



UN PARADIGMA PARA LA UNIDAD CULTURAL DE EUROPA

Pedro Aullón de Haro

I

La reflexión acerca de la unidad cultural europea, de su posibilidad, de su haber histórico así como de las condiciones requeribles para la consideración de ese concepto, hace ver en primer término una dualidad pasado/futuro, siempre vislumbrada desde un momento actual, presente, aquel desde el cual se ejercen las determinaciones. Lo relevante aquí, a mi modo de ver, son tres cosas: primero, que la discriminación del pasado es pieza fundamental para la proyección o comprensión del futuro; segundo, que el momento actual ha de ser especificado en tanto que concepción y conjunto de pretensiones respecto de la interpretación pasado/futuro; y tercero, que el propósito de considerar el futuro, su creación, ha de ser evidentemente coherente con la relación establecible entre dichos elementos pasado/futuro. Todo ello exige una meditada adecuación a la realidad, del pasado y de nuestro tiempo, y, si bien se mira, configura una interpretación, un intento de comprensión, de saber y de voluntad que de inmediato voy a denominar como «epistemología hermenéutica» y se propone que actúe de guía o de referente para pensar el futuro y, en consecuencia, para fundarlo en alguna medida.

La discriminación histórica con vistas a la especificación de un común pasado cultural europeo comprobado por su eficiencia positiva en el devenir es operación, en principio, relativa y aparentemente sencilla. Es decir, en un primer momento pareciera que la delimitación de un paradigma de cultura europea, un modelo ejemplar, fuera algo de percepción inmediata. Sin duda el asunto se complica al ejercer el intento de proyectar una voluntad de futuro acorde asimismo a la realidad de los intereses de nuestro presente actual manteniéndose fiel no propiamente al pasado sino a la *evolución* de éste. Aquí se

presupone, quiérase o no, una idea de «tradición». Quizás debiera tratarse, antes de otra cosa, de efectuar una hipotiposis, una visión de las grandes entidades culturales y su abarcamiento histórico. Entendiendo por entidades culturales desde luego las actividades de producción humana que toman al hombre como centro o referencia y posibilidad muy deseable de elevación en orden a la gama de los valores occidentales en los cuales habitamos y desde los cuales actuamos.

Ciertamente se ha de proceder con una apreciable dosis de voluntarismo, pero sin olvidar aquello que en epistemología se denomina «ciencia real», es decir lo que existe, y, en hermenéutica, «conexión real», es decir una concreción actualizable en la realidad del mundo exterior a las propias disciplinas o los métodos. La cuestión será idear un *desideratum* correcto y adecuado en el sentido de que se halle justificado en su propio pasado, la evolución de éste, y, convincentemente, invite a promover con fundamento e ilusión moral su futuro. Este modo de promover se diría que posee un aspecto final político, y debe responder a una noción de «ideal», pero no de mera utopía.

II

La primera y más contundente observación cultural sobre la historia europea, tenga ésta los límites de detalle geográfico, político, étnico y económico que fueren, consiste en la evidencia de la multiplicidad de lenguas. Al margen de los grados de parentesco entre estas lenguas y de la operativa base común, directa o indirecta, latina, lo cierto es que Europa hace patente que la unidad cultural no se funda en la unidad de lengua sino en la de civilización. Las realizaciones o construcciones verbales o artísticas muy conscientes y elaboradas adscribibles

a las formas europeas de civilización renacentista o vanguardista, por ejemplo, demuestran la manifestación de una misma entidad viva y compartida expresada en muy diferentes lenguas. Esto deviene, pues, primera condición a partir de la cual orientar la búsqueda de un paradigma de unidad cultural para el viejo continente, pues la realidad verbal constituye una pre-condición de toda cultura elaborada. Continuando sin entrar en matices menores, se podrá afirmar sin dificultad que evidentemente la civilización europea, occidental por mejor decir atendiendo a su extensión sobre todo americana, se delimita por oposición a unidades similares, es decir a civilizaciones como la árabe o la asiática, tengan éstas la diversidad de lenguas que tuvieren. No será necesario, pues, entretener argumentos acerca de que la unidad no es el contrario de la pluralidad sino el modo en que una pluralidad se muestra como un todo.

