humanismo y Reforma tiene importantes consecuencias filosófico-teológicas: los humanistas posibilitaron que la Biblia fuese a la vez Revelación divina, sólo alcanzable desde la fe (*pietas*), y texto literario, accesible desde las disciplinas lingüísticas<sup>10</sup> (*eruditio*); y dis-

<sup>9</sup> El valor propedéutico de los estudios humanísticos también fue defendido por Lutero: “Estoy persuadido de que sin pericia literaria la verdadera teología no puede existir, tal como ha ocurrido hasta ahora. Cuando las lenguas y las letras fueron miserablemente arruinadas y postradas [la teología] decayó y se abandonó. Pienso que nunca ha habido revelación de la palabra de Dios sin que Dios haya preparado el camino; el surgimiento y florecimiento de las lenguas y las letras es un anticipo como ocurrió, por decirlo así, con el Bautista. No pretendo que los jóvenes abandonen la poesía y la retórica. Desearía que hubiera una gran cantidad de poetas y oradores, porque me doy cuenta de que, únicamente, a través de estos estudios están maravillosamente equipados para comprender las verdades sagradas y manejarlas con habilidad y éxito” (carta de Lutero a Eobanus Hessus, 29 de marzo de 1523: 50).

<sup>10</sup> En las *Introducciones al Nuevo Testamento* Erasmo establece una diferencia temática entre la *Paraclesis* y el *Methodus*. La primera responde a la *docta pietas*, es la llamada a vivir

tinguieron entre gracia divina (fe) y ética (normas humanas), para contribuir a la mejora de la vida pública y privada. Para Melanchthon “las disciplinas lingüísticas tienden, por un lado, a un conocimiento fundamental de la interpretación de los textos, por otro, son la base para la predicación, y al predicar, las personas no solo escuchan la palabra de Dios, sino que también se forman para la vida cristiana” (Kuroпка, 2002: 253). Y el Humanismo, por último, diferenció entre Revelación divina y tradiciones humanas para ofrecer una crítica de la Tradición eclesial que parte de una ubicación histórica concreta, que es esencial a la propuesta reformadora: el escolasticismo decadente bajo medieval. La historia de la Iglesia y de la Tradición eclesial quedan indisolublemente unidas a la Escritura como obra literaria y, por tanto, *histórica*; el conocimiento histórico filológico es el medio para analizar el discursar histórico de la Iglesia y de la Tradición, situarlas ante la Escritura y comprobar si son reflejo del texto o, por el contrario, son producto adulterado del mismo<sup>11</sup>.

El modo de acceder al pasado muestra la condición del Humanismo y de la Reforma; en ambos movimientos existe una conciencia histórica bien definida que conjuga tiempo, memoria y creación humana. Si el Humanismo se esfuerza por restituir a los clásicos a su tiempo, al conjunto de problemas de su época, con la correspondiente separación crítica con respecto al objeto considerado históricamente; la Reforma hace una lectura de la historia de la Iglesia marcada por las circunstancias de su tiempo; y si la lectura es siempre un acto histórico, Melanchthon se sitúa al final de la Edad Media y desde su realidad histórico-eclesial interpreta que desde hace trescientos años en la Iglesia reina una situación de apostasía y corrupción<sup>12</sup>. El contraste entre una antigüedad cristiana genuina y una contemporaneidad decadente es un tema recurrente en su trabajo y, aunque considerar la Reforma como una época histórica abierta a un futuro lejano es algo completamente ajeno a su horizonte men-

---

según las enseñanzas de Cristo, que está al alcance de todos los hombres; el segundo es la *pia doctrina* de filólogos y teólogos, expresión del estudio y la erudición, que necesitan de un método y de una formación previas para analizar con objetividad la Escritura.

<sup>11</sup> Así se expresa Erasmo: “Hay quienes llevan consigo unos principios y obligan a la Sagrada Escritura a servirse de ellos, cuando en realidad los principios de la persona se han de sacar de esta (...). Hay quienes la arrastran hacia los afectos y costumbres mundanas, y cuando se debe sacar de ella lo que debe hacerse, protegen con esta justificación lo que hacen comúnmente” (2019: 176, 2-3).

<sup>12</sup> “Hic fuit, optimi Principes, Reipublicae Christianae status annos iam circiter trecentos, secure regnante Antichristo et legibus, ceremonias, schismatis, profanis studiis, ut non dicam interim bellis ac caedibus grassante in Respublicam Christianam” (1521a:126; 28-29).

tal<sup>13</sup>, no impide que se justifique la restauración en el presente de los orígenes perdidos y los procesos de transformación microhistóricos y cotidianos en vista del próximo final.

Frente al *pasado bárbaro*, el espíritu epocal conduce a Melanchthon a apreciar un presente colmado de esperanza. Las cuestiones formativas (literatura, filosofía moral, retórica, etc.) llenan sus indagaciones; los usos teológicos, morales y prácticos de la historia la convierten, siguiendo a Cicerón, en maestra de la vida, y el trabajo historiográfico consiste en hallar esa utilidad: “La historia misma, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de la antigüedad” (De oratore, II, c. 9, 36)<sup>14</sup>.

