

CORRIENTES FILOSÓFICAS DEL HUMANISMO EN LOS ESCRITOS DE CIPRIANO DE LA HUERGA

DR. JESUS LUIS PARADINAS FUENTES

*I.B.A. de Bethencourt
Puerto de la Cruz (Tenerife)*

Cipriano de la Huerga (1510-1560) no fue un filósofo, si entendemos esta palabra de acuerdo con lo que significa para los cultivadores de la filosofía. Es cierto que algunos de sus admiradores dejaron escrito que fue un “filósofo agudísimo”, que escribió tratados de “teología, filosofía, poesía, astronomía, etc.”², o que “se le consideraba un agudo filósofo”³. Pero, si examinamos los escritos que han llegado hasta nosotros, tenemos que decir que, en realidad, Cipriano de la Huerga fue un exégeta cuyo mayor mérito fue interpretar la Sagrada Escritura de acuerdo con un método nuevo que superaba el empleado por los exégetas medievales: el método filológico poligráfico.

Este método utiliza los conocimientos obtenidos por las letras y ciencias profanas con el fin de comprender mejor las enseñanzas transmitidas por la Sagrada Escritura. Todo el saber humano se pone al servicio de la interpretación de la Biblia. Entre estos conocimientos están los de la filosofía. Por eso Cipriano de la Huerga utiliza los saberes descubiertos por los filósofos: son un recurso más que le sirve para su trabajo exegético.

Nuestra intención es investigar el pensamiento filosófico presente en la obra de Cipriano de la Huerga. En este I Congreso Nacional sobre Humanistas Españoles centraremos nuestro estudio en el análisis de las corrientes filosóficas que utiliza en sus escritos. En otra ocasión dedicaremos nuestro tiempo a examinar los contenidos filosóficos recogidos en los mismos.

Antes de estudiar las mencionadas corrientes, nos parece necesario dedicar el primer apartado de este trabajo a exponer, aunque sea brevemente, lo que pensaba Cipriano de la Huerga de la filosofía.

1. LA FILOSOFÍA PARA CIPRIANO DE LA HUERGA

Cipriano de la Huerga tiene una concepción muy amplia de lo que debe entenderse por filosofía: Todos los conocimientos a los que puede llegar el hombre, sea cual sea su origen, vengan éstos de la razón o de la fe, son considerados por él como filosofía. Por lo tanto, los saberes contenidos en la Sagrada Escritura son filosofía, los saberes alcanzados por los hombres eminentes del pasado, sean estos orientales u occidentales, egipcios o caldeos, griegos o latinos, son, también, filosofía.

Ahora bien, Cipriano distingue entre la filosofía que viene de Dios y la que tiene su origen en los seres humanos. La auténtica filosofía es la primera, y recibe el nombre de “filosofía divina”. Los escritores de los libros sagrados son, por lo tanto, filósofos, como Moisés, calificado de “el más eminente de los filósofos”⁴, Salomón, “el más excelente de los filósofos”⁵, Job, “divino filósofo”⁶, etc.

También existe la “filosofía humana”, llamada por Cipriano “mundana”. Esta es la de los filósofos paganos, como Pitágoras, Platón, Aristóteles, etc.

“La sabiduría divina - escribe Cipriano- está contenida en los Libros Sagrados... en cambio, todas las cosas buenas y bellas que constituyen la sabiduría humana son como unas incrustaciones o puntos pequeñitos o como pequeños gusanitos esparcidos sobre la superficie dorada de la Sagrada Escritura, o sea, la sabiduría divina. Aquí está toda la filosofía moral, todo lo bueno y bello procedente de la contemplación de la naturaleza, lo relativo al gobierno y administración de las ciudades, lo relativo a la administración de las familias, todo lo que atañe a la felicidad y dicha verdadera, aquí está la metafísica verdadera sobre Dios y los ángeles”⁷.

En la Sagrada Escritura, por lo tanto, podemos encontrar toda la ética, toda la física, toda la metafísica, las tres partes en que, como veremos a continuación, se divide la filosofía según Cipriano de la Huerca. Esta filosofía divina, también llamada filosofía celestial⁸, viene de Dios⁹. Y, aunque está esparcida por toda la Biblia, los salmos la contienen de manera especial, pues son “una breve suma y compendio de la divina filosofía”¹⁰. Los hombres verdaderamente sabios son los que conocen la filosofía divina. Por eso considera Cipriano al publicano como hombre sabio y al fariseo como ignorante¹¹.

Al comparar la filosofía divina con la humana, Cipriano insiste siempre en la superioridad de la primera. Se apoya para ello en San Pablo, el cual “despreciaba olímpicamente la sabiduría y filosofía mundanas...”¹². Incluso la considera fuente de males para la humanidad: “Los Aristóteles, Platones, Pitágoras, Demócritos, son árboles grandes y sombríos... causan enfermedades... no dan alimento... apartan de la religión y piedad verdaderas...”¹³; es totalmente incapaz de solucionar los problemas del hombre; “... no debemos buscar las medicinas en Demócrito o Pitágoras, como suelen hacer algunas personas tontas y poco cuerdas, sino en el Esposo”¹⁴.

Además, la filosofía humana presume de conocimientos que están lejos de haber sido demostrados, incluso a veces enseña cosas que se contradicen entre sí. De ahí sus críticas a la soberbia de los “sabios” de este mundo: “... no puedo dejar de reirme todas las veces que considero su arrogancia y soberbia, la cual nace de parecerle que todas las cosas sabe y entiende... movido de soberbia demasiada, quiere saber los secretos de la generación natural de las cosas... y en este negocio dice tantas necedades y fuera de propósito que es cosa de grande admiración afirmando pareceres tan contrarios entre sí que no pueden jamás convenir en uno... No llega nuestra arrogancia hasta el cielo como la del hombre, el cual tiene presunción de penetrar los secretos movimientos de aquellos cuerpos soberanos y quiere hablar de ellos como si por muy largos años el mismo con sus brazos y fuerzas los hubiese movido... Pero no sé si son tantos los cielos y movimientos y estrellas como las vanas opiniones y errores que en esta materia se dicen”¹⁵.

Otra prueba de la inferioridad de la sabiduría humana respecto de la divina reside, para Cipriano, en que las doctrinas de los filósofos, incluso de los que considera más eminentes, como Platón o Pitágoras, no permiten descubrir tras ellas ningún misterio o

arcano¹⁶. En cambio, la filosofía divina transmite algo escondido, por lo que emplea frecuentemente la alegoría¹⁷.

Ahora bien, dado el carácter literario de los textos de Cipriano que han llegado hasta nosotros, podemos preguntarnos si el poco aprecio mostrado en ellos por la “mundana filosofía” no será más retórico que real. De lo contrario, ¿cómo se explicaría entonces el tiempo dedicado por Cipriano al estudio de la filosofía y el que sus obras estén repletas de citas de todo tipo de filósofos? En efecto, a pesar de insistir en la superioridad de la filosofía divina, Cipriano está muy lejos de despreciar la sabiduría humana. La razón fundamental es que muchas veces ésta nos ayuda a entender mejor la Sagrada Escritura y, por ello, la divina filosofía. Así, aunque reconoce la vanidad de las artes y ciencias que, según dice, aprendemos con increíble fatiga, advierte a continuación que no “hay que rechazar las más nobles artes y disciplinas... habida cuenta sobre todo de que hay muchas cosas en las arcanas letras que requieren en gran manera un conocimiento preciso de todas las disciplinas”¹⁸. De acuerdo con este planteamiento, por ejemplo, cuando la Escritura habla de la eternidad de los cielos, utiliza las muchas cosas escritas al respecto por los antiguos poetas y por los filósofos, como son Homero, Teodoreto, Gennadio, Platón, Teón de Esmirna, Damascio, etc.¹⁹. En relación con los pasajes de la Escritura en los que se llama tinieblas y oscuridad a las tribulaciones graves, se vale de lo enseñado al respecto por Aristóteles, Platón, Cicerón y otros filósofos y poetas de la antigüedad²⁰, etc.