Efectuada esta primera discriminación imprescindible, referente a la lengua, las grandes entidades subsiguientes a considerar desde un punto de vista de cultura altamente elaborada han de ser por necesidad las consecuencias mayores de la actividad cultural en tanto que configuraciones de estructura entitativa propia, de penetración con sentido totalizante y de tendencia a la estabilidad, las cuales en cierto modo podrían entenderse como «instituciones culturales», es decir la religión, la literatura y el pensamiento, el arte, la ciencia y la organización política. Éstas, sin embargo, señalan configuraciones generales comunes entre civilizaciones y, puesto que no se pretende aquí ejercer el análisis comparatista sobre ninguno de esos elementos o instituciones en la efectiva concreción de las civilizaciones, sino determinar la posible, esperable y preeminente singularidad individual en una civilización concreta, occidental, por más que esto presuponga un inevitable comparatismo implícito, habremos de atenernos a la sola realidad de los conceptos interiores de esas «instituciones culturales» y la proyección de los mismos. Naturalmente, se tratará de determinar entidades con contenidos de envergadura capaz de recubrir, aun en diferente medida, el conjunto de las «instituciones». En ningún caso sería aceptable, en relación a éstas, una considerable desproporción ni un verdadero desequilibrio distributivo de influencias. Ésta es una segunda condición. Expondré brevemente ahora varios casos, con probabilidad los más distintivos, y que pienso sintetizan a la perfección y por separado a las cuatro instituciones seleccionadas y sus categorizaciones prototípicas, las cuales sin embargo, aun en su fundamento a todas luces decisivo para Europa y Occidente, se comprobará que no pueden definir por sí mismas el paradigma cultural buscado.

En primer lugar el caso de la religión en su concreción cristiana, que si bien aparece por completo imprescindible de un modo u otro a todo posible paradigma

cultural europeo, es sin embargo insuficiente como para ocupar la identidad única del mismo. Esto, sobre todo y evidentemente, no por razones de existencia de otras formaciones religiosas ni de guerras o cismas sino en virtud del devenir emergente de una concepción laica que, por lo demás, no sólo no excluye a la religión cristiana sino que en realidad justamente es fruto de ésta y en esta misma arraiga su fundamento evolutivo y, en todo caso, la configuración mental y moral que modernamente la suscita. Un caso como el del «canon literario», el cual constituye sin duda un magnífico ejemplo de posibilidad en el tratamiento de la unidad cultural europea, con todo lo que significa la literatura, sus obras, de representación o alusión al conjunto de las instituciones culturales, no sólo no representaría de hecho, respecto de éstas, una cierta regularidad conceptual interior o comparable sino que en realidad viene a establecer no más que un fortísimo organismo de unidad literaria dentro de la pluralidad de lenguas en el marco de la institución individual por sí, lo cual lo invalida para nuestro propósito. Y entiéndase que esta invalidación, para nuestra epistemología, presupone el reconocimiento de una extraordinaria fuerza de significación institucional, que pienso que debiera ser ratificada de manera definitiva con la designación académica de «Literatura Europea», con esta denominación en singular. Por su parte, grandes tendencias del pensamiento como el aristotelismo y el platonismo, la primera tendente con preferencia a la tradición científica y la segunda a la tradición contemplativa, más representan una dialéctica subyacente que una activa o factible consecución contemporánea. El caso de la tecnología en tanto que característico y extremado resultado aplicativo occidental de la ciencia, aúna tal unilateralidad junto a su contundencia que es por principio inviable como posibilidad de representación paradigmática. No tan extremados pero de resolución similar vienen a ser los ejemplos socio-políticos del constitucionalismo y el estado de derecho, que por lo demás exceden los límites de Europa.