## 6. *HISTORIA MAGISTRA VITAE*: TEORÍAS DE LA HISTORIA

Matteo Palmieri en su narración de la conquista de Pisa afirmó que la historia no tiene que contar únicamente los hechos que ocurrieron, sino exponer en su narración las razones, el modo, el contexto de lo sucedido<sup>15</sup>. La racionalización de las *res gestae hominorum* ilustraba situaciones que se repetían: vicios y virtudes humanas, actitudes heroicas y cobardes, felicidad y sufrimiento, es decir, procesos cíclicos que podían dar lugar a una *teoría de la historia*. La historia como maestra de la vida puede llevar a considerar la historia como un yacimiento estático de ejemplos morales, o bien como un cuerpo de doctrina aprovechable hoy porque, en el fondo, se repiten los mismos problemas y situaciones. La historia adquiere así un carácter típico y ejemplar: si conocemos el pasado podemos tomar decisiones adecuadas en el presente. Por eso Melanchthon afirma que la historia ayuda a mejorar, a crecer y a salir de la oscuridad<sup>16</sup>, y menciona a Tucídides como precursor de la idea<sup>17</sup>, porque comprendió la historia como un “tesoro de ejemplos” (1525: 104).

<sup>13</sup> La aparición del cometa Halley en 1531 o el ataque de los turcos vinieron en apoyo de lo que se creía.

<sup>14</sup> Melanchthon afirma: “In Graecarum civitatum historia, quam mira exempla civilium motuum et actionum proponit!” (1540: 1116).

<sup>15</sup> “Multa enim sunt que nobis prestat historia, cui non satis est quod factum sit enarrae, sed addere etiam debet, qua ratione, quibus consiliis quo tempore, per quos et quomodo queque sint gesta” (Palmerii, 1904: 4).

<sup>16</sup> “Ex qua alia historiam imperiorum et rerum gestarum totius mundi patemus? An non infantes, an non velut in densa caligine rerum versari videbimur, si hac luce destituamur?” (1549a: 862).

<sup>17</sup> Tucídides escribió: “Y porque yo no diré cosas fabulosas, mi historia no será muy deleitable ni apacible de ser oída y leída. Mas aquellos que quisieren saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder en adelante, hallarán útil y provechosa mi historia; porque mi intención no es componer

En esta visión *cíclico-tópica* de la historia el elemento biográfico desempeña un papel fundamental. David, Ciro o Escipión son ejemplos de deseos incumplidos; Craso, Cambises y Jerjes lo son de arrogancia y avaricia (1549b: 868). El conocimiento de la historia también advierte del mal y de los castigos que determinadas acciones recurrentes, como la blasfemia, la lujuria o la traición, llevan consigo. En una carta de 1542 dirigida al Príncipe Elector de Heidelberg, Melanchthon alaba al joven noble por sus estudios y rectitud moral, y seguidamente le advierte de los premios y castigos divinos que les esperan a los malos gobernantes:

Es cosa divina gobernar sobre los demás. Para esta gran tarea la mente debe estar preparada con gran cuidado, y Dios promete grandes recompensas a los gobernantes. En contraste, los ejemplos de la historia muestran cuán terriblemente se enoja Dios tanto con los príncipes perezosos como con los depravados. Deberías leer esas cosas, incluso a tu edad, para que veas lo apropiado que es imitar a los buenos gobernantes. A menudo oí a Reuchlin contar cómo el Príncipe Felipe del Palatinado estaba tan dedicado a las historias que ordenó a Rodolfo Agrícola, quien durante mucho tiempo estuvo presente en la Universidad de Heidelberg, que compusiera una historia completa y una sucesión de las monarquías. Porque en ese momento muy poca gente sabía de las monarquías descritas por Heródoto. (1542, 929)

La colección de ejemplos, es decir, la historia entendida como filosofía viva, se diferencia de la filosofía teórico-especulativa por su efectividad e inmediatez, ya que invita, mediante la actualización de los modelos, a practicar la virtud y deplorar el vicio.

El historiador griego Polibio intentó explicar cómo pudo imponerse la hegemonía romana en el Mediterráneo mostrando cómo se encadenaron los sucesos políticos y militares. Melanchthon lo cita para explicar que las enseñanzas de la historia no pueden conocerse mediante ejemplos sacados de contexto, que es necesario aprehender la historia en sus circunstancias, analizar sus procesos, sus modificaciones y sus causas. En carta a Ruperto del Palatinado escribe el reformador:

Polibio (...) ofrece una lección útil; no se deben aprender de manera fragmentaria los ejemplos éticos, sino que sería provechoso que el procedimiento tuviera las historias vinculadas entre sí para ver qué cambios y qué

---

farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia provechosa que dure para siempre". (1986: lib.I, 33). Las traducciones de Melanchthon de los discursos de Tucídides vieron la luz tras su muerte, editados en Wittenberg por C. Peucer en 1562: *Orationes ex historia Thucydidis, et insigniores aliquot Demosthenis et aliorum oratorum graecorum conversae in latinum sermonem a Philippo Melanthono.*

causas sucedieron en cada época a las monarquías, a las regiones y a los estados. (1539a: 877)

Este enfoque muestra una *teoría de la historia lineal-organológica*, donde importan las *serie temporum* y la historia continuada del mundo. En la comprensión melanchthoniana la visión global y encadenada del devenir histórico evidencia que la historia puede sufrir progresos y retrocesos, avances y recaídas, pero no existe en él una comprensión conducente ni a una idea de progreso ni a un proceso de decadencia. En el reformador es el propio conocimiento de la historia el que impide el pesimismo fatalista y el ingenuo optimismo, estableciendo una relación dialéctica entre las distintas etapas. Perspectiva que G. Vico retomará como historia que se repite a sí misma y renace de sí misma, en la que la repetición es un *esquema* cuyo contenido necesita ser revivido muy distintamente en cada *curso* (Ferrater, 2006: 63-86).

Melanchthon, como advertimos, se encuentra al final de la Edad Media en un momento donde la recuperación de la cultura de la Antigüedad, época ideal para él, todavía podía fracasar y donde la enseñanza escolástica dominaba la educación. Sin embargo, reconoce el resurgimiento cultural carolingio y el renacimiento del siglo XII, y considera su tiempo como una oportunidad para salir de la barbarie, como un “renacer de las Musas”, siempre que en la educación se instaure el “aprendizaje correcto” (*recta studia*, 1518: 31-33), ya que el presente es el punto de la actualización de las formas lingüísticas y contenidos acreditados, es decir, el marco de la historia presente es el lugar en el que la memoria lingüística y práctica de los problemas humanos se traduce en respuesta a las propias preguntas.