Otras veces la sabiduría humana le sirve a Cipriano para confirmar las enseñanzas de la Sagrada Escritura. Recogemos al respecto dos curiosas explicaciones de Cipriano, en las que utiliza los conocimientos de la medicina de su tiempo en relación con los efectos físicos del miedo y con la gravedad del dolor de riñones.

Las palabras de la Sagrada Escritura, en las que leemos que a los hombres atemorizados por el peligro, se les doblan las rodillas, les flaquean los riñones y se les ennegrece el rostro, reflejan los efectos producidos por el temor, y su causa está, según Cipriano, en que en estos casos “fluye una gran cantidad de calor y de aire a través de las venas que se agolpa alrededor del diafragma. Entonces, así como las cosas se funden cuando son sometidas a un fuerte calor, también se funde el corazón, se doblan las rodillas y flaquean los riñones”. Por eso Hipócrates dice que el miedo se debe al exceso de calor y Aristóteles que las sensaciones de temor están producidas por el fuerte calor que llega hasta los órganos internos, a consecuencia de lo cual tiemblan las rodillas, el cuerpo se estremece, y a veces se suelta el vientre y se licua la vejiga²¹. En lo que respecta al dolor de riñones, escribe Cipriano que “los Libros Sagrados sitúan siempre toda dolencia grave y peligrosa en los riñones y con frecuencia llama dolor de riñones a toda desgracia muy grave. Quizá por este motivo se dice con toda razón, como enseña Galeno en su libro *Las afecciones internas*, que el dolor de riñones es con mucho el más grave de todos”²².

Respecto a las partes de la filosofía, nos dice Cipriano que, tanto la filosofía divina como la humana se dividen en tres: la metafísica, la física y la ética. La metafísica es la parte más difícil de la filosofía, requiere mucho tiempo de estudio, por ello los filósofos se ocupan de ella en el último ciclo de sus estudios, debido a que para llegar a dominarla es preciso conocer antes muchas otras cosas²³. Sin embargo, la parte que más importa para poner orden y concierto en nuestra vida es aquella que trata del hombre²⁴.

La Escritura es, para Cipriano, como hemos visto, un auténtico tratado de filosofía, por lo que en ella encontramos enseñanzas sobre metafísica, física y ética: “Todo el saber filosófico se divide en tres partes, la última de las cuales, es decir, la metafísica,

es la más divina; por lo cual alguno podría dudar, y no sin razón, en cual de ellas ha de ser clasificada esta pequeña obra -escribe Cipriano al comentar el Cantar de los Cantares-. Para mí está claro que el sabio Salomón ya se refirió a las dos primeras partes de la filosofía, la primera de las cuales se refiere a la instrucción moral y la segunda a la observación de la naturaleza en las dos obras tituladas *Proverbios* y *Eclesiastés*. En efecto, en los *Proverbios* instruye al hombre para que viva feliz, mientras que en el *Eclesiastés* trata de la contemplación de los fenómenos naturales. En cambio en la obra que nos ocupa acomete la tercera parte y la más excelsa de la filosofía, la llamada metafísica²⁵. Es decir, para Cipriano de la Huerca, el filósofo Salomón ha tratado de las tres partes de la filosofía: de la ética en los *Proverbios*, de la física en el *Eclesiastés* y de la metafísica en el *Cantar de los Cantares*.

En la divina filosofía, al igual que en la humana, la parte suprema es la metafísica, la que trata de la divinidad, y hasta esa cumbre debe llegar el filósofo. "Así como en la filosofía mundana nadie puede considerarse filósofo consumado si no ha logrado entender los íntimos secretos de la naturaleza, es decir, si no ha llegado a esa parte de la filosofía que llamamos metafísica, de igual modo en la filosofía divina nadie puede considerarse filósofo consumado, aunque haya cumplido todas las leyes divinas (tarea propia de jovencitas) -añade Cipriano- si no ha llegado a esta metafísica divina que trata no ya de caminar hacia el Esposo, sino de correr hacia El"²⁶. Por ello considera que el *Cantar de los Cantares* es el más profundo tratado de metafísica de toda la Sagrada Escritura²⁷. La confirmación de esto nos la proporciona el propio Aristóteles, para quien la indagación y contemplación de las cosas divinas es el objeto principal de la vida del hombre²⁸.

La filosofía humana o mundana, es el resultado del esfuerzo realizado por una serie de grandes hombres que han sido capaces de alcanzar un conocimiento de la realidad, superior al que consiguen el común de los mortales. Todos estos grandes hombres tienen algo que enseñarnos, aunque ninguno puede enseñarnos todo. No hay, por lo tanto, en la filosofía humana, un sistema filosófico completo. Cipriano acepta o rechaza, según estén o no de acuerdo con la filosofía divina, las doctrinas filosóficas procedentes de todas las escuelas conocidas en su tiempo. Se trata, por lo tanto, no sólo de una concepción que subordina la filosofía a la fe, sino, además, de una concepción ecléctica de la filosofía.

Del carácter subordinado de la filosofía, es buena prueba el hecho de que Cipriano considere que es ignorancia y no sabiduría el intentar explicar todos los fenómenos de la naturaleza recurriendo a causas naturales: "Desde la antigüedad, muchos que se proponían investigar la naturaleza de las cosas, afirmaban con supina ignorancia que todas las mutaciones de las cosas se han de hacer recaer en la misma naturaleza, no en Dios"²⁹. Para Cipriano existen, efectivamente, fenómenos -que llama *meteora*- difíciles de investigar y que pueden ser atribuidos a causas naturales, como sucede con el movimiento de los cuerpos celestes y de los elementos caducos que, en opinión, por ejemplo de Aristóteles, están sometidos a un orden inmutable. Pero Dios quiso que se produjeran también otros fenómenos que resultan inexplicables a la mente humana al margen del imperio y la voluntad divina³⁰. Por lo tanto, hay fenómenos de la naturaleza que llevan al hombre a descubrir y a adorar al autor de tales maravillas, aunque algunos pueblos de la antigüedad, como los egipcios, se confundieran y adoraran como dioses a los propios elementos³¹.

Si Cipriano utiliza, como hemos visto, la sabiduría de los filósofos como medio de interpretar mejor la auténtica sabiduría, la divina, también utiliza a veces la sabiduría

popular con el mismo fin. De ahí que en su obra encontremos multitud de refranes y frases hechas como, por ejemplo, las siguientes: Hacer de la blanca real³²; Del mal pagador, siquiera en pajas³³; Comprar la toca por sola la lista³⁴; Usar zapatos de fieltro para robar³⁵; Poner la vida al tablero³⁶; A moro muerto, gran lanzada³⁷; Conóceme mi casa, conóceme mi cama³⁸; Eso no lo aprendiste en Alcalá ni en Salamanca³⁹; Quien feo ama, hermoso le parece⁴⁰; etc.

Hay, pues, en Cipriano de la Huerga una jerarquía de saberes: en primer lugar está la filosofía divina, después la filosofía humana y, por último, la sabiduría popular recogida en el refranero y en los dichos del pueblo. Tenemos aquí presente una concepción del saber típicamente platónica. En efecto, como veremos a continuación, esta corriente filosófica, que en el Renacimiento recibe más bien el nombre de neoplatonismo, es la principal de las utilizadas por Cipriano de la Huerga.