Las instituciones culturales mayores, esas configuraciones de estructura entitativa y funcional propia y de aspiración trascendente, se desenvuelven como promoción al tiempo que regidas por la gama de valores dominante, es decir por un proceso histórico de valores europeos y occidentales fundamentales hoy reconocidos en los derechos humanos, la democracia constitucional y la solidaridad de los hombres y los pueblos. Diferente asunto es la eficiencia y convicción con que estos valores sean extendidos desde Occidente hacia el resto del mundo, esto es el cumplimiento último del sentido de universalidad que los esencializa. Esos valores desempeñan un papel metaideológico pero intensamente vivo por cuanto penetran la vida común, dan marco de referencia a la vida política e impregnan el conjunto de ideologías y formas de pensamiento vigentes y en expansión. El hecho

es que esos valores, resultado de un pasado y, asimismo, definición del presente actual, orientan, pues, la comprensión dialéctica del pasado y la relación posible de éste con el futuro, y en tal sentido acompañan la dirección de las instituciones culturales. Por tanto, ejecutan un nexo, en amplio sentido, y revelan una relación positiva y unificante de cara a los individuos, los ciudadanos. Ahora bien, la pregunta es si alguno de dichos valores, a diferencia de las que hemos denominado instituciones culturales, cabría ser seleccionado como paradigma para una construcción teórica de la unidad cultural de Europa; si los conceptos de derechos humanos, democracia o solidaridad, e incluso justicia, paz o libertad son utilizables a tal propósito. Y lo que sucede, en contraste con la unilateralidad de las instituciones individualmente tomadas y sus concreciones operativas, consiste en que los valores, que son intercambio metaideológico constante, en tanto que entidades se difuminan en la generalidad, carecen de perfil permanente observable e históricamente referible al conjunto formal de las instituciones y, en fin, están desprovistos de identidad funcional inmediata y delimitable más allá de la esfera sociopolítica.

Si los objetos dados, instituciones y valores, no parecen mostrar cualidad por completo suficiente a fin de definir un paradigma satisfactorio o difícilmente contestable para la unidad cultural de Europa, es obvio que el único factor que nos queda por considerar es el del individuo, el sujeto humano, el cual es agente tanto de las instituciones como de los valores al tiempo que es objeto de éstos y de sí mismo. Las instituciones, en juego con los valores, promueven una determinada concepción del sujeto humano, convirtiéndolo por ello al tiempo en objeto de sí, en una suerte de ideal. De ello se sigue la existencia de este ideal humano como único y gran lugar de encuentro en la concepción europea del individuo humano, la cual es promovida por éste y a fin de intervenir en el mismo, es decir sobre sí. Esto es sin duda un centro y un encumbramiento. Por consiguiente ahí se localiza la tercera posibilidad de especificación del paradigma.

Existe, como es sabido, una gran tradición europea comprobadamente susceptible de determinación a partir de la antigüedad clásica y hasta nuestro tiempo que, *grosso modo* y naturalmente sujeta a una diversidad de avatares y transformaciones, es allegable a un concepto de *humanitas*, «humanidad», «hombre», de «estudios humanísticos», de «humanismo» que sin duda está en el centro y ha comprometido de manera constante el eje y la dimensión cultural del continente. Incluso aunque pudiera decirse que históricamente visto en general más consistiría todo ello en una serie de elementos o segmentos desprovistos de articulación estricta, lo cierto es



Van Eyck y taller. *San Jerónimo en su estudio*. Detroit, The Institute of Arts.

que aun desde sus variantes de época y circunstancia intelectual y sociopolítica se trata de lineamientos que incansablemente remiten a un concepto progresivo común que de algún modo define la convergente evolución de las aspiraciones distintivamente europeas de las instituciones y los valores culturales y, por lo demás, con contrastada eficiencia. Y ese concepto común remite en cualquier caso a una visión referida al ser humano y, en última instancia, a aquello que tradicionalmente se ha considerado dentro de la esfera del llamado humanismo.