Por consiguiente, la historia requiere de la elocuencia para que la experiencia política, jurídica, religiosa, etc. de la humanidad pueda ser efectiva en cada presente; precisa de una transmisión lingüística adecuada. Sólo en forma de *literatura* los ejemplos del pasado se colocan a la luz de la conciencia; sólo mediante la tradición literaria podemos conocerlos y hacerlos efectivos. Si no son colocados bajo la *lumen literarum* se quedan en la oscuridad y en el pasado y, con ello, en el olvido<sup>18</sup>. Melanchthon estaría de acuerdo con Lorenzo Valla, que a su vez coincide con Cicerón: *conditores oratoriae artis, quae historiae mater est.*

<sup>18</sup> “Verum nemo tam imprudens est, qui non hoc consilio animadverterit conscriptas esse historias, ut omnium humanorum officiorum exempla tamquam in illustri posita loco cernerentur” (1523a: 53, 15).

## 7. HISTORIA UNIVERSAL E HISTORIA DE LA SALVACIÓN

El motivo agustiniano que insertaba la historia de Roma en el más amplio contexto de la historia universal como historia de salvación (*De Civitate Dei*) también está presente en Melanchthon. Lo *histórico* no sólo abarca el relato subjetivo de los hechos acontecidos (*historia rerum gestarum*), también el acontecer objetivo de tales hechos (*res gestae*); eso que S. Agustín denominó la “historia misma” (*historia ipsa*). Para el obispo de Hipona una cosa es el relato de las cosas humanas, tal como es narrado por el historiador, y otra la *historia misma*, que no es una institución humana sino divina:

E incluso cuando en el curso de una narrativa histórica se describen las antiguas instituciones de los hombres, la historia misma no debe contarse entre las instituciones humanas; porque las cosas que son pasadas y fueron y que no se pueden deshacer deben contarse como pertenecientes al curso del tiempo, del cual Dios es el autor y gobernador. (1841: lib.II, 28, 24)

A Melanchthon no solo le interesan los ejemplos que la historia puede proporcionar a la retórica o a la filosofía moral, también está atento a las *series temporum* y a la *historia continuata mundi*, que vincula con la providencia divina. Entiende, al igual que S. Agustín, que Dios conservó la *memoria* de la historia; que los recuerdos de los profetas veterotestamentarios, de Heródoto y de otros muchos que han llegado hasta nosotros no son productos del azar, sino del hacer divino. Combina el reformador historia del mundo e historia de la salvación: todos los sucesos históricos se interpretan en un marco general de referencia y todos asumen su significado con vistas a la conclusión apocalíptica de la historia, indicando así el vínculo indisoluble entre historia humana e historia de la salvación. No obstante, su filiación luterana le impide que la mezcla de ambos procesos se haga sin tensiones; porque una cosa es que Dios se preocupe de preservar el orden en este mundo (mediante instituciones políticas, tribunales, etc.) y otra la justificación del hombre en orden a su salvación. Es decir, distingue sin posibilidad de mixtura la justicia humana (historia del mundo) y la justicia divina (historia de salvación), el orden natural del orden sobrenatural.

8. *CHRONICON CARIONIS*

La *Chronica Carionis*, considerada su obra histórica más importante, es reflejo de esta matriz agustiniana. Se trata de un trabajo con un recorrido largo y complejo. Johannes Carion (1499-1537), compañero de Melan-



chthon en Tubinga, le envió un manuscrito en 1531 que contenía una crónica alemana de la historia del mundo (Tschrich, 1906). Una vez revisado lo publican juntos en 1532. En 1537 Melanchthon elabora una versión latina con la que no estaba satisfecho pero que, sin embargo, obtuvo gran éxito editorial. Reimpreso varias veces en Alemania, se publicó también en París, Lyon y Venecia. Después de la muerte de Carion, Melanchthon se dedicó a la reelaboración y ampliación del texto. El primer volumen apareció en 1558 y abarcaba desde la creación hasta César Augusto (1558a: 711-902); el segundo en 1560, poco antes de su muerte, avanzó hasta Carlomagno (1560: 901-1094). Caspar Peucer, tras su fallecimiento, publicaría dos volúmenes más en 1572 (Neddermeyer, 1997).

Determinado por la conciencia apocalíptica, Melanchthon utiliza el esquema de la sucesión de los cuatro imperios del libro del profeta Daniel para dar cohesión y apoyo a la estructura de la obra<sup>19</sup>. La razón filosófica la encuentra en las palabras del profeta (2, 21): “Él hace alternar estaciones y tiempos, depone a los reyes, establece a los reyes, da a los sabios sabiduría, y ciencia a los que saben discernir” (1560: 1023). Este esquema cumple con tres objetivos: (1) le permite mostrar un orden en la sucesión de los diversos acontecimientos históricos, (2) ofrecer una disposición cronológica de los mismos y (3) comprender la historia universal como un acontecer coherente y unificado en su desarrollo. La *Chronica Carionis* narra toda la historia del mundo desde su comienzo con la creación hasta su conclusión con la caída del cuarto imperio, cierre apocalíptico de la historia universal<sup>20</sup>. Su *filosofía de la historia* se sustenta en que *Deus imperia transfert et movit*, de manera que las diferentes historias particulares quedan colocadas en una perspectiva unitaria y coherente e interpretadas como manifestaciones de un único principio. La historia,

<sup>19</sup> En el comentario al profeta Daniel también ha dejado constancia de su interpretación de la historia (1543: 823-980).