2. LA CORRIENTE NEOPLATÓNICA

El período histórico que conocemos como Renacimiento coincide, desde el punto de vista filosófico, con el resurgir del platonismo. Hasta tal punto se impone Platón que se produce la sustitución del paradigma científico medieval, que era aristotélico, por otro nuevo de tipo platónico. Esto no quiere decir que se vuelva al pensamiento puro de Platón, sino a una forma de platonismo, que se conoce como neoplatonismo renacentista, en el que se integran no sólo la tradición filosófica pitagórico-platónica, sino una serie de tradiciones orientales: la egipcia, con el Corpus Hermeticum, atribuido a Hermes Trismegistos; la caldea, con los Oráculos Caldeos de Zoroastro; la tracia, con los Himnos Orficos de Orfeo; y la judía, con la Cábala.

Todos estos profetas y magos orientales, fueron considerados por los hombres del Renacimiento, como los fundadores del pensamiento filosófico y teológico. Se concedió a estos escritos un valor decisivo, debido a que se les atribuyó una antigüedad que no tenían, pues se creyó que fueron compuestos siglos antes de Cristo cuando en realidad son, como mínimo, de finales del siglo II o de principios del III después de Cristo. El mismo Cipriano también creía que, como recoge una inscripción del siglo XV que todavía hoy puede leerse en la catedral de Siena, Hermes Trismegistos era contemporáneo de Moisés.

Cipriano de la Huerga, como todos los humanistas, también piensa que la antigüedad es el mejor criterio para determinar la verdad de las cosas: “Así pues, de acuerdo con toda la doctrina de la Sagrada Escritura revelada a nosotros, cuando la mente duda y se muestra vacilante ante las nuevas doctrinas, nuevas teorías y nuevos modos de vida, hemos de recurrir siempre a la antigüedad como a una piedra de toque. Esto mismo es aplicable a cualquier disciplina y a cualquier escuela de teología”⁴¹.

Será, pues, el neoplatonismo renacentista, tal y como había sido articulado en la *Academia Florentina* por Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola, la principal corriente filosófica que utilizará Cipriano para interpretar la Sagrada Escritura. Esto no quiere decir, como veremos más adelante, que rechace el aristotelismo como hicieron tantos humanistas. Todo lo contrario. Reconoce insistentemente el valor filosófico de Aristóteles y de otros filósofos. Por eso creemos que Cipriano de la Huerga es un pensador ecléctico, que selecciona de cada autor o escuela de pensamiento lo que más le conviene en su trabajo de hermenéutica bíblica.

Así pues, en las obras de Cipriano de la Huerga encontramos multitud de citas de Platón, pues conocía la mayor parte de sus diálogos, incluso nos dice que interpretó *El Banquete*⁴², así como de otros autores platónicos y neoplatónicos, como, por ejemplo, Porfirio, Jámblico, Plotino, Proclo o Pletón⁴³.

La tradición platónica es la preferida por Cipriano de la Huerga cuando trata de Dios, es decir, cuando entramos en la parte suprema de la filosofía, tanto divina como humana, que él mismo ha llamado metafísica. La metafísica, la ciencia divina, se ocupa de Dios y, por lo tanto, del amor: “Por todo ello, se comprende fácilmente por qué Salomón, aquel hombre tan sabio, al empezar a hablar de esa ciencia divina llamada metafísica, subordinó a esta ciencia y arte el amor, como si fuera una materia exclusiva y particular de la misma”⁴⁴.

Por eso, repetidamente recurre a la tradición platónica para comprender mejor cual es la esencia y funciones del amor: “Según doctrina de los platónicos, el amor es una especie de hechizo que sale de los ojos y penetra por los ojos, como si fueran ventanas, hasta el alma”⁴⁵. Nada tiene, por tanto, de extraño la abundancia de citas platónicas que aparecen en la interpretación de Cipriano de la Huerga del *Cantar de los Cantares*. Esta superioridad de la filosofía platónica, para estos menesteres, la reconoce él mismo cuando escribe: “Dicen los filósofos más ilustres, y entre ellos especialmente los platónicos y pitagóricos que son los que han estudiado con más profundidad la naturaleza y características del amor, que no hay sentido ni parte del cuerpo que se pueda comparar con los ojos a la hora de captar el amor y transmitirlo”⁴⁶.

Los conocimientos sobre el amor conseguidos por la “filosofía humana”, permiten a Cipriano, de acuerdo con lo que dijimos en el punto anterior, comprender mejor la “filosofía divina”: “Aquella idea de Platón sobre el amor vulgar, transmitida por Fedro, según la cual dicho amor nos aleja de la deshonra y nos empuja hacia la honestidad, es aplicable con mayor razón al amor divino”⁴⁷. Sin embargo, no deja de advertir de la diferencia fundamental que existe entre el amor divino y el humano: “El amor divino no es como lo pinta Platón en *El Banquete*”⁴⁸. Existen, por lo tanto, dos clases de amor: “el amor vulgar o humano y el amor divino. Según hablemos de uno u otro, nos moveremos dentro de una u otra ciencia. Y puesto que cada ciencia tiene su propio sistema, es deber de cada una esclarecer la naturaleza y características de su respectiva clase de amor. Cuando un filósofo se plantea hablar del amor vulgar, actúa según los postulados de la ciencia, porque a la filosofía natural corresponde explicar los afectos, la fuerza y la posibilidad del amor vulgar. En cambio, el amor celeste no es un tema adecuado al filósofo, sino más bien al teólogo o, por emplear el término griego, al metafísico”⁴⁹.

Los ecos de la conocida teoría platónica de los dos mundos se escuchan también cuando Cipriano nos habla de la dos clases de amor. Además, como en Platón, la distinción fundamental entre el mundo celeste y el mundo terrestre viene siempre acompañada de una exaltación del primero y una desvalorización del segundo.

Esta concepción dualista de la realidad, típica del pensamiento platónico, también aparece en la antropología de Cipriano de la Huerga. Cuando trata del hombre, de acuerdo una vez más con la concepción platónica, nos dice muchas veces que se trata de un ser que participa de los dos mundos: “Este animal divino, efectivamente, que llamamos hombre, está constituido de doble naturaleza, celestial y terrena”⁵⁰. Esta composición le sirve a Cipriano para explicar el sorprendente hecho de que el hombre, que ha sido creado por Dios para que aspire a las cosas espirituales, se ocupe constantemente de las cosas terrenales: “El hombre, ciertamente, está en medio de lo celeste y de lo terreno, lo divino y lo corpóreo. Pues por su mente siempre tiende a las cosas de arriba

y, al contrario, oprimido por su masa corpórea, se adhiere a las terrenas; y tanto más se adhiere a lo terrenal cuanto más se aparta de las cosas de arriba y divinas, y cuanto más se eleva hacia las cosas divinas, tanto más se aleja de la tierra, y tira todo lo que es terreno y fangoso”⁵¹. También es dualista su concepción de las facultades humanas, por lo que afirma que mientras una de ellas está sometida a emociones, la otra está regida por la reflexión y el raciocinio⁵².

De acuerdo con esta concepción platónica, cuanto más importante sea una cosa, más intenta Cipriano separarla de lo corpóreo; por ello considera que la belleza es más espiritual que corporal: “Lo que Salomón nos enseña en este verso por boca de la Esposa está en total armonía con lo que los grandes filósofos de la antigüedad dijeron, es decir, que incluso la belleza corporal hay que buscarla fuera de la propia masa corpórea, porque no es ese su lugar de origen. Por esta razón los platónicos aseguraban unánimemente que la belleza era algo de naturaleza espiritual más que corporal”⁵³.