Con Platón puede decirse que el objeto de la filosofía deja de ser la naturaleza para ser el hombre. No es una casualidad ni la excelencia escultórica del ser humano ni la ideación de lo que se ha llamado una *paideia* del periodo clásico. El clasicismo griego representa no sólo la matriz de todo clasicismo occidental, en fortísima dependencia esencial, sino el fundamento y la materia de la interpretación sucesiva de aquello que alcanzará a configurar las «humanidades» en Roma, los *studia humanitatis* y su integración cristiana, el «humanismo» de la época renacentista, la ilustrada «emancipación del hombre», el «ideal de humanidad» del idealismo alemán y hasta la pragmática derivación política de la universalidad ética pretendida mediante la doctrina de los «derechos humanos». Aunque erróneamente, incluso la práctica marxista se quiso acreedora del concepto de «humanismo», con la cual entra en crisis, como no podía ser de otro modo. Es evidente, pues, que la gama de conceptos o ideaciones en torno a lo «humano» supera en valor, representación y posibilidades efectivas de realización a diversas categorizaciones posibles, como la de Razón, que por otra parte y al menos en cierta medida puede quedar subsumida en la anterior. Esto a pesar de que sin duda algunos pensarían que la Razón mejor define una identidad europea frente a la de otras civilizaciones; pero esta categoría, en último término, no deja de ser o una facultad o bien una concreta filosofía.

A partir de esa serie de segmentos en torno a las ideas sobre lo humano, ya se trate, por un lado, de un extremo sustancialmente filológico y, por otro lado, de un extremo sustancialmente sociopolítico, cabe decir que subsiste una materia común y de una misma fuente retroalimentada, una concepción análoga y sus pertinentes derivaciones y evoluciones. Así pues, superando todo límite propio de la restricción de estudios de época, será procedente la utilización de un concepto y término de *humanístico* en sentido comprensivo y general, definitorio de un paradigma vivo y permanente.

Los segmentos del paradigma humanístico describen una continuidad con creces doblemente milenaria en la cual la cadena de evoluciones ofrece momentos de ascensión que requieren ser examinados e interpretados

desde la perspectiva iluminadora del conjunto histórico. Así sucede, especialísimamente a mi modo de ver, con la idea humanística renacentista de la «dignidad del hombre», su reformulación suprafilológica en orden a la elevación humana, del espíritu, de lo que de eterno y más valorable hay en el ser humano, y su reenunciación idealista elaborada mediante el concepto de *ideal*, «ideal de humanidad» paralelamente al ideal estético que sobre la escultura griega forjó Winckelmann, comprendió Hegel, se expandió por toda Europa y, entre uno y otro, Friedrich Schiller, más allá del «ideal helénico» creado por una generación de espíritus infinitos y nostálgicos, vislumbró y lanzó antropológicamente por encima de la historia como educación estética del hombre: el lugar del encuentro y armonización de los impulsos humanos, su simultaneidad, que da ocasión a la libertad mediante el juego, es decir la belleza, el momento libre de la vida estética. Es un neoplatonismo, el reconocimiento de la revolución estética como única constructiva y la superación de toda violencia. A esta tendencia del «ideal» pienso que no es ajena la moderna constitución alemana, a partir de Lessing, de una «filología del espíritu» que se prolonga hasta Nietzsche y Rohde. Éste es en conjunto el levantamiento del gran paradigma humanístico moderno, que aún el siglo XIX alemán alimentaría mediante la reinterpretación y acuñación, dentro de la escuela schilleriana, justo del concepto propiamente dicho de «Humanismo» histórico sin duda con una propensión de valor contemporáneo. Pero este valor habrá de ser al fin —y hoy lo podemos comprender mejor que nunca— la utopía de la paz, la belleza libre y la supremacía moral, en divergencia con lo que intentara enarbolar el marxismo.