<sup>20</sup> La teoría de la sucesión de los cuatro imperios se basa en la lectura del *Libro de Daniel*, en el que se narran las historias de Daniel y sus compañeros durante el período del cautiverio babilónico del pueblo judío durante el gobierno de Nabucodonosor (+562 a. C.), de Baltasar (+539 a. C.) y de Darío el Medo. En el capítulo 2 se relata cómo Nabucodonosor, rey de Babilonia, tuvo un sueño aterrador. Había una estatua gigantesca compuesta por cuatro metales: la cabeza de oro, el busto y los brazos de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro y barro. Súbitamente una piedra cae de la montaña sin intervención humana y golpea a la estatua en los pies destruyéndola. La piedra se convierte en una montaña gigantesca capaz de oscurecer la vista del horizonte. Daniel fue el único capaz de interpretar el sueño del rey: la estatua era una representación de la historia futura; sus diferentes partes simbolizaban los imperios que sucederían al de Nabucodonosor. El esquema de la sucesión de los cuatro imperios universales queda así fijado proféticamente.

por tanto, responde a la voluntad divina y la sucesión de los cuatro imperios universales es su estructura de apoyo.

Melanchthon recoge la interpretación que S. Jerónimo hizo de la estatua en su *Comentario al libro de Daniel* (1845: 491-583). S. Jerónimo identificó las partes de la estatua con cuatro imperios históricos: el babilónico, el medo-persa, el de Alejandro Magno y sus sucesores y el romano, que cierra la historia universal. Ciertamente, este esquema está agotado y los diversos imperios son asunto de historiadores. Fue Lutero en su relectura, recogida en el *Prefacio al libro de Daniel* (1545), el que introdujo el concepto de *translatio imperii* que, asumido por Melanchthon, se convierte en decisivo para el uso de la sucesión de los imperios que desarrolla en la obra: entre el antiguo imperio romano y el imperio germano moderno existe una relación de continuidad y una identidad sustancial. De esta forma Melanchthon presenta el esquema de la sucesión de los cuatro imperios universales como medio para unificar los diferentes eventos históricos en una narrativa continuada e ininterrumpida, que se desarrolla desde la antigüedad precristiana hasta la contemporaneidad moderna, más que para ofrecer un marco conceptual de referencia para la interpretación general de la historia<sup>21</sup>.

La escatología apocalíptica, trascendente y universal, toma en cuenta no sólo el destino de los cristianos y de Israel, sino el de toda la humanidad. Con la apocalíptica la dimensión de futuro se hace presente en el hoy tensionándolo. Sin embargo, también puede restar capacidad de originalidad e impredecibilidad a la historia (Backus, 2003: 326-328), sobre todo si se convierte en *apocalipticismo*, como ocurrió con Melanchthon y Lutero. En ambos el *apocalipticismo*, es decir, la convicción ideológica respecto a un contexto social e histórico determinado, les condujo a pensar que el fin del mundo estaba próximo, y se actuó y argumentó en consecuencia: en la Sede Apostólica se sienta el Anticristo prelude, según el libro del *Apocalipsis*, de que el Juicio está cerca y Lutero, cual Elías o Juan el Bautista, es el enviado antes del fin<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Juan Bodino en su obra *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) criticó la interpretación de Melanchthon de la profecía de Daniel. Rechaza que pueda aplicarse a la historia universal; la entiende sólo como un hecho circunstancial, vinculado a unas condiciones precisas (Kelley, 1973: 123-150). No obstante, Bodino recomienda leer la *Chronica Carionis*, aunque obviando las numerosas disputas y cuestiones teológicas que contiene: “Est enim aliquanto copiosior in disputationibus de religione, ut erat religioni ac pietati deditus, quae si odiosa videntur, praeteriri facile possunt” (1566: 17).

<sup>22</sup> Véase, por ejemplo, la descripción que se encuentra en la oración que Melanchthon pronunció en el funeral por Lutero, en la que se le concede un lugar entre los profetas, apóstoles y maestros de la Iglesia, y lo califica como un “instrumento de la salvación de Dios”, exhortando a los suyos a considerarlo como un Elías, Jeremías, Juan el Bautista o Pablo (1546: 726-734). En varios escritos se ocupó Melanchthon de

Por lo tanto, la interpretación de la historia universal recibe su significado de la historia de la salvación que, en la concepción luterana, anticipa desarrollos futuros como consecuencia del esquema apocalíptico que le sirve de molde. A partir de aquí sólo la intervención divina puede superar la injusticia, los seres humanos únicamente pueden optar por aliarse con las fuerzas del bien o del mal que, en su lucha de dominación, convierten la historia en un campo de batalla. Los luteranos contemplan la historia únicamente como una sucesión de conflictos y luchas cuyos contendientes son la Verdad y la Mentira, Dios y el Diablo. En esta visión de la historia no existe ningún sentido de evolución o desarrollo, como poseen tanto los contemporáneos católicos como calvinistas, al no dar cabida a lo inesperado e inédito del futuro. Sin embargo, en la historia universal no está toda la historia, ya que ésta está abierta al futuro, que es desconocido e impredecible.

## 9. LA HISTORIA UNIVERSAL: HUMANISMO VS. REFORMA

Como hemos apuntado, si bien el esquema del profeta Daniel le brinda a Melanchthon la posibilidad de mostrar las distintas épocas y la historia continuada del mundo, la relación que se establece entre la historia universal y la historia de la salvación no conforma un todo. No obstante, la *Chronica* no es un intento fallido de unificar ambas historias, ocurre que son los presupuestos con los que opera los que le impiden lograr la armonía, ya que existe en el protestantismo una insuperable oposición entre lo cristiano y lo antiguo o pagano.