El hombre debe preferir los bienes celestes a los terrenos, del mismo modo que debe elegir antes los bienes del cuerpo que los externos⁵⁴. Hay, pues, una clara jerarquía entre los bienes a elegir. Esta concepción jerárquica de la realidad, presente constantemente en Cipriano de la Huerga, está también de acuerdo con la concepción platónica de la realidad.

Según Cipriano, es la propia providencia de Dios la que ha dispuesto “todas las cosas de tal modo que las inferiores son gobernadas por el poder, la influencia, la acción y la sabiduría de las superiores, según han pensado los más eminentes filósofos sobre las cosas sensibles y unidas a la materia y de los cuerpos superiores a ellas”⁵⁵. Por lo que, de acuerdo con en plan divino, “la naturaleza ha creado todas las cosas de tal manera que las criaturas más altas derraman de buena gana sus virtudes y facultades sobre las más bajas...”⁵⁶

Los seres de este mundo, por lo tanto, han sido creadas por Dios siguiendo un estricto orden jerárquico, lo que significa que tienen mayor o menor perfección: “Es, pues, de considerar que entre las cosas hechas y criadas por Dios alguna hay que ni con sentido ni con razón se rigen, cuya dignidad no es otra sino el existir. Este grado de cosas está lejísimos de Dios por ser el más bajo e ínfimo de todos. En el segundo grado se han de constituir y poner las cosas a quien la naturaleza dio substancia y vida, pero sin sentido. En el tercer grado están aquellas cosas que, aunque no tengan razón, son llevadas por el sentido y propio conocimiento y apetito... el más alto grado lo ocupan aquellas cosas que no solamente gozan de vida y sentido, sino también de entendimiento y razón, entre las cuales el excelentísimo animal, es decir el hombre, y el ángel no sin causa se ponen”⁵⁷.

Otra idea platónica, de gran influencia en el neoplatonismo renacentista y que se encuentra recogida en los escritos de Cipriano, es el paralelismo macrocosmos-microcosmos: “era, en efecto, el tabernáculo, con todos sus utensilios, una especie de microcosmos, en el que había de todo”⁵⁸.

Ahora bien, como dijimos anteriormente, no es un platonismo cualquiera el que está presente en la obra de Cipriano de la Huerga, sino el platonismo de la Academia Florentina, conocido como neoplatonismo renacentista, que incorpora las doctrinas de los magos y profetas orientales de los que hablamos antes.

Nos referiremos en primer lugar a *Hermes Trismegistos*. Este supuesto personaje hace referencia al dios Toth de los antiguos egipcios, al que se consideraba profeta e intérprete de la sabiduría y del logos divino. Durante los siglos II y III d. C., algunos

teólogos y filósofos paganos, redactaron una serie de escritos que hicieron públicos con el nombre de este dios, con la intención de oponerse a los escritos de los cristianos. Se trataba de diecisiete tratados, el primero de los cuales se tituló *Poimandres*, a los cuales se añadió en el siglo IV otro escrito que fue conocido como *Asclepius*. En ellos se transmite una doctrina de salvación en la que se habla de Dios, del Logos, del Demiurgo, del hombre incorpóreo, del intelecto divino, del hombre terrenal, de la magia, etc. Fueron aceptados como auténticos por Lactancio y por S. Agustín y traducidos por Marsilio Ficino.

Cipriano de la Huerga cita varias veces esos escritos cuando habla de la naturaleza de Dios, pues consideraba que sus enseñanzas concordaban con las de la Sagrada Escritura o, incluso, fueron tomadas de ésta. Así, por ejemplo, escribe: "... cuentan los comentaristas griegos que en los templos egipcios estaba escrito: "Yo soy lo que fue, lo que es y lo que será; nunca nadie revelará mi velo". A mi no me cabe duda ninguna de que esas palabras fueron tomadas del lugar citado del Exodo, sobre todo si tenemos en cuenta que Mercurio, autor -en mi opinión- de ese dicho, estuvo próximo a Moisés, no sólo en el tiempo, sino que además escribió muchas cosas muy parecidas y concordantes en muchos aspectos con las Sagradas Escrituras"⁵⁹. Esta coincidencia entre la Sagrada Escritura y el *Corpus Hermeticum*, la extiende Cipriano a toda la filosofía platónica: "Aquel famoso Hermes Trismegistos, quien en todo los aspectos parece haber imitado las Arcanas Letras y la filosofía divina, refiriéndose al abismo insondable de la divina substancia... Sobre esta cuestión se pueden encontrar muchas cosas en los escritos de los filósofos platónicos, muchas también en la antigua teología de los egipcios. Incluso el propio Platón... y paso por alto lo que dijeron Proclo y Jámblico sobre la esencia y substancia divinas..."⁶⁰. Tendríamos, pues, una línea continua de transmisión de doctrinas sobre la naturaleza divina que seguiría la secuencia Moisés-Mercurio-Platón-Plotino: "El mismo Mercurio, que fue el primero que después de Moisés empezó a divulgar la naciente filosofía, atribuía toda forma de bien sólo a la naturaleza divina, hasta el punto de privar de ella al resto de las cosas. Esta opinión la recogió Platón, quien la apoyó con nuevos argumentos y con su gran autoridad, y lo mismo ocurrió con su discípulo Plotino"⁶¹. Así pues, parece que existe, en opinión de Cipriano, una especie de conocimiento o revelación primitiva sobre lo que es la esencia de la divinidad que se ha transmitido a través de la Sagrada Escritura, de los escritos de Hermes Trismegistos y de la tradición platónica de la filosofía.

La misma idea la repite Cipriano cuando trata de la naturaleza del hombre. Afirma, por ejemplo, que el hombre, por ser imagen de Dios, supera a todos los demás vivientes, pues sólo él puede conocer a Dios y darle culto. Por eso ha sido considerado por Mercurio como *miraculum magnum*, sentencia que fue confirmada por Platón y por los platónicos y pitagóricos, que atribuían al hombre una cierta divinidad⁶².

A pesar de ello Cipriano enseña siempre que la verdad auténtica no se encuentra sino en la Sagrada Escritura. Por ello, cuando trata del hombre, le parece a Cipriano necesario recordar que, además de reconocer su dignidad, hay que tener también en cuenta la miseria de la naturaleza humana: "Al hombre, pues, lo llama el profeta vanidad o vacuidad, aquel de quien Protágoras afirmaba que era la medida de todas las cosas, Hermes Trismegistos un segundo dios, Platón el prodigio más grande y oráculo divino y todos los pitagóricos o platónicos lo consideraron un alma divina ligada a ataduras temporales"⁶³.

Aunque algunas veces Cipriano de la Huerga cita a Mercurio Trismegistos siguiendo la doxografía de Estobeo⁶⁴, también cita directamente el *Poimandres*⁶⁵, lo que

parece indicar que debía disponer de la traducción latina realizada por Marsilio Ficino. Esta se publicó en el siglo XVI con el siguiente título: *Mercurii Trismegistri Pymander, de potestate et sapientiae Dei. Eiusdem Asclepius, de voluntate Dei*. Opuscula sanctissimis mysteriis, ac vere coelestibus oraculis illustrissima. (Marsilio Ficino Florentino interprete) Basileae, 1532. Esta obra contenía, además, los siguientes escritos de autores platónicos: Iamblicus, *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum et Assiriorum*. Proclus, *In Platonicum Aleibiadem, de anima et demone*. Idem, *De sacrificio et magia*.