Si aquello que se encumbra hasta la obra teórica de Schiller revela, a mi juicio, el gran momento extraordinario del paradigma humanístico moderno, su segmento idealista, la indagación en época antigua nos va a permitir observar un segmento prodigioso y secularmente perpetuado mediante la figura de San Jerónimo. La reconstrucción del paradigma humanístico con la pretensión de interpretar el sentido de la transición y permanencia del saber clásico mediante su incorporación al Cristianismo y, asimismo, la retransmisión reelaborada de esta línea tradicional a manos de los maestros del humanismo italiano, muestra por medio de la obra y la figura de San Jerónimo el vislumbramiento de una formación paradigmática inmensa y penetrante, el vislumbramiento de una fuerza francamente heteroforme más que de una idea, y en esto se diferenciará con facilidad de la imagen paradigmática de San Agustín, el otro gigante de su tiempo, el amigo epistolar, más limitadamente reflexivo, y de Plotino, que antecede a ambos, helenístico profunda y limitadamente contemplativo y ajeno al mundo cristiano que se abre a los nuevos tiempos. Lo que podríamos llamar tradición

jeronimiana configura una cadena de intervenciones que se inicia con una doble mirada retrospectiva que de inmediato se arroja al futuro. Es la comprensión histórica y viva de la cultura letrada grecolatina, pagana por así decir, y la cultura de los primeros Padres de la Iglesia, especialmente del inmarcesible Orígenes. Jerónimo no sólo estatuye la necesidad del mantenimiento de una y otra sino lo que me propongo explicitar como primera y proyectada superación de una dicotomía filológica cristiana/profana establecida casi desde los comienzos hermenéuticos, una suerte de síntesis humanística; superación que conduce asimismo a la historia eclesiástica y la constitución biográfica para los inicios de la historiografía literaria en tradición latina; la formación del hombre de letras culto y fuertemente polémico, máximo creador en la cultura latina de los géneros de la controversia y la epistolografía; la versión ecuménica de la *Vulgata*, pese a las dificultades protestantes, y la ideación de un principio traductológico fundacional que convierte a Jerónimo en padre de la materia, continuador de Cicerón y anticipador de la prominente cuestión práctica post-latina de la multiplicidad lingüística europea; la reasunción de su figura cristiana filológica por Erasmo, desplegando su supervivencia para la nueva conciencia religiosa; la reintegración de esa misma línea de su saber clásico y cristiano por los humanistas italianos desde Petrarca...; su constante permanencia operativa, una refundación incansable que la tradición anti-escolástica reconocerá siempre y alcanza a Juan Andrés y la creación de la primera historia universal de las ciencias y las letras a finales del siglo XVIII. Aún, desde finales del siglo XX y durante estos primeros años del nuevo siglo ha tenido lugar una significativa revitalización de los estudios y ediciones jeronimianos y se habla de escuchar de nuevo su voz.

Ahora bien, la poderosa fuerza humanística de Jerónimo no acaba ahí, como es sabido; desde la Edad Media, pero especialmente en el siglo XVI y eminentemente en la época del Barroco, Jerónimo se desdobra como una gigantesca figura artística unificadora de Europa poniendo a todos los grandes maestros y a todo el continente a contemplar la interpretación plástica, sobre todo pictórica, ejecutada por ellos. La excepcionalidad se multiplica y el mito cultural, formulado con la dignidad sublime de una representación del hombre de letras entregado al máximo ideal de la soledad buscada del desierto, accede al modelo elevadísimo de la más pura dedicación humanística, al gran libro y la confianza en el rigor y la voz divina a través de la radical honestidad, el estudio, el sacrificio y el silencio. ¿Qué cosa más lejana de los riesgos mundanos y pecuniarios de que advertían los humanistas del Renacimiento, sin duda siguiendo a Platón y de hecho temerosos de la corrupción moral tanto como de la superficialidad filológica, pues una era causa de la otra? Desde Durero a Rembrandt, a Alonso Cano,

a Ribera, El Greco, Zurbarán, Caravaggio, Tiziano, Poussin y tantísimos otros han recreado con intensidad inusitada el ideal artístico en representación del humanismo cristiano y del *humanismo perenne*, quiero denominar, que unifica culturalmente a Europa.