Por el contrario, en el Humanismo no hay un insalvable antagonismo entre el saber cristiano y la ética antigua, entre la filosofía y la teología, entre la historia de la humanidad y la historia de la salvación. El Humanismo comprendió la antigüedad cristiana como un *apartado* singular de la misma Antigüedad<sup>23</sup>; los acontecimientos de la historia del mundo, como los contenidos de la sabiduría antigua, pueden coincidir con la historia de la salvación y con los postulados de la fe cristiana. Erasmo afirma: “Agustín se felicita a sí mismo por el hecho de encontrarse fre-

---

la cuestión del Papa y el papado explicando, entre otras cosas, por qué el Papa era el Anticristo: *Tractatus de potestate et primatu papae* (1537: 469-498); *De ecclesia et autoritate verbi Dei* (1539b: 326-386) y *Von christlicher und päpstlicher Lehre* (1539), este último escrito es un resumen en lengua alemana del conflicto que, por su formato breve, se hizo muy popular.

<sup>23</sup> “There was never any tension for Erasmus between the Christian religion and classical philosophy. Erasmus envisioned a classical world illuminated with the Christian faith” (Aldridge, 1966: 16).

cuentemente con Platón, no por otra cosa, sino porque sus enseñanzas se acercan mucho a la doctrina de Cristo” (2019: 167,6).

El reformador, sin embargo, mantiene la tensión entre razón y Revelación sustentada en la dialéctica luterana de ley y evangelio: de la misma manera que la sabiduría filosófica no es más que doctrina sobre la ley, es decir, interpretación humana de las leyes divinas, la historia pagana ofrece ejemplos de virtudes o vicios seculares ligados a la segunda parte del Decálogo (relación con el prójimo), mientras que la historia de la salvación muestra ejemplos de virtudes o vicios vinculados a la primera parte, a los tres mandamientos que se refieren a la relación con Dios. Así, los acontecimientos histórico-salvíficos y los modelos biográficos asociados a ellos son o ejemplos de la ley o ejemplos del evangelio, y por ello ejemplos de la cólera o misericordia divinas<sup>24</sup>.

La historia universal es historia política que testimonia la presencia de Dios tras los acontecimientos históricos, de forma que la historia también es útil para saber acerca de Él<sup>25</sup>, pero únicamente en lo concerniente a la convivencia humana. Se trata de la historia como lo precedero, temporal y contingente, diversa de la historia de la salvación calificada como verdad, necesaria y eterna. La historia de la salvación tiene un significado salvífico, es la historia de la Iglesia (invisible) que camina en paralelo a la historia política, y habla de la relación de los hombres con Dios. Es jerárquicamente superior a la historia universal que, como historia política, es un apéndice unido a ella.

No obstante, junto al momento diferenciador existe también espacio para la convergencia en el transcurrir histórico, merced al papel central que Melanchthon le confía a la teología a la hora de recuperar la historia. Como hemos afirmado, el fin apocalíptico de la historia unifica a ambas, pero también los modelos de virtud y vicio seculares y cristianos quedan teológicamente vinculados al Decálogo como ley de Dios; como vinculadas permanecen también la historia política y la historia de la salvación en su origen (Dios) y en su objetivo (la convivencia humana). Con todo, ni se *teologiza* la historia humana ni se *historiza* la teología (como hiciera S. Agustín); la teología no es ciencia del mundo, la justicia de Dios y su

<sup>24</sup> “Ergo non erit sentiendum nos esse iustos propter legem. Sed desino recitare plura testimonia; haec enim exempli causa recensui, ut animadvertant lectores in scripturis, quae loca proprie de lege, quae proprie de Evangelio concionentur, et discrimen observent inter legem et promissionem Evangelii” (1535:419; véase 1521b: 66, 15s.; 69, 32s.; 70, 9s.).

<sup>25</sup> “Agnoscere etiam se Princeps Palatinus dicebat testimonia praesentiae Dei in constitutione Monarchiarum, quia solis humanis viribus constitui et retineri non potuerint, et eo divinitus constitutae sint, ut essent custodes humanae societatis (...)” (1558b: 533).

salvación no constituyen una *teología de la historia*, la justificación acontece por la *fe sola*, que dice relación únicamente al orden sobrenatural.

## 10. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este contexto la utilización del sintagma *teoría de la historia* se refiere a formas de reflexión sobre la historia pre-científicas y pre-teóricas, porque los humanistas no poseían ni un fundamento teórico para entender la investigación histórica ni una filosofía de la historia, sino que sus reflexiones son sólo un momento de su interés general por las cuestiones formativas. Por lo tanto, lo novedoso del nexo humanista con la historia no reside tanto en sus reflexiones teóricas cuanto en su actitud ante la historia, debido a la relación práctica que mantiene con ella a través del Humanismo filológico.

Los humanistas se manifestaban contrarios al modo de filosofar y teologizar abstracto y formal del escolasticismo porque no influía en la vida inmediata de los hombres, no daba respuesta a sus problemas concretos. De ahí que la filosofía humanista sitúe el pensamiento en el marco histórico, y como filosofía que reflexiona acerca del orden de la comunidad humana, los ejemplos concretos de comportamiento moral que la historia proporciona son utilizados para perfeccionar la vida de la comunidad y la propia. Esta conciencia histórica adquiere su forma definitiva en la aceptación del pensamiento antiguo; las *letras clásicas* son las que deben gobernar las acciones de la vida civil. Para el reformador los oradores, los poetas o los historiadores eran admirables preceptores que nos enseñan a través de sus obras a distinguir entre el bien y el mal, lo falso de lo verdadero, a ser tolerantes, pacíficos...