Los *Oráculos Caldeos*, son una serie de escritos, originales del siglo II d. C., que fueron atribuidos a Zoroastro, reformador religioso persa que vivió en el siglo VII a.C., por Gémisto Pletón⁶⁶. Este los dio a conocer en Florencia con ocasión del Concilio celebrado en esta ciudad. Estos escritos transmiten doctrinas que concuerdan en gran manera con las de Hermes y con las de la tradición neoplatónica.

Cipriano de la Huerga cita también los *Oráculos caldeos* al hablar de la magnificencia del hombre, en un texto en el que se manifiesta la concordancia doctrinal entre Hermes, los Oráculos y la filosofía platónica: “Es muy ilustrativo el testimonio de Mercurio Trismegisto sobre la preeminencia del hombre. El padre (dice) siendo vida y luz ha creado al hombre semejante a él, a quien ha amado como a su propio linaje; pues era hermosísimo teniendo la imagen paterna. Por otra parte Pselo afirma constantemente esto mismo en los *Oráculos Caldeos*, igualmente Proclo, el más célebre de los platónicos”⁶⁷.

Hemos encontrado una cita de Cipriano en la que nombra expresamente al profeta de los persas cuando trata de explicar la naturaleza de la divinidad: “Zoroastro, aquel antiguo y célebre filósofo, aseguraba que la unidad de Dios excede el espíritu, la mente y las facultades del hombre”⁶⁸.

Orfeo, fue un mítico poeta tracio que vivió en el siglo VI antes de Cristo. Dio origen al *orfismo*, una tradición antigua de pensamiento que influyó en Pitágoras y Platón. El Renacimiento conoció los *Himnos Orficos*, escritos que contenían no sólo las enseñanzas del orfismo originario, sino una serie de doctrinas estoicas y alejandrinas procedentes de la época imperial romana.

Cipriano también cita a Orfeo al hablar de la incomprensible ciencia divina: “Entre las diferentes características que la sabiduría pagana atribuía a la mente divina como más propias, la más importante era el conocimiento exacto de las cosas. Orfeo, poeta antiquísimo, plasmó en un verso muy bello este conocimiento incomprensible de las cosas: todo lo ves, todo lo oyes, todo lo gobiernas”⁶⁹.

Mucho más abundantes son las referencias de Cipriano de la Huerga a la Cábala y a los cabalistas, algo fácilmente comprensible dado el carácter de sus escritos. La Cábala es una doctrina mística ligada a la teología hebrea, que se presenta como una revelación especial hecha por Dios a los judíos, con el fin de conocerlo mejor y de entender mejor la Biblia. Aunque sus fundadores afirmaron que se remontaba a la más antigua tradición judía, en realidad su origen es medieval. Su desarrollo más importante tuvo lugar en España, en el siglo XIII, donde se compuso el *Zohar*. Cabalistas españoles enseñaron la Cábala a Pico de la Mirándola que la introdujo en su programa general de conciliación entre religión y filosofía, y así fue aceptada en el Renacimiento, como una tradición más de las fundadoras del pensamiento teológico y filosófico.

Nada tiene de particular, por lo tanto, que Cipriano considere que para interpretar correctamente la Sagrada Escritura, algunas veces “es preciso traer a colación las opiniones que aquellos teólogos antiguos, llamados cabalistas, dejaron impresas en sus

escritos”⁷⁰. Por ello recurre frecuentemente a lo que enseñan “los antiguos teólogos de los hebreos, a los que llaman cabalistas...”⁷¹ Así, por ejemplo, escribe que “los cabalistas aseguraban que el espíritu humano no se albergaba en el cuerpo, tal como piensa la gente, sino que era el cuerpo el que estaba albergado en el alma y que, a su vez, el alma se albergaba en Dios como morada suprema y magnífica de todas las cosas...”⁷²

Igualmente, piensa que existe una concordancia fundamental entre las doctrinas de la Cábala y la tradición filosófica pitagórico-platónica: “Los cabalistas, según la costumbre de los pitagóricos, disputaban sobre la perenne transmigración de las almas. Sería largo enumerar aquí las opiniones que a este respecto sostienen los cabalistas”⁷³. Esto es así porque la filosofía griega ha tomado prestadas muchas cosas de las tradiciones orientales: “Los cabalistas, los teólogos más notables de los hebreos, además de otras teorías célebres e importantes de la ciencia cabalística, defienden una que trata precisamente de la etimología de las palabras. Y de los libros cabalísticos tomaron platónicos y pitagóricos todo cuanto han escrito sobre cuestiones etimológicas. Y Dionisio sacó de esos mismos nombres divinos todo su *Tratado de Teología*, como si en tales nombres se ocultaran misteriosos secretos”⁷⁴.

Esta teoría, de que todo auténtico conocimiento proviene, en última instancia, de los judíos y de sus tradiciones, aunque no es original de Cipriano de la Huerga, aparece frecuentemente en sus escritos. Así, por ejemplo, hablando de Pitágoras, al que califica de padre de la filosofía griega, nos advierte que se dice de él que fue discípulo de Jeremías, con lo que insinúa que, en realidad, la filosofía humana de Pitágoras la aprendió éste de la filosofía divina del profeta judío⁷⁵.

3. LA CORRIENTE ARISTOTÉLICA

Como hemos comprobado en el apartado anterior, la corriente filosófica más influyente en la obra de Cipriano de la Huerga es el neoplatonismo, más en concreto, el neoplatonismo alumbrado en la Academia Florentina por Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola. En él se intenta conseguir un pensamiento filosófico-teológico ecléctico en el que estén presentes todas las tradiciones que tienen valor precisamente por su antigüedad, sea esta real o supuesta, es decir, tanto la pitagórico-platónica, como la hermética, la caldea, la órfica y la cabalista.

Ahora bien, esto no quiere decir que, como ocurre con otros humanistas, Cipriano de la Huerga despreciara la corriente filosófica aristotélica. Todo lo contrario. Aristóteles es calificado por Cipriano del mismo modo que Platón, como “summus philosophus”⁷⁶. Incluso confiesa “haber consumido buena parte de la vida en resolver las argucias de Aristóteles”⁷⁷.

Parece ser, pues, que como otros humanistas españoles, Cipriano de la Huerga intenta conocer las doctrinas de Aristóteles poniéndose en contacto con los textos originales. Si esto es así tendríamos una prueba más de que el aristotelismo del Renacimiento español no sigue la interpretación averroísta (que se remonta al siglo XI, cuando Averroes elaboró sus comentarios a las obras aristotélicas) ni la alejandrina (debida al comentarador de Aristóteles Alejandro de Afrodisia), ni siquiera la tomista (que sometía el pensamiento aristotélico a las exigencias del cristianismo).

Aristóteles, por lo tanto, está también presente en la obra de Cipriano de la Huerga pero, a diferencia de lo que ocurría con la tradición platónica, apenas es empleado

cuando se plantean cuestiones metafísicas. Para tratar de lo que atañe a la “ciencia divina”, a la suprema parte de la filosofía, Cipriano prefiere a Platón. En cambio son abundantes las citas de Aristóteles cuando se discuten cuestiones que tienen que ver con la física o con la ética, las otras dos partes en las que Cipriano dividía la filosofía.