III

En su última conjugación, la convergencia hacia un proyecto de unidad política europea, que ha dado un paso decisivo de conformación jurídico-política constitucional en el año 2004, parece querer operar con preferencia, y hasta cierto punto con alguna naturalidad histórica, hacia y desde esta estricta derivación sociopolítica; en realidad como variante humanística transferida al orden político sustentador de una primacía incontestable de los valores actualmente estabilizados, por cuanto de hecho se viene a presuponer una base supuesta de cultura y sociedad humanística previamente integrada. Esto al margen, y no es nuestro propósito entrar en esa discusión ahora, de si tal propuesta viene fundada en cierta unilateralidad de propensión desequilibradamente económica, tal vez al amparo de la noción de que una tal eficiencia unilateral arrastrará al conjunto de factores, de una parte netamente culturales, de otra parte políticos.

A mi juicio, la eficiencia nunca obtendrá buen cumplimiento si abandona o aminora un anclaje en la evolución de los aspectos más netamente culturales, y esto por la evidente razón de que nos estamos refiriendo a un paradigma genésicamente fundado en éstos y no a la inversa. Ese cambio significaría una transmutación que, aun en el caso de ser operativa, terminaría desvirtuando la naturaleza de los segmentos humanísticos y sus articulaciones hasta hoy conocidos. Se trata, además, el humanístico de un paradigma perpetuamente retroalimentado como emanación de fuente, la cual sin duda pudiera ser envilecida, borrada o superficialmente olvidarse, pero no ser sustituida y, desde luego, provocaría al fin el desgarramiento más profundo de la pérdida y la caída. De ese modo, radicalizada la unilateralidad en última consecuencia, se diría previsible la conducción a un desvío, probablemente más lento, quizás más duradero, de barbarie para el siglo XXI como respuesta tercera a las dos barbaries concebidas anteriores mediante los totalitarismos del siglo XX.

Hoy podemos alcanzar a saber con cierta tranquilidad entre el horizonte de las incertidumbres que, al fin, sólo el haber ingresado propiamente en la antigüedad es garantía de existencia y posibilidad del futuro; que el vestigio humano de la escritura menos efímero es el más antiguo; que el cierto azar de la gran debilidad de las transmisiones de la tradición está compensado por la

pervivencia inmensa del volumen de las significaciones y las palabras en el tiempo; que el tiempo supera las graves incidencias y permite transformar el mal en comprensión de la verdadera inteligencia; que el olvido es higiénico y necesario pero solo moduladamente y como descanso para alcanzar a vivir con mayor sentido humano y con más fuerza. Que todo ello es un supuesto vivo para una posible nueva ideación. Sólo una seria y sincera inclinación hacia la fórmula de la unidad cultural humanística de Europa, como ideación del futuro a partir del fondo ingente de un saber, de su pasado que es la única garantía última de futuro, hará posible una unidad política real. Sin aquélla, ésta es ilusoria.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Mediante el concepto de «paradigma», se puede comprobar, interpreto aquí el sentido más inmediato de «ejemplo», o ejemplo eminente, remitido a su vez a «tradición», y no ninguna otra consideración de ningún orden. En todo lo referente a pasado y futuro, cultura, civilización y valores no subyace elemento alguno implícito o de doctrina que requiera notificación por mi parte. Casi otro tanto habría que decir del concepto de «institución cultural», aunque en este caso bien es verdad que existe un cierto componente metafórico, pero utilizo el término en razón de su efectividad funcional y capacidad de explicitación del aspecto existente que entiendo equiparable entre las entidades heterogéneas de las cuales se trata; y por lo demás es documentable en lo que se refiere a «literatura», la «institución» a este propósito probablemente más controvertida. Sobre el aspecto de las posibilidades de «laico»/«laicismo»/«laicidad», que ha vuelto últimamente a ser asunto de actualidad, no es necesario que nos pronunciemos aquí más allá de la mera constatación. Respecto del segmento moderno del paradigma humanístico, naturalmente me refiero al SCHILLER teórico de las *Cartas de la educación estética del hombre* y, sólo secundariamente, a *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* del mismo, si bien la cuestión esencial en su sentido ético-estético es constante de todos sus escritos, teóricos o literarios. Con los aspectos subsiguientes de la escuela schilleriana, me refiero en especial a la creación metodológica del marbete Humanismo, es decir Hagen, Niethamer y, en último término, el ya hegeliano y más célebre BURCKHARDT de *La cultura del Renacimiento en Italia*. Lo relativo a una «filología del espíritu» alemana ha sido examinado por Manuel CRESPILO (*La idea del límite en filología*). El hecho de que aquí nos sirvamos de un concepto no restrictivo de Humanismo, es decir superador del concepto de Humanismo histórico, no quiere decir, ni muchísimo menos, que no