La relación que el Humanismo mantiene con las obras y los autores de la Antigüedad supone una gran novedad: autor y obra componen tal unidad que la obra es la imagen de la personalidad del autor. Al leer un texto, afirma Melanchthon, el humanista se instruye siguiendo al autor, que se revela en su discurso, y así vuelve a crear por segunda vez. Por tanto, la formación se produce en diálogo con la Antigüedad<sup>26</sup>. Decir *formación* es lo mismo que decir asimilación personal, mediante un diálogo a través del tiempo, entre un *yo* y un *tú*, con plena conciencia de la distancia, aunque no con la conciencia, como les ocurre a los hombres actuales, de ser un momento histórico único.

En el Humanismo esto implica también que aquellos elementos noéticos y ontológicos que el pensamiento medieval ubicaba en el plano

<sup>26</sup> “Oportet enim habere certos autores, quibus cum quasi colloquentes linguam discamus, praesertim cum tota nunc e libris sumenda est” (1534: 670).

vertical pasen a recolocarse ahora en el horizontal, y a ser entendidos de forma histórica, porque el presente y lo inmanente no están absorbidos por lo trascendente y lo divino. Asimismo, queda modificada la imagen de los filósofos, que ahora teorizan sobre experiencias concretas pero, además, actúan: los humanistas se autorrealizan. Este cambio de perspectiva ha tenido diversos efectos respecto de la etapa medieval. En el Humanismo surgen indicios de una secularización del concepto de historia al interpretarla como obra del hombre, lo importante es devolver al ser humano su capacidad para controlar su destino. Los individuos empiezan no sólo a tener una nueva conciencia histórica de su existencia, sino que dirigen también su rumbo; la voluntad de la Fortuna “no es inexorable, pues siempre será posible cortejarla y aún dominarla para un hombre de verdadera *virtus*” (Skinner, 1993: 118).

Posiblemente en contra de esta historiografía de orientación mundana, y con fines propagandistas, ideológicos y religiosos, presenta Melancthon su interpretación teológico-escatológica de la historia universal en la *Chronica Carionis*. Esta visión de la historia basada en la profecía y en la tensión apocalíptica tiene como primera motivación demostrar que la Iglesia luterana no es un producto innovador surgido en el siglo XVI sino, por el contrario, que desciende directamente de la verdadera Iglesia. La historia de la Iglesia se convierte así en la historia de la promulgación y conservación de la verdadera doctrina frente a la *ecclesia visibilis*. En segundo lugar, además de proporcionar una interpretación de las transformaciones políticas y sociales al integrarlas en un esquema trascendente, ofrece las claves para justificar el movimiento de Wittenberg, al situar a Lutero y sus pretensiones en el diseño general de la historia, y a la iglesia evangélica como la verdadera, de la que está escrito que sufrirá persecuciones antes del fin. Los reformadores, a diferencia de sus contemporáneos católicos, necesitaban de una argumentación histórica, articular una visión de la historia que explicase el deterioro del cristianismo y la urgencia de una restauración. Subrayan la supuesta pureza del pasado lejano y la corrupción del presente y ven en Lutero a la figura capaz de restablecer el pensamiento y las prácticas ancestrales.

Si para el humanista Melancthon la utilidad de la historia radica en los ejemplos y relatos que hallamos en los textos, que muestran con claridad aquello que hemos de imitar o rechazar; para el reformador Melancthon su utilidad reside en evidenciar el proceso histórico degenerativo de la verdad evangélica. En todo caso, sin presupuestos humanistas la historiografía melancthoniana no hubiera podido desarrollarse y cumplir con la finalidad para la que fue diseñada. La historia tesoro de ejemplos y arsenal de argumentos es una aportación netamente humanista

que Melanchthon puso al servicio de la convivencia cívica y de la causa reformadora.

Por otra parte, el pensamiento luterano recibe del Humanismo un motivo filosófico-teológico que es condición de posibilidad de la Reforma: la diferencia que el Humanismo establece entre Revelación divina, razón histórica (filosofía) y tradiciones humanas. Esta desemejanza permite relativizar la tradición tardo escolástica al considerarla obra meramente humana, y abrir así la posibilidad de modificar el rumbo de la Iglesia y de la reflexión teológica. Simultáneamente, esa tradición humana puede contemplarse históricamente bien como ejemplo de tradición responsable o irresponsable, y utilizarla polémica o apologéticamente. Que la argumentación histórica se utilizara por primera vez para desacreditar los argumentos romanos fue obra de Melanchthon, que hizo caer en la cuenta a Lutero de la importancia de la historia para fundamentar sus tesis<sup>27</sup>.

Aunque la conciencia histórica se impuso de forma paulatina, y durante mucho tiempo estuvo acosada por actitudes antihistóricas se produjo, en el sentido expuesto, una cierta historización del pasado, lo que se deja notar en los humanistas en general y en Melanchthon en particular.

#### REFERENCIAS

- Alberti, L.B. (1960). I libri della familia. En C. Grayson (Ed.), *Opere volgari*, vol.1. Bari: G. Laterza.
- Aldridge, J. W. (1966). *The Hermeneutic of Erasmus*. Winterthur: John Knox Press.
- Backus, I. (2003). *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*. Leiden: E. J. Brill.
- Baron, H. (1993). *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio de pensamiento medieval al moderno*. (M.A. Camacho, Trad.). México: FCE.
- Bodino, J. (1566). *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Paris.
- Buck, A. (1957). *Das Geschichtsdenken der Renaissance*. Krefeld: Scherpe Verlag.
- Buck, A. (1996). Der italienische Humanismus. En N. Hammerstein (Ed.), *Handbuch der deutsche Bildungsgeschichte, I. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe* (pp. 1-56). München: C. H. Beck.