Así, por ejemplo, para explicar la naturaleza y el movimiento de los seres inanimados de los que habla la Sagrada Escritura, sigue la doctrina aristotélica de los cuatro elementos: “Observa, por favor, la misma naturaleza de los elementos: unos, por su propio peso, van hacia abajo, pero otros, que son más ligeros, van hacia arriba y mantienen su posición y su lugar en constante estabilidad, de modo que el fuego envuelve al aire, el aire al agua y el agua a la tierra”⁷⁸. También utiliza las teorías aristotélicas del acto y la potencia y de la materia y la forma⁷⁹; acepta las explicaciones aristotélicas sobre la generación, la corrupción y el movimiento circular de los cuerpos⁸⁰ y está de acuerdo con la doctrina aristotélica de que sólo conocemos las cosas cuando sabemos perfectamente sus causas⁸¹.

Respecto a los seres vivos, también utiliza Cipriano de la Huerca los conocimientos transmitidos por el Estagirita para interpretar algunos pasajes de la Biblia como, por ejemplo, lo relacionado con la importancia del descanso y del sueño: “... como dice Aristóteles, cada una de las funciones o facultades que la naturaleza ha otorgado a los vivientes, si se dedicasen constantemente al trabajo, y no desistiesen algún día de su labor, se desvirtuarían necesariamente por su fragilidad. Los ojos, realmente, se nos cierran después de un prolongado trabajo de la vista, las manos y los pies se debilitan después de una larguísima fatiga. Por este motivo la naturaleza ha concedido el sueño a casi todos los seres vivientes, para que el trabajo continuo de los animales tuviese su término alguna vez⁸². Lo mismo sucede cuando se trata de enseñar la importancia de la noche: “... quita la noche, apenas existirá algo que pueda restaurar el cuerpo exhausto de los trabajos diurnos y relajar los miembros agotados y fatigados. Al llegar la noche, como el cuerpo descansa de su trabajo, así también salen del alma las preocupaciones. Pues si el hombre trabajase continuamente, su vida terminaría en breve. Con mucho acierto (como en todo lo demás) dijo Aristóteles: sin la noche nada hubiese podido conservarse en el universo”⁸³.

También le sirven a Cipriano algunas enseñanzas de Aristóteles sobre los animales cuando trata de comprender mejor lo que enseña la Escritura, como cuando compara la brevedad de la vida humana con la duración de algunos insectos que “no llegan nunca a los dos días”⁸⁴; o cuando explica un pasaje bíblico distinguiendo entre los mulos de Siria y los que son engendrados por el coito de yegua y asno⁸⁵.

Igualmente las doctrinas de Aristóteles sobre el hombre las utiliza Cipriano de la Huerca en su trabajo exegético. Así, por ejemplo, la teoría de que cada sentido humano tiene un objeto propio: “... cada facultad se ocupa de sus propios objetos y decide sobre los mismos. El oído juzga de palabras y voces, el gusto de la calidad y variedad de los sabores, y lo mismo se puede decir de los restantes sentidos”⁸⁶; la enseñanza sobre la distinta perfección de los sentidos: “el olfato... en relación con la vista y el oído, resulta un poco torpe, dato constatado por Aristóteles y los demás filósofos, ...”⁸⁷; la curiosa afirmación de que “cuando los dientes están muy juntos y seguidos y bien trabados, es presagio, según Aristóteles, de una vida más larga: mientras que quienes los tienen más separados tendrán, según él una vida más corta”⁸⁸; o la sentencia aristotélica de que “en opinión de los médicos nada deleita tanto el espíritu del hombre ni relaja su mente como un banquete, con tal que éste se mantenga dentro de los límites de la razón”⁸⁹.

En relación con la ética, hay que decir que las enseñanzas de Aristóteles aparecen frecuentemente en la obra de Cipriano de la Huerga. Entre ellas destacan las que se refieren a la amistad y a la vida feliz del hombre. Respecto a la amistad se hace eco de la distinción peripatética de los tres tipos de amistad posibles para explicar el hecho del abandono de los amigos del que pierde su fortuna: “A esto se debe referir lo que Aristóteles dijo acerca de la triple amistad: por ser un bien útil, un bien deleitable y un bien virtuoso; afirma que el género de amistad que tiende a lo deleitoso y como a un pasatiempo es propio de la juventud. Sin embargo, aquella amistad que tiene como fin la virtud es propia de hombres rectos, y esta es permanente y estable. La que, empero, mira al bien útil es asignada por el sumo filósofo a los ancianos. Pero, aunque esto sea así, y no pueda haber unión alguna de amistad entre el dueño y el siervo, este género de amistad se debe atribuir, ciertamente, a los parientes y a los siervos y a los clientes, los cuales no miran ninguna otra cosa que la propia utilidad y los momentos favorables”⁹⁰. Igualmente, recuerda lo que dijo Aristóteles del varón fuerte y recto: “que él haría cuanto pudiese por los amigos y por la república; es más, que si fuese necesario, afrontaría incluso la muerte”⁹¹.

Sobre la felicidad del hombre Cipriano está de acuerdo con Aristóteles, cuando “enseña el supremo filósofo, que no vive mejor en esta vida quien vive con más abundancia o en mansiones más suntuosas y construidas con mayor dispendio, que el que vive una vida pobre en estrecho tugurio o en cabaña cubierta de pajas. Pues aunque en la tierra, incluso a juicio de los sabios, debe apetecerse una vida feliz, a esta no afecta con qué abundancia o magnificencia vivas, sino cuán alegremente. Pues muchas veces, más bien siempre, en los palacios de los reyes y en las residencias más espléndidas, habita el dolor y el sufrimiento, y en la humilde cabaña de los indigentes, el descanso y la alegría”⁹².

IV. LAS CORRIENTES HELENÍSTICAS

En el Renacimiento, sobre todo durante el siglo XVI, resurgen las filosofías helenísticas. Cipriano de la Huerga no sólo conoce la filosofía clásica griega, también encontramos en sus escritos multitud de referencias a las distintas filosofías helenísticas: “Puedes escuchar a los estoicos decir que sólo es sabio el hombre bueno; que nada es bueno u honesto salvo la virtud; que sólo es despreciable la deshonra; que una injusticia no puede ser contrarrestada con otra injusticia. Dice Sócrates que no hay que lamentar la ausencia de aquellos hombres que abandonaron esta vida con la seguridad de una vida buena; que ninguna cosa nos resulta agradable si no es despreciada. Y Aristóteles, en su *Política*, escribió que si exceptuamos la virtud, ninguna cosa de la vida humana nos puede resultar agradable, a no ser que actuemos conscientemente sin intención de hacer mal; y de aquí brota, como de una fuente el auténtico placer. Y Epicuro recoge también esta idea”⁹³.

El cinismo, en su formulación radical, en cuanto reduce al hombre a animalidad y descalifica todas las convenciones y valores sociales sin plantear alternativas, no es una corriente filosófica que pudiera atraer a Cipriano de la Huerga. Como veremos más adelante, considera que el cinismo, junto con el estoicismo, son malos caminos para buscar a Dios. Sin embargo, creemos que algunos tópicos cínicos tienen gran importancia en sus escritos, y prueba de ello es su diálogo titulado *Competencia de la hor-*

miga con el hombre. Del mismo modo pueden encontrarse en su obra las conocidas críticas del cinismo al apego a la riqueza, al ansia de poder y al deseo de fama y gloria.