tenga yo por imprescindibles y de valor ejemplar, aun con sus diferencias, los diversos estudios sobre este último, empezando por el de Ernst CASSIRER sobre el hombre renacentista, Eugenio GARIN (*L'Umanesimo italiano*) y el más restrictivo Paul O. Kristeller sobre el pensamiento renacentista y sus fuentes, a los que se pueden añadir otros casi tan bien conocidos como los del medievalista E. GILSON. De algunos textos importantes de sentido programático de los humanistas, Petrarca, Bruni, Valla, Mirandola y Alberti, quizás convenga indicar que se encuentran accesiblemente compilados en español bajo el título de *Manifiestos del Humanismo*. E. GRASSI ha estudiado convincentemente el sentido de una filosofía de la palabra en el Humanismo. En esta materia del Humanismo histórico la bibliografía es ya tan extensa que el problema es poder discriminar. Debe tenerse en cuenta la *Bibliographie Internationale de l'Humanisme et de la Renaissance*, de Ginebra, y la florentina *Bibliografia italiana di studi sull'Umanesimo ed il Rinascimento*. Sobre el aspecto jurídico existe un estudio de conjunto reciente, *El humanismo jurídico en Europa*, de J. M.^a LAHOZ FINESTRES. Una excelente síntesis histórica, parejamente reciente, del aspecto religioso y político europeo y de relación actual puede verse en el artículo «El Cristianismo y la identidad religiosa de Europa», de X. PIKAZA, en el n.º 1 de estos *Pliegos de Yuste*. Para la particularidad española del Humanismo histórico véase *Humanismo y Renacimiento en España*, de D. YNDURÁIN; para la cuestión erasmista, *Erasmus y la prosa renacentista española*, de Asunción RALLO. En cuanto a Erasmo propiamente y su relación, sobre todo filológica, con San Jerónimo, el trabajo reciente de Benedetto CLAUSI, *Ridar voce all'antico Padre. L'edizione erasmiana delle «Lettere» di Gerolamo*. Ni que decir tiene, la primera gran visión que alumbró el siglo XX sobre, entre otras cosas, la europea función literaria antigua de Jerónimo fue la de CURTIUS en su gran estudio clásico *Literatura europea y Edad Media latina*. Para una edición española, bilingüe, de JERÓNIMO, sobre todo el *Epistolario*, véase la Biblioteca de Autores Cristianos, donde también se encontrarán estudios recientes sobre Orígenes. Desde 1998 puede hablarse de un nuevo impulso de las ediciones jeronimianas en todas las grandes lenguas del continente. Un comentario a sus últimas ediciones europeas se puede leer en S. SCANDELLARI, A. CARRERES y O. M. GIMÉNEZ DE LEÓN, «La voz actual de San Jerónimo», en *Analecta Malacitana* (2, 2004), y para su vínculo con Erasmo y Andrés mi artículo con S. SCANDELLARI, «La tradizione di San Girolamo e il momento della creazione della Storia Universale e comparata delle Scienze e delle Lettere in Juan Andrés», en *Annali dell'Università di Ferrara. Sezione Storia* (1, 2004). De este último hemos estudiado y reeditado su obra fundamental, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1997-2002, 6 vols.).