<sup>27</sup> En la Disputa de Leipzig (1519) Lutero argumentó: “Rhomanam ecclesiam aliis ecclesiis fuisse superiorem, probatur ex frigidissimis decretis Rhomanorum pontificum, contra quae sunt textus divinae scripturae, historiae approbatae mille centumque annorum et decretum Concilii Niceni omnium sacratissimi” (1519a, 185). En carta a Spalatino, de 20 de julio de 1519, contándole el debate en Leipzig: “Ego rursus opposui Graecos per mille annos et antiquos Patres, qui non fuissent sub Romani Pontificis potestate, quanquam primatum honoris ei non negarem” (1519b: 286).

- Copenhaver, B. P. y Schmitt, Ch. B. (1992). *Renaissance Philosophy*. Oxford: University Press.
- Dardel, E. (1946). *L'Histoire, science du concret*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Erasmus (2019). Método para llegar a la verdadera teología. En I. Delgado Jara & V. Pastor Julián (Eds.), *Erasmus de Róterdam. Escritos de introducción al Nuevo Testamento* (pp. 139-192). Madrid: BAC.
- Ferguson, W.K. (1948). *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretations*. Cambridge, Mass.: Houghton Mifflin.
- Fernández Cordero, M<sup>a</sup> J. (2022). Vestir la *librea de Cristo*. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila. *Archivo Teológico Granadino*, (85), 93-127.
- Ferrater Mora, J. (2006). *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*. Madrid: Alianza Editorial.
- Geerk, F., Ed. (1998). *2000 Jahre Humanismus. Der Humanismus als historische Bewegung*. Basel: Schwabe.
- González, M. (2012). *Introducción al pensamiento filosófico. Filosofía y Modernidad*. Madrid: Tecnos.
- Grassi, E. (1980). *Rhetoric as Philosophy: the humanist Tradition*. Pennsylvania State: University Press.
- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. (M. Canet, Trad.). Barcelona: Anthropos.
- Hannemann, K. (1994). Reuchlin und die Berufung Melanchthons nach Wittenberg. En H. Kling & S. Rhein (Eds.), *Johannes Reuchlin (1455-1522). Nachdruck der 1955 von Manfred Krebs herausgegebenen Festgabe* (pp. 108-138). Sigmaringen: Thorbecke.
- Hanskins, J. (2019). *Virtute politics: soulcraft and statecraft in Renaissance Italy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Huizinga, J. (1994). *El otoño de la Edad Media*. (J. Gaos, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Huizinga, J. (2013). *El problema del Renacimiento*. (M. Andlau, Trad.). Madrid: Casimiro Libros.
- Kelley, D. R. (1973). The Development and Context of Bodin's Method. En H. Denzer (Ed.), *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung* (pp. 123-150). Munich: C. H. Beck.
- Kristeller, P.O. (1973). *Humanismus und Renaissance*, I. München: Fink.
- Kuroпка, N. (2002). *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft: Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526-1532)*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Leyden, W. von (1958). Antiquity and Authority: A Paradox in Renaissance Theory of History. *Journal of the History of Ideas*, (19), 473-492.
- Llano Cifuentes, A. (1999). El Humanismo cívico y sus raíces aristotélicas. *Anuario Filosófico*, (32), 443-468.
- Lutero, M. (1519a). Resolutio Lutheriana super propositione XIII, de potestate papae. En Academia de las Ciencias de Heidelberg (Ed.), *M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar Ausgabe. Schriften*, vol. II (pp. 185-240). Weimar: H. Böhlau.