En relación con el deseo de acumular riquezas, escribe Cipriano: “Diógenes comparaba sabiamente los hombres avaros a los hidrópicos; aquellos, en efecto llenos de dinero, estos en cambio, repletos de agua, desean ardientemente más, lo cual significa la perdición para ambos”⁹⁴. Otras veces habla de la avaricia considerándola causa de todos los pecados: “Bien dijo Diógenes que la avaricia es la capital de todos los vicios”⁹⁵. Tan inconveniente para el hombre es desear riquezas como poder: “Aristónimo decía que... el poder y las riquezas son semejantes a los leños, los cuales mientras alimentan el fuego son por él consumidos”⁹⁶. Muchas veces se extraña de que siendo el poder una carga tan pesada, sea tan deseado por los seres humanos: “... Cuanto sudor y trabajo ha de costar a cualquiera que tomara sobre sus hombros la gobernación del mundo y con cuantas hieles está mezclado este cuidado y cuan importuno es este gusanillo de mandar, tan deseado de todos”⁹⁷. También encontramos en Cipriano frecuentes críticas al humano deseo de fama y gloria: “Los autores insignes de la antigüedad ... al plasmar sus pensamientos en los libros, buscaban únicamente su propio beneficio y se veían empujados por un deseo ardiente de vanagloria. Y, precisamente, cuando escribían sobre el desprecio de la gloria y predicaban el desprecio de la fama, mostraban su deseo de ser nombrados y afamados”⁹⁸. Una de las críticas de Cipriano a los filósofos mundanos es, precisamente, el que con sus doctrinas buscan fama y gloria: “Y todos reconocen que los grandes sabios y filósofos no buscaban otro fin que alcanzar un nombre eterno e inmortal. ¿Qué otra cosa pretenden los artistas eminentes, cuando a menudo los vemos despreciar el lucro, el dinero y la salud, al hacerse cargo de una gran obra?”⁹⁹

Tal vez haya que buscar en la doctrina cínica que defiende la diferencia de naturaleza entre el hombre y la mujer, la razón del poco aprecio que muestra constantemente Cipriano de la Huerfa por todo lo femenino: “Nadie ignora que el carácter femenino es, por naturaleza, temeroso y que ante cualquier contratiempo grave de la fortuna se asusta por la debilidad de su sexo y su falta de serenidad”¹⁰⁰. Repetidamente nos habla de la inferioridad de la mujer respecto al hombre: “Todo hombre es inferior en relación con sus padres, superior con respecto a su esposa e igualmente superior respecto a sus hijos”¹⁰¹. Y no tiene reparo en afirmar que las mujeres son débiles, miserables, malvadas, impertinentes, astutas, enreídas, de mal carácter, de dudosas costumbres, gritonas, etc. Incluso el hecho de que todo hombre nace de una mujer, le sirve a Cipriano para justificar los defectos del primero: “Señor, pues que queréis agora pedir al hombre nasciendo de muger? No se dice: Bien aia quien a los suyos parece?”¹⁰²

La corriente estoica aparece citada frecuentemente en los escritos de Cipriano. Afirma que es una doctrina que predica la *euthimia*, el autocontrol: “al sabio sólo le debe importar la virtud; el hombre no debe buscar nada fuera de sí; sólo es rico el sabio; la virtud es suficiente para tener una vida feliz”¹⁰³. Sin embargo, aunque, indudablemente, muchas de las ideas estoicas son aceptadas por Cipriano de la Huerfa, dado que han sido incorporadas al cristianismo, rechaza rotundamente la que se considera como la doctrina más característica del estoicismo: la que enseña que el hombre virtuoso debe alcanzar la *apatía*, la imperturbabilidad: “En efecto, esos sentimientos no debemos eliminarlos ni arrancarlos por completo de nosotros, sino que han de ser modelados, formados y conducidos de acuerdo con los dictados de la razón y con las leyes divinas. Y, en consecuencia, no merecen ninguna atención las elucubraciones de

los estoicos, quienes aseguraron sistemáticamente que esos sentimientos y perturbaciones de nuestra alma no deben afectar lo más mínimo al hombre sabio¹⁰⁴.

Repetidamente se muestra crítico el maestro Cipriano con la doctrina estoica de la imposibilidad: “De aquí se deduce fácilmente, según opina San Agustín, que mucho se desvía de la verdad la opinión de los Estoicos, cuyo autor y fundador fue Zenón: “*Que el hombre sabio debe estar libre de todos estos estados de ánimo, que ellos llaman perturbaciones*”¹⁰⁵. En cambio se muestra partidario, también en esto, de seguir la opinión de la corriente aristotélica, de los peripatéticos, que aceptaban este tipo de perturbaciones y así se ejercitaban en el culto de la virtud, porque está más de acuerdo con la Sagrada Escritura, dado que S. Pablo “detesta a los que están sin disposición de ánimo, esto es, que viven sin afecto alguno hacia los suyos, que ni se conmueven por las desgracias, ni por la tristeza, ni por el gozo. Tal dicen que fue Sócrates, un hombre brillante por su sabiduría, siempre con el mismo semblante, ni más alegre ni más perturbado...”¹⁰⁶

La prueba definitiva del error de los estoicos la encuentra Cipriano en la vida del propio Jesucristo, que “también sufrió estos estados afectivos cuando debían soportarse. Lloró cuando resucitó a Lázaro; deseaba ardientemente celebrar la última Pascua; estuvo afectado de una gran tristeza, estando próximo a la muerte”¹⁰⁷.

Por lo tanto, parece claro, que incluso en cuestiones éticas Cipriano de la Huerga es partidario de la moderación, de la *virtus in medio* de los aristotélicos y rechaza los extremismos de los estoicos: “Nos ha sido transmitido por los estoicos, que no debe llamarse sano aquel que tiene una ligera fiebre; ni debe llamarse buena salud una pequeña enfermedad. Exigían, pues, al hombre sabio no sólo una disminución de males, sino su total exención. ... Los peripatéticos, por el contrario, llaman imperturbado, ... a aquel hombre que raramente se perturba y con moderación, no al que nunca lo hace. ... en efecto, es negar la naturaleza decir que el ánimo de alguien es inmune a la tristeza. El sabio no es vencido por la tristeza, pero es afectado. Por consiguiente, no deben ser suprimidas las pasiones, sino que deben ser moderadas”¹⁰⁸.

En cambio, parece mostrarse más comprensivo con la doctrina epicurea del placer, siempre que se entienda correctamente: “Lo que los filósofos llamaron placer, la Sagrada Escritura, con un término más noble, lo denomina agrado. Hubo algunos filósofos que dijeron que los hombres se movían por el placer y que el placer es el objetivo de los actos humanos. Tal opinión, si la aplicamos a los placeres espirituales, y no a los placeres bastos e indignos del cuerpo, me parece bastante aceptable, ya que la finalidad última de cualquier acción es el placer”¹⁰⁹.

Respecto al escepticismo, Cipriano de la Huerga se muestra insistentemente de acuerdo con aquellos que entendían esta corriente filosófica en el sentido de que la filosofía humana, o la sólo razón, es insuficiente para alcanzar la auténtica verdad, la verdad sobrenatural. La interpretación del escepticismo dada en el Renacimiento por el sobrino de Pico de la Mirándola, Gianfrancesco, de que la fe es la única que conduce al hombre a la salvación y no las ciencias y las artes humanas, es la que triunfó en el Renacimiento. Esta es también la postura que defiende Agrippa de Nettesheim (1486-1535) en su conocida obra *Incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes* (1530), cuyo título coincide sospechosamente con las palabras del propio Cipriano: “Todas las artes y las ciencias son vanidad... Job... llamaba vanas e inútiles a las artes y las ciencias...”¹¹⁰

Por lo tanto, escribe Cipriano que cuando la mente humana se apoya únicamente en el instinto racional, no es capaz de encontrar a Dios: “¿Cuánto esfuerzo derrocharon los filósofos en la búsqueda del sumo bien, donde radica nuestra completa felicidad y que constituye el norte de nuestra vida? A tal fin dedicaron todos sus esfuerzos y pensamientos los sofistas, los sabios y cuantos presumían de grandes conocimientos”¹¹¹. Sin embargo, Dios, a pesar de ser invisible, puede ser reconocido si nos fijamos en la belleza de las creaturas visibles, pero “Aristóteles, Platón, Pitágoras jamás lo encontrarán a la sólo luz de la razón... mientras se apoyen sólo en las fuerzas de la razón, no conseguirán nada”¹¹².

Para Cipriano la sabiduría humana no es adecuada por su propia naturaleza para encontrar a Dios, porque no puede llegarse a El mediante las habilidades propias de la mente humana, como son las inducciones o deducciones. Hasta tal punto esto es así que muchos hombres de gran sabiduría e ingenio sólo consiguieron encontrar a Dios después de prescindir de la sabiduría mundana¹¹³.

Esto no quiere decir que Cipriano de la Huerga niegue a la razón, o a la filosofía humana, toda capacidad de verdadero conocimiento: “...el hombre mortal, para alcanzar los fines que tiene en común con los demás vivientes, y para percibir lo que puede ser conocido por la luz de la razón, se basta a sí mismo y por sí mismo, sin embargo para el otro fin superior, que tiene relación con las cosas divinas, necesita la ayuda del Numen, de la gracia y del favor divinos...”¹¹⁴ El conocimiento de la verdad y del fin natural del hombre está, por lo tanto, al alcance de su razón natural. En cambio, para la verdad y el fin sobrenatural, para llegar hasta Dios, el hombre “tiene que ser instruido desde lo alto”¹¹⁵.

Ahora bien, aunque las diferentes doctrinas y escuelas filosóficas tratan, en vano, de buscar y encontrar a Dios, “algunas escogen un camino más ancho y caminan, por así decirlo, por las plazas, como es el caso de los epicúreos y los peripatéticos; otras eligen caminos más estrechos y desfiladeros, como, por ejemplo, los cínicos y los estoicos”¹¹⁶. Es decir, Cipriano de la Huerga nos indica claramente que, si dejamos al margen la corriente filosófica platónica, que de algún modo parece estar de acuerdo con la revelación divina, las corrientes del epicureísmo y del aristotelismo están mejor posicionadas en la búsqueda de Dios que las corrientes cínica o estoica.

V. HUMANISMO Y CORRIENTES FILOSÓFICAS

Como hemos podido comprobar, Cipriano de la Huerga conoce y utiliza todas las corrientes filosóficas del humanismo renacentista, sobre todo la corriente neoplatónica desarrollada en la Academia florentina.

Esto es una prueba más de que en España se difundió el humanismo italiano con gran amplitud, como lo demuestra el gran número de obras originarias del país transalpino que han sido halladas en España. Esto significa, como advierte Ottavio di Camillo, que el humanismo italiano fue acogido favorablemente entre nosotros porque había un ambiente propicio, pues, ya en el siglo XV, se desarrolló en la Península Ibérica un movimiento humanista. Este humanismo tuvo que influir en la aceptación y, también algunas veces, en el rechazo de las doctrinas filosóficas del humanismo italiano. El mismo Cipriano de la Huerga, como hemos comprobado, acoge favorablemente

algunas doctrinas, pero también deja a un lado las que no estaban de acuerdo con su propia formación filosófica.

Cada vez es más necesario, por lo tanto, como pedía José Antonio Maravall, estudiar a fondo el siglo XV español si queremos conocer debidamente los siglos XVI y XVII. Esto quiere decir, en nuestro caso, que es preciso investigar mucho más a fondo de lo que se ha hecho hasta ahora, las corrientes filosóficas españolas del siglo XV. El pensamiento humanista español del siglo XVI y XVII es deudor, sin duda, del humanismo italiano, pero también lo es de la propia tradición filosófica nacional forjada a lo largo de los siglos anteriores. No olvidemos que en Toledo, ya en el siglo XII, se realizaron traducciones al latín de importantes obras filosóficas griegas, musulmanas y judías, que en la Península Ibérica se desarrollaron algunas corrientes de filosofía musulmana y judía que tanto deben a Platón y a Aristóteles, y que también fue entre nosotros donde floreció la Cábala judía, mucho antes de que fuera conocida y difundida por Pico de la Mirándola.

En conclusión, es preciso publicar cuanto antes las obras de filosofía de los autores cristianos, musulmanes y judíos que escribieron en la Península Ibérica en los siglos anteriores a la llegada del humanismo italiano, al menos las del siglo XV. Sólo de esta forma se podrá conocer debidamente el humanismo español. Hasta que esto no se realice, todo lo que se diga sobre las corrientes filosóficas de nuestro humanismo será, aunque sólo sea por esta razón, incompleto y provisional.

NOTAS

1. HUERGA, Cipriano de la, *Obras completas*, León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad. 1990-1994. Volumen I, página 131. Todas nuestras citas de los escritos de Cipriano de la Huerga se referirán a esta edición, indicando volumen y página únicamente.

2. I, 103.

3. I, 155.

4. V, 66.

5. V, 312.

6. III, 270.

7. V, 188 y 190.

8. IV, 228.

9. V, 260 y 262.

10. IV, 156.

11. IV, 228.

12. V, 248.

13. V, 242.

14. V, 258.

15. VIII, 95.

16. VI, 60.

17. V, 18.
18. IV, 84.
19. III, 300.
20. VII, 140 y stes.
21. VII, 340 y 342.
22. VII, 342.
23. VI, 206.
24. VIII, 60.
25. V, 12 y 14.
26. V, 72.
27. V, 54.
28. V, 12.
29. III, 124.
30. VII, 88.
31. VII, 94.
32. I, 259.
33. I, 264.
34. I, 267.
35. I, 273.
36. I, 282,
37. II, 335.
38. II, 365.
39. III, 330.
40. VI, 136.
41. V, 160.
42. IV, 154.
43. III, 308 y 414.
44. V, 16.
45. VI, 52.
46. VI, 232.
47. V, 144.
48. V, 206.
49. V, 40.
50. II, 42.
51. II, 46.

52. II, 138.
53. V, 102.
54. II, 82.
55. II, 32.
56. VI, 364.
57. IV, 210.
58. V, 364.
59. V, 224.
60. V, 70 y 72.
61. VII, 120.
62. III, 182.
63. IV, 80.
64. II, 40 y 382.
65. II, 384; IV, 70; IV, 80.
66. Citado por Cipriano en III, 414.
67. II, 382.
68. VI, 138.
69. VII, 162 y III, 118.
70. V, 30.
71. VI, 142.
72. VI, 182.
73. VI, 182.
74. VI, 222.
75. VII, 40.
76. II, 170 y 358.
77. IV, 258.
78. II, 262.
79. II, 228 y 100.
80. II, 364.
81. III, 370.
82. II, 374.
83. II, 134.
84. II, 232 y IV, 66.
85. II, 300.
86. III, 204.

87. V, 50.
88. VI, 14.
89. V, 90.
90. II, 318.
91. II, 84.
92. II, 170.
93. V, 140.
94. II, 246.
95. VII, 310.
96. II, 318.
97. I, 261.
98. VII, 14.
99. VII, 336.
100. VII, 318.
101. III, 364.
102. III, 272; IV, 188; V, 72; y III, 274.
103. VI, 10.
104. VI, 114.
- 105 II, 66.
- 106 II, 66.
107. II, 70.
108. II, 304.
109. VI, 208.
110. IV, 84.
111. V, 332.
112. V, 336.
113. V, 340 y 342.
114. III, 172.
115. III, 112.
116. V, 336.