- Lutero, M. (1519b). Carta de Lutero a Spalatino. En Academia de las Ciencias de Heidelberg (Ed.), *M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar Ausgabe. Briefwechsel*, vol. I (pp. 284-289). H. Böhlau: Weimar.
- Lutero, M. (1523). Carta de Lutero a Eobanus Hessus. En Academia de las Ciencias de Heidelberg (Ed.), *M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar Ausgabe. Briefwechsel*, vol. III (pp. 49-50). H. Böhlau: Weimar.
- Manetti, G. (1942). De dignitate et excellentia hominis, libro III. En E. Garin (Ed.), *Filosofi italiani del Quattrocento* (E. Garin, Trad., pp. 230-243). Firenze: Le Monnier.
- Melanchthon, F. (1517). De artibus liberalibus. En R. Stupperich (Ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl [Studienausgabe]*, vol. III (pp. 17-28). Gütersloh: Mohn.
- Melanchthon, F. (1518). De corrigendis adolescentia studii. En R. Stupperich (Ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl [Studienausgabe]*, vol. III (pp. 30-42). Gütersloh: Mohn.
- Melanchthon, F. (1520). Declamantiuncula in divi Pauli doctrinam. En R. Stupperich (Ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl [Studienausgabe]*, vol. I (págs. 28-43). Gütersloh: Mohn.
- Melanchthon, F. (1521a). Didymi Faventi adversus Thomam Placentinum pro Martino Lutero theologo oratio. En R. Stupperich (Ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl [Studienausgabe]*, vol. I (pp. 57-140). Gütersloh: Mohn.
- Melanchthon, F. (1521b). Loci Communes Theologici. En R. Stupperich (Ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl [Studienausgabe]*, vol. II/1 (pp. 1-163). Gütersloh: Mohn.
- Melanchthon, F. (1523). Encomium eloquentiae. En R. Stupperich (Ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl [Studienausgabe]*, vol. III (pp. 44-62). Gütersloh: Mohn.
- Melanchthon, F. (1523b). Pietas et eruditio. En Cohrs, F. (Ed.), *Supplementa Melanchthoniana: Schriften zur Praktischen Theologie*, V(1), 373.
- Melanchthon, F. (1525). Praefatio in Aeschinis et Demosthenis oration. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XI (pp. 102-106). Halle.
- Melanchthon, F. (1534). Annotationes in M. Fabii Quintiliani Institutionum librum decimum. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XVII (pp. 653-682). Halle.
- Melanchthon, F. (1535). Loci Communes Theologici. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XXI (pp. 334-560). Halle.
- Melanchthon, F. (1537). Tractatus de potestae et primatu papae (1537). En Comité de la Iglesia evangélica alemana (Ed.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirchen* (undécima edición) (pp. 469-498). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Melanchthon, F. (1539). Ep. Ruperto Palatino. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. III (pp. 877-884). Halle.
- Melanchthon, F. (1539b). De ecclesia et autoritate verbi Dei. En R. Stupperich (Ed.), *Melanchthons Werke in Auswahl [Studien-ausgabe]*, vol. I (pp. 326-386). Gütersloh: Mohn.
- Melanchthon, F. (1540). Ep. Guilielmo Bellaio. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. III (pp. 1113-1117). Halle.
- Melanchthon, F. (1542). Ep. Principi Palatino (1542). En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. IV (pp. 928-929). Halle.
- Melanchthon, F. (1543). In Danielelem Prophetam Commentaris (1543). En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XIII (pp. 823-980). Halle.
- Melanchthon, F. (1546). Oratio in funere D. Martini Lutheri. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XI (pp. 726-734). Halle.
- Melanchthon, F. (1547a). Erotemata dialectices. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XIII (pp. 513-752). Halle.
- Melanchthon, F. (1547b). Philippi Melanchthonis in locum ad Colossenses, videte ne quis vos decipiat per philosophiam inanem dissertatio. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XII (pp. 691-696). Halle.
- Melanchthon, F. (1549a). De studiis linguae Graecae. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XI (pp. 855-867). Halle.
- Melanchthon, F. (1549b). De studio linguae Ebraeae. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XI (pp. 867-877). Halle.
- Melanchthon, F. (1558a). Chronicon Carionis. Pars I. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XII (pp. 711-902). Halle.
- Melanchthon, F. (1558b). Ep. Archiepisc. Sigismundo. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. IX (pp. 531-538). Halle.
- Melanchthon, F. (1560). Chronicon Carionis. Pars II. En K.G. Bretschneider & H.E. Bindseil (Eds.), *Corpus Reformatorum. Serie I: Philip Melanchthon. Opera Quae Supersunt Omnia*, vol. XII (pp. 901-1094). Halle.
- Muñoz Delgado, V. (1986). Nominalismo, lógica y humanismo. En M. Revuelta & C. Morón (Eds.), *El erasmismo en España* (pp.109-141). Santander: Sociedad Menéndez Pelayo.

- N. Machiavelli, N. (1988). *The letters of Machiavelli: 1512-1527*. (A. Gilbert, Trad.). Chicago: University of Chicago Press.
- Neddermeyer, U. (1997). *Kaspar Peucer (1525-1602): Melanchthons Universalgeschichtsschreibung*. En H. Scheible (Ed.), *Melanchthon in seinen Schülern* (págs. 69-101). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Overfield, J.H. (1984). *Humanism and Scholasticism in Germany, 1450-1520*. Princeton: Princeton University Press.
- Palmerii, M (1904). *De captivitate Pisarum liber*. (G. Scaramella, Trad.). Città di Castello: Editrice.
- Pena Búa, P. (2012). Los intereses filosóficos del humanismo en Felipe Melanchthon: el lenguaje. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (39), 5-28.
- Pena Búa, P. (2021). La influencia del Humanismo en el desarrollo y consolidación de la Reforma protestante. En J. Paniagua Pérez & A. Ruiz Pérez (Eds.), *Visiones histórico-literarias de España y el Nuevo Mundo en la tradición clásica, siglos XVI-XIX* (págs. 13-38). Berlín: Peter Lang.
- Pico della Mirandola (1984). *De la dignidad del hombre*. (L. Martínez Gómez, Trad.). Madrid: Editora Nacional.
- Pocock, J.G.A. (1975). *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ronzón, E. (2012). El descubrimiento del hombre. Una interpretación desde la historia de la antropología filosófica. *Thémata. Revista de Filosofía* (46), 217-235.
- S. Jerónimo (1845). *Comentario al libro de Daniel*. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus, series latina, vol. 25* (págs. 396-426). Paris.
- S. Agustín (1841). *De Doctrina Christiana*. En J. P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus, series latina, vol 34* (págs. 396-426). Paris.
- Scheible, H. (2016). *Melanchthon. Vermittler der Reformation. Eine Biographie*. München: C.H. Beck.
- Schneider, J. (1999). *Melanchthon's Rhetoric as a Context for Understanding his Theology*. En K. Maag (Ed.), *His Works and Influence Beyond Wittenberg* (págs. 141-159). Grand Rapids: Baker.
- Skinner, Q. (1993). *Fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*. (J. J. Utrilla, Trad.). México: FCE.
- Struever, N. S. (1970). *The Language of History in the Renaissance. Rhetorical and Historical Consciousness in Florentine Humanism*. Princeton: Princeton University Press.
- Tschrich, O. (1906). *Johannes Carion, Kurbandenburger Hofastrolog. Jahresbericht des Historischen Verins zu Brandenburg* (36/37), 54-62.
- Tucidides (1986). *Historia de la guerra del Peloponeso*. (D. Gracián, Trad.). Barcelona: Ed. Orbis.
- Wengert, T. J. (2009). *Biblical interpretation in the Works of Philip Melanchthon*. En A. J. Hauser & D. F. Watson (Eds.), *A History of Biblical Interpretation, II: The Medieval through the Reformation Periods* (págs. 319-340). Grand Rapids: Eerdmans.